

Servatius de Lairuelz und Juan Caramuel Lobkowitz OCist

|| Zwei Auslegungen der Augustinus-Regel

„Opposita iuxta se posita magis elucescunt“¹. Dieser verbreitete mittelalterliche Grundsatz gilt auch für verschiedene Auslegungen der Augustinus-Regel, die zwar dem gleichen geistigen Nährboden entstammen, in der Auffassung aber teilweise diametral entgegengesetzt sind, wie die *Optica Regularium* des Reformators des Prämonstratenserordens und Abtes von Pont-à-Mousson Servatius de Lairuelz (1560-1631)² und die *Theologia Regularis* des Zisterziensers und späteren Bischofs von Vigevano Juan Caramuel Lobkowitz (1606-1682), die in keiner besseren Klosterbibliothek in Deutschland, Böhmen und Österreich fehlte³. Dass sich Caramuel mehrfach direkt mit Lairuelz und Laurentius Landtmeter von

¹ Vgl. Ps. BEDA, *Sententiae* (PL 90, 1032), z.B. auch *Vita Sibrandi, Iarici, Ethelgeri* c. 58 (*Vitae Abbatum Orti Sancte Marie*. Vijf abtenlevens van het klooster Mariëngaarde in Friesland, Inleiding, editie en vertaling H.Th.M. LAMBOOIJ en J.A. MOL met medewerking van M. GUMBERT-HEPP en P.N. NOOMEN, Hilversum — Leeuwarden 2001, S. 466, 16f.).

² Etienne DELCAMBRE, *Servais de Lairuelz et la réforme des prémontrés* (Bibliotheca Analectorum Praemonstratensium, Bd. 5), Averbode 1964; zur *Optica Regularium seu Commentarii in Regulam Sancti P. N. Augustini Hipponensis Episcopi* ('Pont-à-Mousson 1603, hier benutzt Köln 1614) vgl. Pierre MAROT, *Préface*, in: DELCAMBRE, *Lairuelz*, S. XI-XVI; Bernard ARDURA, *Prémontrés. Histoire et spiritualité*, Saint-Etienne 1995, S. 234-239.

³ Zu Leben und Werk vgl. vor allem Dino PASTINE, *Juan Caramuel*. Probabilismo ed enciclopedia, Florenz 1975; Maria FERRANTE, *Caramuel e la cultura enciclopedica*. Mostra di Manoscritti Vigevano — Aula Magna del Seminario 30 Ottobre — 10 Novembre 1982, Vigevano 1982, S. 7f.; Julián VELARDE LOMBRAÑA, *Juan Caramuel*. Vida y obra, Oviedo 1989; Stanislav SOUSEDIK, *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím*, Prag 1997, S. 185-210; Enrique RIVERA DE VENTOSA, *Juan Caramuel y Lobkowitz*, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Philosophie des 17. Jahrhunderts, Bd. 1,1, hg. v. Jean-Pierre SCHOBINGER, Basel 1998, S. 408-413; Jacob SCHMUTZ, Art. 'Caramuel y Lobkowitz, Juan', in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 17, Bad Herberg 2000, S. 224-232. — Zur *Theologia Regularis*. Hoc est in SS. Basili, Augustini, Benedicti, Francisci &c. *Regulas Commentarii*, (Frankfurt 1646, hier benutzt) vgl. vor allem den wichtigen Beitrag von Jean-Robert ARMOGATHE, *Probabilisme et Libre-Arbitre: la théologie morale de Caramuel y Lobkowitz*, in: Paolo PISSAVINO (ed.), *Le meraviglie del probabile*. Juan Caramuel 1606-1682. Atti del Convegno internazionale di studi, Vigevano 29-31 ottobre 1982, Vigevano 1990, S. 35-40; zur Moraltheologie insgesamt jetzt die grundlegende Studie von Julia A. FLEMING, *Defending probabilism: the moral theology of Juan Caramuel*, Washington, D. C. 2006.

Tongerlo († 1645)⁴ auseinandersetzt und vor allem in seiner Zeit in Löwen (1635-1644) und Böhmen (1646-1654), insbesondere als Generalvikar von Prag (1649-1654), Kontakt mit Prämonstratensern hatte⁵, gibt dem Vergleich, der sich hier nur auf einige zentrale Themen erstrecken kann, auch eine historische Rechtfertigung⁶.

1. Eigenart der Regelauslegung

Die beiden Regelkommentare haben manches gemeinsam: Sie dienen dem klösterlichen Alltag, behandeln weithin kasuistisch⁷ Einzelfälle anhand der scholastischen Prinzipien der Moraltheologie und fußen oft auf denselben moraltheologischen und kanonistischen Autoritäten, nicht zuletzt aus dem Jesuitenorden. Zwischen beiden gibt es aber auch auf den ersten Blick ersichtliche Differenzen. Lairuelz' *Optica* ist schon äußerlich ein beachtliches Werk von ca. 800 Oktavseiten und versteht sich von Anfang an als Programmschrift der Ordensreform, sei

⁴ Laurentius LANDTMETER, *Commentarius brevis ad regulam Sanctissimi Patris Augustini*, Leuven 1621, benutzt: in: DERS., *De vetere Clerico, Monacho, Clerico-Monacho libri tres*, Antwerpen 1635, Anhang mit eigener Paginierung; zu Landtmeter vgl. Léon GOOVAERTS, *Ecrivains, Artistes et Savants de l'Ordre de Prémontré*, Bd. 1, Brüssel 1899, S. 487f.

⁵ Juan Caramuel (y) Lobkowitz, geb. 23. 05. 1606 in Madrid als Sohn eines luxemburgischen Vaters und einer flämischen Mutter; gest. 08. 09. 1682 in Vigevano bei Mailand, gilt als eine der enzyklopädischen europäischen Gestalten des 17. Jahrhunderts. Früh an Sprachen und Mathematik interessiert, studiert er in Alcalá und nach seinem Eintritt in den Zisterzienserorden (1625) in Salamanca. Nach einer Lehrtätigkeit an verschiedenen Kollegien des Ordens erwirbt er 1638 in Löwen das Doktorat der Theologie, wird zum Abt von Melrose und Generalvikar des Ordens für Schottland ernannt, 1643 Abt von Disibodenberg, ernannter Bischof von Meißen und Weihbischof von Mainz, 1646 spanischer Legat am Kaiserhof in Wien, Abt der Benediktinerklöster Monserrat und Emmaus in Prag, Kommandant der Kaiserlichen Festungen in Böhmen und Generalvikar von Prag, zeitweise in der Hoffnung auf ein Kardinalat unter seinem Freund Alexander VII. in Rom. Von Kaiser Ferdinand III. als Bischof von Hradec Králové (Königgrätz) vorgesehen, wird er nach Tod des Kaisers 1657 nur Bischof von Campagna und Sartriano im Königreich Neapel, von wo er 1673 als Bischof nach Vigevano transferiert wird.

⁶ Die von CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) n. 350 (S. 95) zitierte eigene Schrift *Candidi Ordinis Praemonstratenis Urania* konnte bis heute nicht gefunden werden. Sie ist auch nicht unter den Manuskripten bei VELARDE LOMBRAÑA, *Juan Caramuel* (wie Anm. 3), S. 388-415 verzeichnet.

⁷ Zur Kasuistik als Anwendung allgemeiner Prinzipien auf den oft sperrigen Einzelfall vgl. Edmund LEITES (Hg.), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge — Paris 1988, darin bes. Jean DELUMEAU, *Prescription and Reality*, S. 134-158; Johann P. SOMMERVILLE, *The 'new art of lying': equivocation, mental reservation, and casuistry*, S. 159-184.

es im Sinne des *antiquus rigor*, wie er dann in Lothringen verwirklicht wird, sei es im Sinne einer „legitima, honesta & rationabilis reformatio“, welche die *substantialia* und *essentialia* des Ordenslebens betrifft, aber auch alles, was mit diesen notwendig verbunden ist⁸. In die moral-theologische Auslegung mischen sich deshalb immer auch spirituelle Exhorten bzw. die Vorstellung der richtigen *incitamenta* zu den klösterlichen Tugenden und der Heilmittel gegen die entsprechenden Sünden⁹. Über das der Argumentation zugrunde gelegte Moralsystem schweigt sich Lairuelz allerdings aus. Wir werden also den Einzelfall zu prüfen haben.

Caramuels Kommentar zur Augustinus-Regel, gut 40 Jahre später entstanden, muss man in seinem Werk erst suchen. Denn wie viele seiner Werke ist auch die *Theologia Regularis* eine abschließende Zusammenstellung verschiedener, im Lauf der Jahre entstandener Einzelschriften. Teile davon gehen bis in die spanische Studienzeit des Autors zurück¹⁰. Ihr Ausgangspunkt ist der 1640 bei Nicolaus Beygelius in Brügge gedruckte Kommentar zur *Regula Benedicti*¹¹. 1646 erscheint bei Theobald Schönwetter in Frankfurt die erste Auflage der *Theologia Regularis*. Hier ist nun der Kommentar zur Benediktus-Regel (Pars I) und den Benedikt zugeschriebenen *Opuscula* (Pars II) ergänzt durch einen Kommentar zur Templer-Regel Bernhards von Clairvaux (Pars III). Den angeblich wegen der Eile des Druckers noch fehlenden, aber versprochenen Kommentar zur Basilius-Regel, der sich aber auch in den späteren Auflagen nicht findet¹², ersetzt Caramuel durch eine Kapitelsansprache (Pars IV). Es folgt der Kommentar zur Augustinus-Regel in der Fassung des *Praeceptum* ohne den *Ordo Monasterii* (Pars V), zur *Regula Bullata* des Franz von Assisi (Pars VI), zur Regel des Regulierten Dritten Ordens des hl.

⁸ LAIRUELZ, *Optica* (wie Anm. 2), Praeludia posteriora, spec. 12-14 (S. 89-98). *Essentialia & substantialia Ordinis Praemonstratensis* ebd. spec. 15 (S. 99-105); vgl. ARDURA, *Prémontrés* (wie Anm. 2), S. 238f.; zur Reform Lairuelz' vgl. DELCAMBRE, *Lairuelz* (wie Anm. 2), S. 56-76.

⁹ Z.B. LAIRUELZ, *Optica* (wie Anm. 2), Comm., Spec. 17: In quo videntur incitamenta ad Obedientiam (S. 194-198).

¹⁰ Bibliographie: Nicolás ANTONIO, *Bibliotheca Hispana nova*, Madrid 1783, S. 666-671; VELARDE LOMBRANA, *Juan Caramuel* (wie Anm. 3), S. 381-388; SCHMUTZ, *Caramuel* (wie Anm. 3), S. 227-229.

¹¹ Juan CARAMUEL LOBKOWITZ, *In Regulam D. Benedicti Commentarius*, Brügge 1640; vgl. DERS., *Theol. reg.* (wie Anm. 3), S. 9. Die u.a. bei PASTINE, *Caramuel* (wie Anm. 3), S. 53f. und VELARDE LOMBRANA, *Juan Caramuel* (wie Anm. 3), S. 33f. genannte Erstausgabe der *Theologia regularis*, Brügge 1638, hat offenbar nie existiert.

¹² CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) n. 1889 (S. 536).

Franz in der Fassung Leos X. (Pars VII), und schließlich des Weltlichen Dritten Ordens (Pars VIII). Diese Einteilung trägt jedoch, was das Gewicht der einzelnen Teile betrifft. Allein der Kommentar zur *Regula Benedicti* umfasst in der Ausgabe von 1646 mit 481 Seiten ca. 4/5 der 607 Seiten des Kommentarwerks. Er allein ist auch durch einen eigenen *Nomenclator* erschlossen. Der *Regula Augustini* sind ganze 21 Seiten (in 4°) gewidmet. In fast allen wichtigen Sachfragen wird auf den Kommentar zur *Regula Benedicti* zurückverwiesen. 1648 lässt Caramuel einen zweiten Band mit den Teilen IX und X folgen, in denen jeweils 50 Briefe über verschiedenste Fragen des klösterlichen Lebens, aber auch über persönliche Angelegenheiten im Umkreis der Entstehung der *Theologia Regularis*, gesammelt werden¹³. Neuauflagen des gesamten Werkes erfolgen 1651 in Venedig und 1665 in Lyon¹⁴. Die Erstauflage Frankfurt 1646 steht in unmittelbarem zeitlichen Kontext mit der Publikation der *Theologia moralis*, Löwen 1645, und kann als deren Anwendung auf das klösterliche Leben gelesen werden.

Die Auslegung der Benediktus-Regel vollzieht sich ähnlich wie in den scholastischen Aristoteleskommentaren im Wechsel von Literalkommentar und Disputationen. So sind nach Caramuels eigenem Verzeichnis in den Regeltext 138 systematische Disputationen eingeschoben¹⁵. Dass Caramuel seine Moralthologie zudem weithin als Moralphilosophie sieht, ähnlich wie in seiner *Theologia rationalis*, zeigt nicht zuletzt die dauernde Verwendung von 'philosophari', wenn er seine eigene Position darlegt. Bereits in der *Protheoria* umreißt er klar das Ziel seiner Auslegung. Es geht nicht darum, neue Verpflichtungen aufzustellen, denn: „Non sunt addendi scopuli & laquei semitae, aliàs difficili; vel invia evadet. Obligationum & onerum multiplicatio non infert sanctitatem: praestat enim paucis legibus exactè satisfacere, quam multis tametsi latis cœlitus dissonare.“ Vielmehr ist die Regel auszulegen 1. aus dem Kontext, 2. aus der Meinung der Alten, 3. in den Grenzen der Moralthologie und 4. in denen der Probabilität¹⁶. Dieses klare Bekenntnis des angeblichen „Princeps Laxistarum“ (so Alphons von Liguori) und „schlimmsten unter

¹³ DERS., *Basis Theologiae Regularis*. Tomus secundus, Frankfurt 1648.

¹⁴ DERS., *Theologia Regularis*, Editio secunda, Venedig 1651; dass. 2 Bde., Lyon 1665.

¹⁵ Deren Zählung im Druck (1646) ist allerdings recht fehlerhaft.

¹⁶ CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) *protheoria* (d3v). — Zur Bedeutung von 'theologia moralis' vgl. Johann THEINER, *Die Entwicklung der Moralthologie zur eigenständigen Disziplin* (Studien zur Geschichte der katholischen Moralthologie, Bd. 17), Regensburg 1970; Ulrich G. LEINSE, *Einführung in die scholastische Theologie*, Paderborn 1995, S. 270-272.

allen Casuisten“¹⁷ zur Probabilität ist die moraltheologische Basis des gesamten Werkes.

Der von Bartholomäus de Medina OP 1577 eingeführte Probabilismus ist wohl das am weitesten verbreitete Moralsystem des 17. Jahrhunderts, nicht zuletzt durch die Rezeption bei den Jesuiten¹⁸. In der Zeit der Abfassung der *Theologia Regularis* stehen wir noch vor den Angriffen Pascals (1656) und den Verurteilungen des „Laxismus“ durch das Hl. Offizium von 1665/66 und 1679¹⁹. Der Probabilismus in seiner einfachsten Form will der moralischen Beurteilung der einzelnen konkreten Handlung dienen, arbeitet also weithin kasuistisch. Im Einzelfall ist man aber oft im Zweifel, nach welcher Sentenz man handeln soll. Sicherer (*tutior*) ist hier die Meinung, bei deren Befolgung die Verletzung eines Gesetzes mit größerer Gewissheit vermieden wird. Der Probabilitätsgrad einer Meinung dagegen hängt ab von inneren Gründen und von der Autorität der Sachverständigen. Sicherheit und Probabilität einer Meinung können also differieren. Wenn nun Zweifel bestehen, ob eine bestimmte Handlung geboten oder freigestellt bzw. verboten oder erlaubt ist, ist es nach dem Probabilismus moralisch zulässig, der weniger sicheren Meinung zu folgen, auch wenn sie die weniger probable (vertretbare) ist. Der Probabilismus mit seinen Unterarten, oft als „Laxismus“ bekämpft und verurteilt, beherrscht die Moraltheologie nicht nur der Jesuiten und die Entscheidungspraxis gegen den Widerstand des Tutorismus (der sichereren Meinung ist in jedem Fall zu folgen, auch bei höherer Probabilität einer weniger sicheren Meinung) und des Probabiliorismus (der weniger sicheren Meinung darf man nur folgen, wenn sie probabler ist als die entgegengesetzte)²⁰. Den Vorwurf des Laxismus

¹⁷ Ignaz VON DÖLLINGER / Franz Heinrich REUSCH, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche seit dem sechzehnten Jahrhundert*, 2 Bde., Nördlingen 1889, S. 30. 39.

¹⁸ Gerhard OTTE, *Der Probabilismus: Eine Theorie an der Grenze zwischen Theologie und Jurisprudenz*, in: Paolo GROSSI (Hg.), *La seconda scolastica nella formazione del diritto privato moderno. Incontro di studio Firenze 16-18 ottobre 1972* (Per la storia del pensiero giuridico moderno, Bd. 1), Milano 1973, S. 283-302; Philipp SCHMITZ, *Probabilismus — das jesuitischste der Moralsysteme*, in: Michael SIEVERNIC / Günter SWITEK (Hg.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg i. Br. 1990, S. 355-368.

¹⁹ Heinrich DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch-deutsch, übers. und hg. v. Peter HÜNERMANN. Freiburg i. Br. 371991 (= DH), Nr. 2021-2065; 2101-2167; zum Probabilismusstreit vgl. DÖLLINGER / REUSCH, *Moralstreitigkeiten* (wie Anm. 17), Bd. I, S. 28-272; ARMOGATHE, *Probabilisme* (wie Anm. 3), S. 38f.

²⁰ Vgl. DÖLLINGER / REUSCH, *Moralstreitigkeiten* (wie Anm. 17), Bd. I, S. 23-25; OTTE, *Probabilismus* (wie Anm. 18), S. 284-292.

beantworten die Probabilisten z.T. mit der Diffamierung des Probabiliorismus als Rigorismus oder Jansenismus. Die politischen Auswirkungen des Moralsystems zeigen sich nicht zuletzt in der Rechtfertigung des Bündnisses zwischen Frankreich und den Türken²¹.

Bereits in der *Protheoria* bekennt sich Caramuel in der Rolle des *Conscientiae-consultus* klar zum Probabilismus. Hier geht es nicht um scholastische Konsequenz, sondern um das Prinzip der *benignitas*. So ist niemand als schuldig zu behandeln, der *probabiliter* als unschuldig gelten kann; ebenso ist es unwahrscheinlich, dass jemand sündigt, wenn er einer vertretbaren Meinung folgt. Ausschlaggebend sind für Caramuel jedoch nur die Gründe, nicht die „nuda auctoritas“ des großen Namens des Sachverständigen. Fehlen die Gründe, gelten auch die größten Namen nichts im Vergleich zu einem einzigen rein probablen Enthymen²².

In der disputatio 6 *De opinione probabili* arbeitet Caramuel nach der Behandlung der Arten und des Verpflichtungscharakters der Gesetze die Grundlagen und Anwendungsfelder des Probabilismus heraus²³. Der Probabilismus erscheint als das dem menschlichen Erkenntnisstand angemessene Moralsystem. Da wir keine Engel sind, haben wir nur von ganz wenigen Dingen evidente Erkenntnis und müssen in allen restlichen eben nach vertretbaren (= probablen) Sentenzen handeln. Schon die im Probabiliorismus geforderte Unterscheidung zwischen einer probablen und der probableren Meinung bereitet Schwierigkeiten²⁴. Ethik ist also eine zwar auf Prinzipien gegründete, aber im Einzelfall entsprechend probablen Meinungen entscheidende Handlungstheorie.

Die Quellen der Probabilität sind dabei, wie allgemein anerkannt, die Autorität der Sachverständigen (*probabilitas extrinseca*) und die Vernunftgründe (*probabilitas intrinseca*). Über die intrinsische Probabilität

²¹ Vgl. LEINSLE, *Einführung* (wie Anm. 16), S. 272f.

²² CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) *Protheoria* (d4r): In merè probabilibus Schola consequentiæ gratiæ illi parti adhæret, quæ elicitur ex proprijs principijs. Conscientiæ-consultus benignitati consulat, neminem reum agat, quem probabiliter asserere possit innocentem; imò & notet improbables esse eum peccare, qui sequitur opinionem probabilem. — Ebd. (d4v): Doctorum autoritates veneror non tamen propter nuda nomina, sed propter nervosas rationes quas adducunt; qui si ratione careant, tametsi magni, tametsi eximij, posthabendi sunt vel uni enthememati purè probabili. — Zum Probabilismus Caramuels ausführlich: Julia A. FLEMING, *Defending probabilism. The moral theology of Caramuel*, Washington D.C. 2006.

²³ CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3), p. 1 l. 1 d. 6 (S. 24-29); vgl. ebd. d. 2 de Legibus (S. 14-17); d. 3 de Obligatione, quæ ex Legibus oriri solet (S. 17-19); d. 4 De Legum materia (S. 19-22); d. 5 De Legum intrinsecis extrinsecisque qualitatibus (S. 22f.).

²⁴ Ebd. n. 51 (S. 24); vgl. ARMOGATHE, *Probabilisme* (wie Anm. 3), S. 36f.

einer Sentenz zu entscheiden, soll aber ausschließlich ausgebildeten Theologen vorbehalten sein²⁵. Sie ist dann gegeben, wenn eine Sentenz 1. nicht dem Glauben widerspricht, 2. Gründe vorweisen kann, mit denen sie verteidigt werden kann, 3. auf Grundlagen basiert, aus denen die Einwände der Gegner entkräftet werden können. *Probabilior* ist eine Meinung, wenn die Bedingungen 2 und 3 in höherem Maße gegeben sind. Die Bestimmung der inneren Probabilität geschieht also in allen drei Punkten disputationologisch, da im ersten Punkt nur die Widerspruchsfreiheit zum Glauben vorausgesetzt, die Beweislast des Widerspruchs also auf den Opponenten verschoben wird. Intrinsisch unvertretbar ist eine Sentenz, wenn sie (gegen 2) einen Fehlschluss (Sophisma) oder Trugschluss (Paralogismus) impliziert oder nur mit solchen, nicht aber mit gewichtigen Gründen verteidigt werden kann, ebenso (gegen 3), wenn sie sich in der Argumentation mit dem Gegner auf zweifelhafte oder unvertretbare Fundamente stützt, wobei zwischen negativem (*dubium*) und positivem Zweifel (*suspicio*, mit Gründen) zu unterscheiden ist²⁶.

Die extrinsische Probabilität gründet sich auf die Autorität und ist grundsätzlich das sicherste Erkennungsmittel einer probablen Sentenz. Hier entsteht aber die Frage, wieviele Sachverständige für die Probabilität nötig sind. Wenn manche vier fordern, ist das für Caramuel unbegründbar, denn einer allein kann genau so Recht haben, wie er mit einer langen Liste von Autoritäten, u.a. den Jesuiten Gregor de Valencia (1549-1603), Thomas Sanchez († 1610), Vincentius Filliucius (1566-1622), Ferdinandus de Castro Palao (1581-1633), Gabriel Vázquez (1549-1604) und Johannes Azor († 1603) nachweist. Wenn vier Sachverständige gefordert werden, warum dann nicht mindestens 16? Dabei tut es nichts zur Sache, ob sie den Doktorgrad besitzen; denn „laurea non addit sapientiam, sed solum extrinsecam auctoritatem“²⁷. Die Frage ist also arithmetisch nicht zu lösen, vielmehr sind die Autoritäten qualitativ zu gewichten, so dass sich eine geometrische, keine arithmetische, Progression ergibt. Dabei kann ein Autor viele andere aufwiegen. Die Kriteriologie ist jedoch keineswegs eindeutig. Denn der akademische Ruhm eines Autors muss nicht in jedem Fall auf seiner Lehre, sondern kann auch auf seiner Rhetorik und Umgänglichkeit beruhen. Die moralische Lebensführung ist ebenso ein anerkanntes Kriterium, sie kann aber als „sanctitas adulterina“ auf dem

²⁵ CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) n. 52a (S. 24); 52b (S. 24): De intrinseca probabilitate ne sunt iudices, qui Theologiam non docti.

²⁶ Ebd. n. 52c-d (S. 24).

²⁷ Ebd. n. 53 (S. 24).

Fehlurteil der Öffentlichkeit beruhen; andererseits sind die wirklichen Heiligen oft wenig gelehrt und manche halten sich gut als Untergebene, machen aber als Obere nur Fehler. Der akademische Ruf gilt zwar als Gradmesser der Autorität. Aber die größten Gelehrten können bekanntlich in ihren Meinungen geradezu Antipoden sein, z.B. Pedro de Lorca OCist (1561-1612), Gabriel Vázquez und Francisco Suárez (1548-1617), Thomas Sanchez, Basilius Ponce de León (1570-1629), Antoninus Diana (1583-1663) u.a. Diesen „literarum Principes“ nachgeordnet sind die „autores magnae autoritatis“, die an bedeutenderen Universitäten den Doktorgrad erlangt haben und deren Bücher *plausibiliter* akzeptiert und mit Nutzen gelesen werden²⁸. Im qualitativen Probabilismus Caramuels berechnet sich also der Grad der Autorität vor allem nach dem akademischen und literarischen Ruf.

Aus diesen Prinzipien lässt sich nun auch die extrinsische Probabilität einer Meinung rechtfertigen:

1. Kann die Meinung einen Autor von höchstem Ruf vorweisen, gilt sie als vertretbar, auch wenn alle älteren Autoren das Gegenteil vertreten haben. Denn dem Autor ist zuzubilligen, dass er selbst nach den Prinzipien der Vertretbarkeit philosophiert und dabei neue, gründlichere, bisher verborgene Beweisgründe entdeckt hat. Deshalb ist es auch erlaubt, einen solchen Autor als zu konsultierendes Lehrbuch für Entscheidungen vorzuschreiben. Stellt sich aber nach der Publikation heraus, dass die Prinzipien trügerisch oder ganz schwach waren und seine Meinung von niemandem geteilt wird, gilt sie als improbabel²⁹.

2. Die Sentenz, die auf die größere Autorität verweisen kann, ist extrinsisch probabler. Extrinsisch improbabel ist eine Sentenz, deren Gegenteil mehr als siebenmal probabler ist. Kann man also für die eigene Sentenz nur einen Autor anführen, während sieben gleichrangige Autoren das Gegenteil vertreten, ist die Sentenz immer noch probabel. Gegen neun Gegner von gleichem Gewicht dagegen kann die Sentenz nicht vertreten werden, denn $1/9$ ist keine hinreichende Stärke für die Probabilität ($1/7$

²⁸ Ebd. n. 53b-54 (S. 24f.); zu der in der Frühen Neuzeit lebhaft diskutierten Frage des akademischen bzw. literarischen Ranges vgl. vor allem Marian FÜSSEL, *Gelehrtenkultur als symbolische Praxis*. Rang, Ritual und Konflikt an der Universität der Frühen Neuzeit. Darmstadt 2006.

²⁹ CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) n. 55 (S. 25); vgl. ARMOGATHE, *Probabilisme* (wie Anm. 3), S. 36f. — 1665 wird als „ut minimum scandalosa“ die Sentenz verurteilt: „Si liber sit alicuius iunioris et moderni, debet opinio censeri probabilis, dum non constet, reiectam esse a Sede Apostolica tamquam improbabilem“ (DH 2047).

ist gefordert)³⁰. Diese auf den ersten Blick überraschende Berechnung erklärt sich aus der Übertragung der in der aristotelischen Naturphilosophie der Zeit üblichen acht Grade bei der Erklärung der Intensivierung und des Gegensatzes von Qualitäten (Formlatituden, z.B. Kälte vs. Wärme). Als solche Qualität wird bei Caramuel u.a. die Schwere der Sünde, aber auch die Probabilität einer Sentenz betrachtet und entsprechend berechnet³¹.

3. Extrinsische und intrinsische Probabilität reichen je für sich aus, um dem Gewissen Sicherheit zu geben. Es ist also gerade keine Kombination der beiden Probabilitäten nötig³².

Der Probabilismus erlaubt nun, der probablen Meinung zu folgen, auch unter Hintansetzung der probableren. Denn — das ist Caramuels Hauptargument — in der Frage der Sicherheit sind alle probablen Meinungen gleich. Entscheidend ist nur, dass sie probabel sind. Sind sie dies aber, dann handelt man nicht unüberlegt, unklug oder wider die Vernunft, weil man gemäß der Kriteriologie gewichtige Gründe oder entsprechende Autoritäten hat. „Qui autem secundum rationem operatur, non peccat.“³³ Folglich sind alle probablen Meinungen von höchster Sicherheit, sie können also an sich gar nicht nach *opinio tuta* und *tutior* unterschieden werden, wie der Tutorismus will. Denn die sicherste Meinung ist doch die, nach welcher der Handelnde in keinem Fall sündigt. Wer aber der weniger probablen Meinung folgt, sündigt nicht, wie gerade gezeigt, weil er nach *ratio* bzw. *auctoritas* handelt. Folglich handelt er nach der *opinio tutissima*³⁴.

Außerdem ist die Gegenthese des Probabiliorismus gar nicht vertretbar, dass nämlich jemand sündigt, wenn er der bloß probablen, nicht der probableren Sentenz folgt. Dies beweist Caramuel — allerdings in Selbstanwendung des Kriteriums — in einem disjunktiven Syllogismus. Wir können demnach grundsätzlich der probablen oder wir müssen der probableren

³⁰ CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) n. 56 (S. 25).

³¹ Zur Lehre von den Formlatituden vgl. Anneliese MAIER, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft*. Die Struktur der materiellen Substanz. Das Problem der Gravitation. Die Mathematik der Formlatituden (Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik, Bd. 3), Rom ²1952, S. 257-384; Eduard J. DIJKSTERHUIS, *Die Mechanisierung des Weltbildes*, Berlin u.a. 1956, ND 1983, S. 209f. 220-225; Christopher LEWIS, *The Merton Tradition and Kinematics in Late Sixteenth and Early Seventeenth Century Italy*, Padua 1980, S. 76-96.

³² CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) n. 56b (S. 25).

³³ Ebd. n. 57 (S. 25).

³⁴ Ebd. n. 58 (S. 25f.): quia illa opinio est tutissima, secundum quam operans nec mortaliter nec venialiter peccat; atqui qui sequitur minus-probabilem neutro modo peccat: ergo qui sequitur minus-probabilem, sequitur opinionem tutissimam.

Meinung folgen. Dies ist die Alternative zwischen einfachem Probabilismus und Probabiliorismus. Wenn man die Lösung des einfachen Probabilismus annimmt, muss man auch zustimmen, dass man der weniger probablen Meinung folgen darf, denn auch diese ist probabel. Aber auch der Probabiliorist entkommt nicht. Denn es hat sich eben als die probablere Meinung herausgestellt, dass man auch der weniger probablen Sentenz folgen darf. Diese Meinung hat 1. solidere Fundamente, 2. gewichtigere Argumente und 3. die viel größere Zahl von Autoren für sich und gilt bei Diana als *sententia communis* der Theologen. Folglich muss sie auch als die vertretbarere behauptet werden. Der Probabiliorist ist also mit seinen eigenen Waffen geschlagen³⁵. Das probabilistische Moralsystem ist auch Lairuelz, wie unten zu sehen, nicht fremd, obwohl er manchmal eher der probablen Meinung den Vorzug gibt. Es wird im 17. Jahrhundert zur „Realphilosophie“ der prämonstratensischen Studien, z.B. des Collegium Norbertinum in Prag und, von dort und den Jesuiten gleichermaßen beeinflusst, des Hausstudiums des Stiftes Schlägl³⁶.

2. Verpflichtung der Regel und Reformpflicht

Bereits in der Frage der Regelverpflichtung zeigen sich die unterschiedlichen Denkweisen Lairuelz' und Caramuels deutlich. Ist die Regel in der gängigen Unterscheidung der Gesetze nur eine mit entsprechenden Sanktionen versehene *lex poenalis* oder eine auch im Gewissen verpflichtende *lex moralis*? Konkret geht es um die Auslegung des 'praecipimus' in Praec. 1,1. Dass die Regel nach dem Befehl des Oberen bei entsprechender Strafe verpflichtet, ist für Lairuelz ebenso klar, wie er an einer moralischen Verpflichtung der Regel unter schwerer bzw. lässlicher Sünde entsprechend der *gravitas materiae* zumindest als „multo probabilius“ festhält. Lairuelz leitet das zumindest *e silentio* ab; denn Augustinus sagt nirgends, dass er seine Regel nur im Sinne eines Strafgesetzes verstanden wissen wolle³⁷. Eine durchgängige Verpflichtung der Regel

³⁵ Ebd. n. 59 (S. 26); vgl. Antoninus DIANA, *Resolutiones Morales* p. 2 tr. 13 de opinione probabili, res. 30, Venedig 1638, Bd. 1, S. 196.

³⁶ Vgl. Ulrich G. LEINSE, *Studium im Kloster*. Das philosophisch-theologische Hausstudium des Stiftes Schlägl 1633-1783 (Bibliotheca Analectorum Praemonstratensium, Bd. 20), Averboode 2000, zu Prag S. 162 Anm. 56. S. 164 Anm. 97; zu Schlägl ebd. S. 205. 285. 315. 323.

³⁷ LAIRUELZ, *Optica* (wie Anm. 2) Praeludia Posteriora, spec. 1 (S. 61-63).

unter schwerer Sünde, wie sie Heinrich von Gent annimmt, lehnt Lairuelz allerdings ab und schließt sich mit seiner Meinung eher der probablen des Ps. Hugo v. St. Viktor³⁸ und Humbertus' de Romanis OP an³⁹. Aus dem Wort 'praecipimus' allein ohne entsprechende Beifügung lässt sich weder in der Regel noch bei Befehlen der Oberen eine Verpflichtung unter schwerer Sünde ableiten. Zudem sind in der Regel Vorschriften enthalten, die z.B. außerhalb des Klosters nicht binden⁴⁰. Aus diesen Prämissen lassen sich dann allgemeine Regeln hinsichtlich des Verpflichtungsgrades und Einzelfalluntersuchungen herleiten⁴¹.

Die Verpflichtung der Ordensregel ist für Caramuel zunächst zu sehen im Rahmen der allgemeinen Gesetzesverpflichtung, unterschieden nach *lex moralis* (= *absoluta*), *poenalis* und *mixta*. Ein reines Strafgesetz verpflichtet als solches (*per se*) nach allgemeiner Lehre nicht im inneren Wirkungsbereich (*in foro interiori*), der bei Caramuel als moralischer Gewissensbereich gedeutet wird⁴². Hier muss ich — moralisch ganz in Ordnung

³⁸ Ps. HUGO VON ST. VIKTOR, *Expositio in Regulam S. Augustini*, in: PL 176, Sp. 881-924; zur möglichen Zuweisung an Lietbert von St. Ruf vgl. Jean CHATILLON, *Un commentaire anonyme de la Règle de saint Augustin*, in: DERS., *Le mouvement canonial au moyen âge: réforme de l'Eglise, spiritualité et culture. Études réunies par Patrice SICARD* (Bibliotheca Victorina, Bd. 3), Paris — Turnhout 1992, S. 163-200.

³⁹ Vgl. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* VI q. 17, ed. G.A. WILSON (Opera omnia, Bd. 10), Leuven 1987, S. 171-177; HUMBERTUS DE ROMANIS, *Expositio regulae b. Augustini secundum b. Humbertum*, in: *B. Humberti de Romanis quinti Praedicatorum magistri generalis opera de vita regulari* c. 12, ed. Joachim Joseph BERTIER, 2 Bde., Rom 1889, Bd. 1, S. 60-66; zur Regelauslegung Humberts vgl. Raymond CREYTENS, *Les commentateurs dominicains de la règle de s. Augustin du XIIIe au XIVe siècle*. 1. Le commentaire d'Humbert de Romans, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 33 (1963), S. 121-157; Florent CYGLER / Gert MELVILLE, *Augustinusregel und dominikanische Konstitutionen aus der Sicht Humberts de Romanis*, in: Gert MELVILLE / Anne MÜLLER (Hg.), *Regula Sancti Augustini*. Normative Grundlage differenter Verbände im Mittelalter (Publikationen der Akademie der Augustiner-Chorherren von Windesheim, Bd. 3), Paring 2002, S. 419-454, hier S. 448-451.

⁴⁰ LAIRUELZ, *Optica* (wie Anm. 2) Comm. Spec. 38 instr. 2-4 (S. 269-271).

⁴¹ Ebd. Praeludia Post., spec. 2 (S. 64-66): sub mortali: 1. si Regula violetur ex contemptu; 2. si regula violetur cum scandalo graui; 3. quando aliquis ideo transgreditur legem, vt, quantum in se est, finem ac scopum illius impediatur; 4. si Regula violetur qua parte substantialia Religionis, id est, vota & votis necessario annexa continet; 5. si ex conscientia erronea impingat in aliquam partem Regulae, cuius transgressionem, etsi sit venialis, putat esse mortalem. — spec. 3 (S. 67-69): sub veniali 1. quando interuenit imperfectio actus; 2. quando materia, circa quam peccatur est leuis; 3. quando aliquis partem aliquam Regulae suae violat, bona fide existimans sibi in particulari casu aliquo licere saltem sine peccato mortali contrarium facere.

⁴² Ebd. d. 3 n. 29 (S. 17); n. 30 (ebd.): Poenalis regula vitam dirigit rigore & metu: supplicia praevicatoribus imponit corporalia, & per se non obligat conscientias. — Zur Problematik des *forum internum* vgl. Helmut PREE, *Die Ausübung der Leitungsvollmacht*, in: Joseph LISTL / Hubert MÜLLER / Heribert SCHMITZ (Hg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983, S.131f.

— nur wissen, wie ich der Strafe entgehe. So kann ich z.B. auch damit rechnen, dass der Gesetzgeber es nicht wagen wird, gegen mich vorzugehen, weil ich mich gut entschuldigen kann oder entsprechende Beschützer (*patroni*) habe⁴³. Im Unterschied dazu verpflichtet die moralischen Gesetze im Gewissen und die *leges mixtae* im inneren und äußeren Wirkungsbereich, während reine Räte (*consilia*, auch die „evangelischen Räte“) keine Verpflichtung beinhalten. Deshalb erstreckt sich die im vierten Gebot begründete moralische Gehorsamspflicht den Oberen gegenüber nicht auf Räte oder reine Strafandrohungen⁴⁴. Auf die jeweilige Formel, mit der das Gesetz erlassen wird, ist dabei besonders zu achten⁴⁵.

Während Ps.-Hugo von St. Viktor wie Lairuelz eine moralische Verpflichtung der Regel annimmt, sieht Caramuel hinsichtlich des 'praecipimus' keinen Unterschied zur Benediktusregel, die sich ja als *lex* präsentiert⁴⁶. Vielmehr hat die Regel in keiner ihrer Bestimmungen aus sich selbst Verpflichtungscharakter, unabhängig vom Befehl (*praeceptum*) des Abtes. Denn sie beginnt: „Obsculta, o fili, praecepta magistri [...] et admonitionem pii patris libenter excipe“. Auch aus der Profess kann eine moralische Verpflichtung der Regel als solcher nicht abgeleitet werden⁴⁷. In der Benediktus-Regel haben aber viele Inhalte gar nicht den Charakter von moralischen Vorschriften, sondern nur von Ratschlägen; andernfalls könnte man sie nicht mehr mit Gregor d. Gr. als „discretionem praecipua“ bezeichnen, vielmehr wäre sie nach Kardinal Johannes Torquemada OP († 1468) nur eine Fülle von Fallstricken, die sicher zur Hölle und nicht ins Paradies führen⁴⁸. Dasselbe gilt für die Augustinus-Regel, die in der Fassung des *Praeceptum* zudem mit dem allgemeinen Gebot der Gottes- und Nächstenliebe beginnt. Da dieses innerliche Akte

⁴³ CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) n. 33b (S. 18).

⁴⁴ Ebd. n. 35f. (S. 18f.).

⁴⁵ Ebd. n. 29 (S. 17). Sie lautet für *leges morales* z.B. „Præcipio in virtute sanctæ & salutaris obedientiae omnibus et singulis religiosis...“; für *leges poenales*: „Iubeo sub poena tali, quod omnes jejurent tali die“; für *leges mixtae*: „Præcipio sub obedientia formali & tali poena, ut...“. — Die bei Navarrus, Filliucius, Diana u.a. als nicht *in foro interno* verpflichtend angenommenen *leges mixtae* sind deshalb für Caramuel reine Strafgesetze; vgl. ebd. n. 37 (S. 19).

⁴⁶ Ebd. d. 7 (S. 29-34); p. 5 n. 1897-1904 (S. 545f.); vgl. *Regula Benedicti* c. 58, 10, 15 (CSEL 75, S. 134f.).

⁴⁷ *Regula Benedicti* Prol. 1 (CSEL 75, S. 1); CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) d. 7 a. 2 (S. 29f.); vgl. ebd. n. 1978 (S. 561) im Vergleich der Professformeln der Benediktiner und Augustiner-Eremiten.

⁴⁸ CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) n. 77 (29); vgl. GREGORIUS MAGNUS, *Dialogi* II c. 36 (PL 66, Sp. 200).

des Menschen betrifft, hat es nicht den Charakter einer *lex poenalis*. Gleiches gilt für die Erhebung der Herzen zu Gott oder die Einheit der Herzen im Kloster. All das kann als rein innerer Akt gar nicht unter eine kirchliche Verpflichtung fallen. Eine materiale moralische Verpflichtung kann sich aber aus der Übernahme anderer Vorschriften, z.B. eben des Gebotes der Gottes- und Nächstenliebe oder des Dekalogs ergeben. Denn nur die *lex evangelica* verpflichtet moralisch; die *lex regularis* ist reines Strafrecht⁴⁹.

Selbst unter der Hypothese, dass alles, was in der Regel steht, aus der Sicht des Gesetzgebers moralisch verpflichtend ist, bindet die Regel nicht im Gewissen, da der Religiöse den Gehorsam nicht der Regel, sondern dem Abt verspricht. Er ist daher der Regel als solcher genauso wenig verpflichtet wie dem Oberen eines anderen Ordens. Er verspricht ja nicht die Einhaltung der Regel, sondern Gehorsam gemäß der Regel: „Ecce Regula praeceptibilis est, praecepta non est.“ Selbst wenn sie von Augustinus selbst als moralisch verpflichtend gedacht war, wurde sie von der Kirche doch nur als reines Strafgesetz anerkannt⁵⁰.

Da somit aber die gesamte Verpflichtung auf den Befehl des Abtes verlagert ist, könnte dieser kraft des hl. Gehorsams befehlen, alles zu halten, was in der Regel steht. In diesem Fall kann die Verpflichtung entweder aus der *gravitas praecepti* oder der *gravitas materiae* begründet werden. Im ersten Fall besteht keine Verpflichtung, weil eine solche Vorschrift nicht die inneren Merkmale eines verpflichtenden Gesetzes erfüllt, nämlich vernunftgemäß und gerecht zu sein, ja ihnen widerspricht, weil sie nicht zum Himmel, sondern ins Verderben führt. Im zweiten Fall verpflichtet es nur entsprechend der *gravitas materiae*⁵¹. Dasselbe gilt für den Fall, dass jemand gelobt, alles auch im Einzelnen zu halten, was in der Regel steht⁵². Ein Verächter der Regel und der rein regularen Observanzen, die von Weltleuten nicht gefordert werden, ist deshalb nicht schon, wer diese häufig übertritt, sondern nur wer dies „ausu temerario“, nicht aus Schwachheit, tut⁵³.

Eine in der Zeit der nachtridentinischen Ordensreformen höchst brisante Frage ist, ob ein Religiöse seinem Abt zum Gehorsam „secundum

⁴⁹ CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) n. 1899f. (546); n. 1952 (555).

⁵⁰ Ebd. n. 89 (S. 31); n. 1902 (S. 546).

⁵¹ Ebd. a. 4 (S. 32); n. 1903 (S. 546); zu den Qualitäten der Gesetze ebd. d. 5 (S. 22f.) zur mathematischen, absoluten und relativen Bestimmung der *gravitas materiae* vgl. ebd. d. 4 (S. 19-22).

⁵² Ebd. a. 5 (S. 32f.); n. 1904 (S. 546).

⁵³ Ebd. a. 6 (S. 33f.); n. 1905 (S. 546).

Regulam, ad literam & in rigore sumptam“⁵⁴ oder nur entsprechend den derzeit herrschenden Gewohnheiten des eigenen Hauses verpflichtet ist. Die wörtliche Regelauslegung und der *rigor antiquus* sind ja die Hauptmotive der neuen Observanzbewegungen und ggf. auch für Übertritte in ein reformiertes Haus⁵⁵. Für Lairuelz ist hier Gelegenheit, nicht nur die Grundlinien seiner Reform und deren Praxis aufzuzeigen, sondern auch die schwere Sündhaftigkeit der Vernachlässigung der Disziplin und Reform durch die Prälaten und die positive Verpflichtung des Religiösen darzulegen, eine Reform grundsätzlich zu akzeptieren⁵⁶. Während die Annahmepflicht einer Reform „sub vita communi“ außer Frage steht, ist eine Verpflichtung auf eine Reform „sub antiquo rigore“ strittig. Nach Lairuelz muss mit der *sententia communis* ein Religiöser eine „honestā, legitima et rationabilis reformatio [...] circa essentialia & essentialibus necessario annexa“ akzeptieren, nicht dagegen „secundum antiquum rigorem & Regulae perfectionem“. Es genügt also, wenn sich der Religiöse einer Reform unterwirft, die dem Regelgebrauch entspricht, wie er derzeit gelebt wird oder bei seiner Profess gegolten hat. Er befindet sich aber so lange im Zustand der Verdammnis, wie er in einem „Monasterium difformatum“ sich reformresistent verhält⁵⁷. Alles hängt also ab von der Bestimmung der „legitima, honesta & rationabilis reformatio“. Sie bezieht sich auf die „essentialia & substantialia, vel essentialibus necessario annexa“ und muss darüber hinaus von einem rechtmäßigen Prälaten angeordnet (*legitima*), zu einem ehrenhaften Leben im Prämonstratenserorden notwendig und hinreichend (*honestā*) und auf die wesentlichen Charakteristika bzw. die Lebensweise der anerkannten Ordensautoritäten („apud probos Ordinis nostri Canonicos“) beschränkt

⁵⁴ Ebd. d. 48 (S. 149-155). — Zur Brisanz vgl. Ludger HORSTKÖTTER, *Zum inneren Leben in einigen Prämonstratenser-Klöstern des nördlichen Rheinlands zwischen 1450 und 1500*, in: Irene CRUSIUS / Helmut FLACHENECKER (Hg.), *Studien zum Prämonstratenserorden* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 185; Studien zur Germania Sacra, Bd. 25), Göttingen 2003, S. 463-515; Ulrich G. LEINSLE, *Die Ordensreform des 17. Jahrhunderts im Alltag einer schwäbischen Reichsabtei*. Die Consuetudines Minoraugiensis, in: *AnPraem* 72 (1996), S. 200-234.

⁵⁵ Vgl. auch Johannes MEIER, *Von den spätmittelalterlichen Reforminitiativen zur tridentinischen Erneuerung: Der Prämonstratenserorden im Zeitalter der Reformation*, in: Helmut FLACHENECKER / Wolfgang WEIB (Hg.), *Oberzell — Vom Prämonstratenserstift (bis 1803) zum Mutterhaus der Kongregation der Dienerinnen der heiligen Kindheit Jesu* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, Bd. 62), Würzburg 2006, S. 357-370.

⁵⁶ LAIRUELZ, *Optica* (wie Anm. 2) Praeludia post., spec. 11-19 (S. 86-129).

⁵⁷ Ebd. spec. 13 (92-97).

sein (*rationabilis*)⁵⁸. Was sich hinter den „*essentialia & substantialia*“ bei Lairuelz verbirgt, ist aber sehr umfassend und betrifft keineswegs nur die bekannten sonst meist so genannten *tria substantialia* (die Gelübde von Armut, Keuschheit, Gehorsam), die er als *essentialia* fasst. Zu den *substantialia* gehört dagegen alles, was für den Prämonstratenserorden in seiner Unterscheidung von den anderen Orden existenznotwendig ist, soweit es in der Professformel eingeschlossen ist, z.B. *conversio morum* und *vita communis*. Die *annexa* schließlich sind als notwendig für die Einhaltung der Gelübde ausgewiesen. So gehört z.B. die Vermeidung von Müßiggang und Trunkenheit zur Keuschheit. Zu den *substantialia* rechnet Lairuelz auch gemeinsame Nahrung und Kleidung, sowie alles, was dazu und zur Einhaltung der Gelübde gehört, ebenso die Augustinus-Regel, „*prout apud nos est compilata*“, also in der im Orden geltenden Fassung, aber auch Fasten bzw. Abstinenz im Advent, in der Septuagesima, am Mittwoch und Freitag, das einheitliche Ordenskleid, wenigstens mit Probabilität auch die tägliche Verrichtung des kanonischen Offiziums und des Marianums⁵⁹. Damit ist, wie in den Reformkapiteln und Visitationen Lairuelz' deutlich wird⁶⁰, das Anwendungsfeld einer Ordensreform weit über die bloßen Gelübde hinaus auf eine Vielzahl von Verpflichtungen ausgeweitet.

Die Reformverpflichtung erkennt auch Caramuel an, schränkt deren Notwendigkeit aber gegenüber Lairuelz deutlich ein. Grundsätzlich kann sich auch nach Caramuel glücklich schätzen, wer in einem Kloster mit wörtlicher Regelauslegung lebt. In einem „*monasterium relaxatum*“ ist zu prüfen, ob die *tria substantialia* noch eingehalten werden. Andernfalls handelt es sich um eine „*communitas irreligiosa*“. Wer in einem solchen Haus mit klarer Intention Profess macht, ist trotzdem an die *tria substantialia* gebunden. Wer in einem „*monasterium irregulare*“, in dem sich verschiedene Missstände gegen die Regel eingeschlichen haben, Profess macht, ist gehalten, sich einer Reform zu unterwerfen und den entsprechenden Anordnungen des Prälaten Folge zu leisten. In einem „*monasterium bene ordinatum*“ schließlich kann der Abt jede regelgemäße Observanz moralisch verpflichtend vorschreiben, aber nicht Gebräuche, die durch rechtmäßige Dispens außer Übung gekommen sind, wieder einführen. Das Dispensrecht des Oberen im Einzelfall ist

⁵⁸ Ebd. spec. 14 (97f.).

⁵⁹ Ebd. spec. 15 (99-105).

⁶⁰ Vgl. Ulrich G. LEINSLE (Hg.): *Das Relictum Visitationis Servatius de Lairuelz' für die Abtei Windberg*, 1614, in: *AnPraem* 79 (2003), S. 161-178.

davon unberührt. Wenn durch Anordnung der Oberen oder lange Gewohnheit eine Observanz außer Übung geraten ist, haben die Religiösen kein Recht, beim Abt deren Wiedereinführung zu fordern, solange ansonsten ein geregeltes Ordensleben „in sobrietate, pietate, iustitia & bono ordine“ geführt wird⁶¹.

3. Die Gehorsamspflicht gegenüber den Oberen

Wenn die Ordensregel wie bei Caramuel als solche nicht moralisch verpflichtend ist, kommt der Gehorsamspflicht gegenüber den rechtmäßigen Oberen eine zentrale Stellung zu. Deren Behandlung ist bei beiden Autoren nach den theologischen Grundlegungen weitgehend kasuistisch, bei Caramuel in einzelnen *Resolutiones*, die hier nur in den Grundzügen dargestellt werden können. In den Grundlagen der Argumentation ist Lairuelz entsprechend seiner Auffassung allerdings oft präziser als Caramuel. Vorschriften können nach diesem grundsätzlich um ihrer selbst willen oder um weiterer Ziele willen erlassen werden⁶². Der Gehorsam erstreckt sich demnach auf alles, worüber der Obere als solcher Befehlsgewalt hat, also auf alles, was Gelübde, Regel und Statuten explizit oder implizit beinhalten⁶³. Damit einem Befehl billigerweise gehorcht werden kann, müssen für Caramuel folgende Bedingungen erfüllt sein: 1. er muss vom rechtmäßigen Abt ergangen sein; denn der Prior und Subprior sind nur *in foro externo* zuständig; 2. er muss von Sachen handeln, die in der Regel enthalten sind oder dazu dienen. In Sachen, die in der Regel enthalten sind, wie sie von der Kommunität ausgelegt wird, bedarf der Befehl nicht der Akzeption durch die Untergebenen. In Sachen allerdings, die nur „in summo rigore Regulae“ gegen den herkömmlichen Usus (nicht *abusus*) enthalten sind, und in solchen, die nur mittelbar auf die Regel rückführbar, aber nicht in ihr enthalten

⁶¹ CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) d. 48 a. 1 (S. 149-152); zur Bestimmung des „monasterium bene ordinatum“ als „difficultas politico-Christiana“ ebd. a. 2 (S. 152-154).

⁶² Ebd. d. 50 De rebus quae praecipuntur propter se (20 resolutiones) (S. 165-169); d. 51 De rebus praeceptis non propter se, sed propter aliud (7 resolutiones) (S. 169-171); d. 52 Observationes variae, ex quibus pendet penitior hujus voti expositio (15 resolutiones) (S. 171-177).

⁶³ LAIRUELZ, *Optica* (wie Anm. 2) Comm. spec. 13 (S. 185): Vnde cum certum sit Praelatum esse Superiorem in eis quae sunt votorum, Regulae et Statutorum siue explicite siue implicite, sequitur nos Superiori in iisdem obtemperare debere.

sind, bedarf der Befehl der Akzeption durch die Untergebenen, zumindest durch deren Mehrheit⁶⁴.

Für Lairuelz sündigt ein Ordensmann schwer gegen den Gehorsam, 1. sooft er etwas unterlässt, was Regel oder Statuten als Vorschrift explizit oder implizit vorlegen; 2. wenn er das nicht tut, was ihm der Prälat mit Verweis auf Gelübde, Regel und Statuten unter Todsünde auferlegt; 3. wenn er dem Prälaten in Dingen nicht gehorcht, ohne welche die *vita Regularis* nicht bestehen oder die klösterliche Disziplin nicht befolgt werden kann; 4. wenn er innerlich ein Vollkommenheitsstreben ausschließt (siehe unten 6.); 5. wenn er eine vom Oberen verhängte, der Regel, den Statuten und der *recta ratio* entsprechende Strafe nicht annimmt⁶⁵. Dagegen muss der Gehorsam verweigert werden, wenn der Prälat etwas befiehlt, was (auch nur leicht) sündhaft ist, zur totalen Verwirrung des Klosters oder zu Ärgernis führt, falls der Religiöse sich dieser Folgen gewiss ist; ebenso, wenn ein niedrigerer Oberer etwas befiehlt gegen die Vorschrift des höheren. Befiehlt der Obere etwas gänzlich Unnützes, z.B. einen Span aufzuheben, ist man nicht verpflichtet. Doch empfiehlt Lairuelz zur Übung der Demut und Abtötung hier zu gehorchen⁶⁶.

Für Caramuel, dem die Denkform 'mortificatio' fremd ist, ist es einfacher: Einer Vorschrift, die klar gegen die Regel verstößt, ist nicht zu folgen, wobei unter 'regula' jene verstanden wird, die legitimer Weise in der Gemeinschaft angenommen ist, also nicht unbedingt in wörtlicher Auslegung und nach dem *rigor* von Kommentatoren, sondern „secundum communitatum bonos mores ab ordine et ecclesia approbatos“⁶⁷. Befiehlt der Obere etwas Gutes außerhalb der Regel, ist der Mönch gleichfalls nicht zum Gehorsam verpflichtet, da der Gehorsam „secundum regulam“ gelobt wurde. Nur im Fall eines solchen Befehls ist er moralisch gebunden, nicht dagegen, wie Lairuelz ausführt, z.B. beim Befehl barfuß zu gehen, weil dies nicht in der Regel enthalten ist. Dabei darf der Untergebene nach Caramuel streng nach dem Wortlaut des Befehls vorgehen. Befiehlt z.B. der Obere, das Offizium im Chor zu rezitieren, ist man dazu unter Todsünde verpflichtet, abgesehen von kleinen Auslassungen. Ein Priester ist zum Offizium ggf. doppelt verpflichtet, kraft des

⁶⁴ CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 2) n. 738-748 (S. 172-174). — LANDTMETER, *Comm. brevis* (wie Anm. 4) c. 6 n. 2 (S. 61) weitet dagegen den Gehorsam aus auf „illa, quae quocumque modo ad Regulam reducuntur“.

⁶⁵ LAIRUELZ, *Optica* (wie Anm. 2) Comm. spec. 14 (186-188).

⁶⁶ Ebd. Comm. spec. 15 (189f.).

⁶⁷ CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) n. 695-699 (S. 165f.).

Gehorsams und des Priestertums. Befiehlt dagegen der Abt einem Mönch nur, in den Chor zu gehen, ist dieser nicht zum Singen verpflichtet, wenn das nicht ausdrücklich befohlen wurde. Denn wer im Chor nicht singt, soll wenigstens körperlich anwesend sein⁶⁸. Befiehlt aber z.B. der Abt, die Horen mit Andacht zu singen, schreibt er nach Lairuelz zugleich die innere Aufmerksamkeit vor (siehe auch unten 5.). Allerdings fallen rein innere Akte (z.B. auch eine *opinio* über die Zahl der Sterne zu glauben — nach Galileis Entdeckungen ein durchaus realer Casus), nicht unter den Gehorsam, also auch nicht eine innere Aufmerksamkeit⁶⁹. Vorschriften, die um anderer Ziele willen erlassen werden, sind von diesen her zu beurteilen. So kann zur Befolgung der Regel nichts verordnet werden, was dieser widerspricht; dagegen können sehr wohl Maßnahmen getroffen werden, die nicht in dieser vorgesehen sind (z.B. das Verbot, gewisse Häuser zu besuchen), aber der Regelbefolgung dienen. Diese verpflichten dann moralisch. Der Abt muss dabei den Zweck nicht ausdrücklich nennen⁷⁰.

Die in der Zeit des beginnenden Absolutismus virulente Frage, ob der Abt an seine eigenen Gesetze gebunden ist, beantwortet Caramuel mit einer Unterscheidung der Gesetze nach ihrem Geltungsbereich (*communia, particularia*). Fällt der Abt als Professe, Priester etc. unter den entsprechenden Personenkreis, für den die Gesetze gelten, ist er an sie gebunden, kann aber ggf. ebenso wie andere auch sich selbst dispensieren. Die allgemeine Regel „*legislator tenetur suis legibus*“ ist aber zu distinguieren: Sie gilt nicht von Gesetzgebern, die Gesetze geben, die in keiner Weise der Akzeption bedürfen, sondern nur der Stellung des Gesetzgebers als ihres absoluten Herren dienen. Auch eine geringe Verpflichtung mit Rücksicht auf die *uniformitas* lehnt Caramuel hier ab, da das erste Ziel solcher Gesetze nicht das öffentliche Wohl, sondern die „*suprema Legislatoris libertas*“ ist, der Gesetze für Menschen gibt, die er auch töten könnte, z.B. Sklaven. Zwischen Sklaven und Herren darf es aber keine *uniformitas* geben. Ein Gesetzgeber dagegen, der von der Gemeinschaft abhängt, kann zwar Gesetze vorlegen, aber niemanden dazu verpflichten; vielmehr muss dann das ganze *corpus* (*caput et membra*) „*per modum unius hominis mystici*“ diese Gesetze für alle bindend erklären (z.B. durch kollegialen Akt, Kapitelsbeschluss). In diesem Fall ist auch der Gesetzgeber daran gebunden; denn formal handelt es sich jetzt um ein Gesetz der Gemeinschaft, das nicht ohne diese außer

⁶⁸ Ebd. n. 700-710 (S. 166f.); LAIRUELZ, *Optica* (wie Anm. 2) Comm. spec. 16 instr. 4 (S. 192).

⁶⁹ LAIRUELZ, *Optica* (wie Anm. 2) Comm. spec. 3 (S. 191f.).

⁷⁰ CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) n. 719-730 (S. 169-171).

Kraft gesetzt werden kann. Weil aber die Gemeinschaft das Dispensrecht auf das Haupt übertragen hat, kann der Abt aus gegebenem Grunde ebenso wie andere sich selbst dispensieren. Da es aber in den Ordensgemeinschaften ganz wenige solcher Gesetze gibt, trifft der erste Fall zu: Der Prälat ist zumeist an seine eigenen Gesetze nicht gebunden⁷¹. Der Weg zum absolutistischen Regime der Prälaten scheint also gebahnt. Andererseits lehnt Caramuel eine Verpflichtung der „tumultuaria & praecipitancia Abbatum mandata, qui animosè & calidè (ne tyrannicè & callidè dicam) subditos suos gubernant“, klar ab, da die gesamte Befehlsgewalt gemäß der Regel den Äbten nur aus der freiwilligen Profess der Untergebenen erwächst. Ein Abt aber, der in Wahnsinn oder Schwachsinn verfällt, kann seine Untergebenen ebenso wenig verpflichten wie Befehle, die unmittelbar aus einem unkontrollierten Affekt („impetu per se primo“) heraus gegeben werden⁷².

Ein angesichts des Gnadenstreites besonders vertracktes Problem wird als „casus difficillimus“ in einer eigenen Disputation eingeführt: Ein Abt gibt im Fall einer *materia gravis*, die in der Regel explizit enthalten ist, folgenden Befehl: „Ich befehle dir, dies zu tun, sooft du von Gott eine wirk-same Gnadenhilfe (*auxilium efficax*) zur Ausführung erhältst“⁷³. Ist dieser Befehl bindend? Nach Meinung eines nicht genannten Gegners handelt es sich hier nicht mehr um eine freie Handlung, die folglich auch nicht befohlen werden kann. Wenn nämlich (1) Gott das *auxilium efficax* gibt, sei der Akt des Menschen nicht mehr frei, sondern notwendig. Ein solcher Befehl wäre also so unsinnig wie einem individuellen Menschen zu befehlen, einen Geist zu haben, einen Willen zu haben, einen Raum einzunehmen, sich an einem Ort zu befinden, was alles notwendig mit dem Menschsein verbunden ist. Außerdem wäre (2) die Übertretung eines solchen Gebots keine Sünde; von ihm ist (3) auch keine Dispens möglich. Mit gleichem Recht könnte der Abt ferner (4) sagen: „Ich befehle dir zu tun, was in der Regel steht, sooft du das *auxilium sufficiens* dazu hast“, bzw. „das zu unterlassen, sooft du dazu die physische und wirksame *praedeterminatio* hast“. Dadurch würden nur die Sündenfallen vermehrt. Dann könnte schließlich (5) auch jemand geloben, etwas zu tun, sooft er die entsprechenden Gnadenhilfen bekommt. Dies ist aber nicht möglich, weil das Versprechen nur auf praktisch Mögliches, nicht generell auf alles Zukünftige geht. So kann ich nicht versprechen, dass morgen die Sonne wieder aufgehen wird⁷⁴.

⁷¹ Ebd. n. 754f-h (S. 175f.).

⁷² Ebd. n. 760b (S. 177).

⁷³ Ebd. d. 54 (S. 178-180).

⁷⁴ Ebd. n. 767-772 (S. 178f.).

Caramuel hält einen entsprechenden Befehl dennoch für möglich und bindend, da er alle Bedingungen eines moralisch verpflichtenden Befehls aufweist: Autorität des Befehlenden, rechtmäßige und vertretbare Sache, Freiheit beim Gehorchenden. Diese ist im Unterschied zur ersten Meinung durch das *auxilium efficax* gerade nicht aufgehoben, da es andernfalls überhaupt kein verdienstliches Handeln mehr gäbe. Die Argumente des Gegners können entkräftet werden. Denn (1) die *praedeterminatio physica*, wie sie Caramuel hier in der gemäßigten Form von Salamanca zugrundelegt, hebt die Freiheit gerade nicht auf, sondern führt nur unfehlbar zur Handlung (*praedeterminatio infallibilitatis*)⁷⁵. Die Möglichkeit der Übertretung (2) ist ferner keine Bedingung für den Gesetzescharakter. Von einem solchen Befehl ist zudem (3) auch Dispens möglich, da der Untergebene die Ausführung auch bei gegebenem *auxilium efficax* physisch unterlassen kann. Die Ausweitung auf alles, was in der Regel oder im Dekalog steht (4), könnte von Seiten Gottes durchaus erfolgen, selbst wenn Gott — *per impossibile* — heute beschlösse, in Hinkunft niemanden mehr ein *auxilium efficax* zu geben. Von Seiten des Prälaten ist ein solcher Befehl in jedem Fall verderblich. Das in Frage stehende Gebot ist aber davon nicht berührt; denn dieses ist durchaus nützlich. Die entsprechenden Gelübde (5) wären nach Caramuel durchaus gültig, da bereits zum Versprechen ein *auxilium efficax* gegeben sein muss⁷⁶.

Eine Schwierigkeit ergibt sich freilich noch aus der Tatsache, dass der Mensch ja nicht weiß, ob er das *auxilium efficax* besitzt. Nach Caramuel ist allerdings eine aposteriorische Erkenntnis möglich: Wenn die Handlung wirklich ausgeführt wird, ist das *auxilium efficax* und die *praedeterminatio* gegeben. Dies ist aber eben erst *a posteriori* erkennbar, während Bedingung und Verpflichtung vorgängig sind. Zur Lösung greift Caramuel deutlich auf Suárez' Unterscheidung zwischen phänomenaler und mathematischer Handlungsdauer zurück, wie sie auch der Prager Philosoph und Theologe Rodrigo de Arriaga SJ (1592-1667) übernimmt⁷⁷. Jeder Akt erfolgt demnach, „si Zenonis verissimam sententiam teneam, secundum quam semper

⁷⁵ Zur an sich molinistischen Haltung Caramuels im Gnadenstreit vgl. ARMOGATHE, *Probabilisme* (wie Anm. 3), S. 36. 39; zur *praedeterminatio infallibilis* vgl. VELARDE LOMBRAÑA, *Juan Caramuel* (wie Anm. 3), S. 41f.

⁷⁶ CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) n. 773-778 (179f.).

⁷⁷ Vgl. Rodrigo de ARRIAGA, *Cursus philosophicus*, (1^{te} Antwerpen 1632) Paris 1637, de anima d. 9 s. 5 (S. 708f.); DERS., *Disputationes theologicae in Primam Secundae D. Thomae*, Antwerpen 1644, d. 40 s. 3 subs. 1 (III, S. 455f.); vgl. Francisco SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae* d. 44 s. 12, in: DERS., *Opera omnia*, Paris 1856-1878, Bd. 26, S. 716-723.

philosophor“, sukzessiv in einer ununterbrochenen Folge von Zeitpunkten, in deren erstem das *auxilium efficax* gegeben ist, im zweiten der erste Moment der Ausführung, im dritten die Erkenntnis der Gnadenhilfe folgt und im vierten die Handlung selbst als ausgeführt erkannt wird. Deshalb kann der Obere auch niemandem befehlen etwas zu tun, falls der Befehlsempfänger nur das *auxilium sufficiens*, aber nicht *efficax*, hat. Ob man dieses besitzt, kann man nämlich nicht einmal *a posteriori* wissen. Denn das Ausbleiben einer Handlung kann ebenso gut andere Gründe haben als das bloße *auxilium sufficiens*, das eben nicht wirksam wird⁷⁸.

4. Implikationen des Armutsgelübdes

Zentral in der Ordensreform Lairuelz' ist die Abschaffung des Privateigentums, des Pfründenwesens, der Pitanzen und eine strikte Einhaltung des Armutsgelübdes⁷⁹. Dementsprechend ausführlich sind auch seine Darlegungen in der *Optica* zu diesem Thema⁸⁰. Es genügt hier, die Konvergenz- und Differenzpunkte zu Caramuel aufzuzeigen. Dieser verweist im Kommentar zur Augustinus-Regel nur auf die einschlägigen kasuistischen Disputationen zur Benediktus-Regel⁸¹.

Für Lairuelz verpflichtet das Armutsgelübde, entsprechend seiner moralischen Regelverpflichtung, den Religiösen, jedes Recht auf Geldmittel weder erwerben noch haben zu wollen, und führt zur Unfähigkeit von Erwerb und Eigentum⁸². Darüber hinaus ist er aber auch entsprechend der

⁷⁸ CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) n. 779-785 (S. 180); zur Folge der zenonischen Auffassung für die Frage der Gleichzeitigkeit von Gnade und Sünde vgl. ARMOGATHE, *Probabilisme* (wie Anm. 3), S. 37.

⁷⁹ Vgl. DELCAMBRE, *Lairuelz* (wie Anm. 2), S. 54-76; LEINSLE, *Ordensreform* (wie Anm. 54), S. 206-208.

⁸⁰ LAIRUELZ, *Optica* (wie Anm. 2) Comm. spec. 41-52 (279-363).

⁸¹ CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) n. 1906-1910 (S. 546f.); vgl. ebd. d. 57 Vtrum Benedictini habeant rerum dominium in communi (S. 186-191); d. 58 De Bulla Clementis VIII. circa Religiosam paupertatem (S. 191f.); d. 59 Utrum singuli Monachi sint Domini capaces (S. 192-198); d. 50 De munerum largitione et receptione (S. 199-202); d. 61 De oculis Religiosorum (S. 203f.); d. 62 Vtrum, qui paulatim modica acceperit, tandem peccaverit mortaliter (S. 204-208); d. 63 Contra Paupertatis votum materia magna, quae? quando? (S. 208-211); d. 64 De licentia Praelati requisita (S. 211f.); d. 65 De Religiosis inter se (S. 213).

⁸² LAIRUELZ, *Optica* (wie Anm. 2) Comm. spec. 19 instr. 3 (S. 280f.): Paupertatis Monasticae Professio obligat Religiosum ad nolendum quaerere, nec habere ullum ius pecuniarum, & inducit incapacitatem & inhabilitatem habendi. — Mit Berufung auf Navar-
rus und eine Vielzahl von Autoren, u.a. Gregor de Valencia und Azor.

Augustinus-Regel („Et non dicatis aliquid proprium“; Praec. I, 3)⁸³ nicht verpflichtet, auf das Wort ‘mein’ zu verzichten und statt dessen z.B. ‘unser Kleid’ zu sagen. Wenn er aber durch ‘mein’ ein Eigentumsrecht (*dominium*) und einen unabhängigen Besitz ausdrücken will, sagt er die Unwahrheit. Zumindest die Körperteile und Krankheiten sind allerdings sein ausschließliches Eigentum und können z.B. nicht als ‘nostra manus’, ‘nostra febris’ angesprochen werden⁸⁴.

Caramuel legt besonderen Nachdruck auf den Schutz des geistigen Eigentums im Kloster. Deshalb ist der Religiöse wirklich Eigentümer seiner Manuskripte; er kann sie also auch mitnehmen, wenn er in einen anderen Orden übertritt, ohne Abschriften davon im Kloster hinterlassen zu müssen. Das betrifft aber nur indirekt die Handschriften als Bücher, direkt dagegen die Autorenrechte an ihnen, „prout continent ideas interni hominis“, ebenso wie das Bild geistiges Eigentum des Künstlers, nicht des porträtierten Herrschers ist. Der Mönch kann deshalb entsprechend der Bulle *Religiosae congregationes* Clemens’ VIII. seine Handschriften auch verkaufen. Das Eigentumsrecht an Tinte und Papier aber ist nur ein indirektes, da die Manuskripte ohne diese nicht subsistieren können⁸⁵. Als evident sieht daher Caramuel auch das *dominium* des Lehrers an den Klosterschülern als solchen an. Denn sie sind nicht Schüler des Konvents oder des Abtes, sondern ausschließlich des Lektors und stehen in derselben Beziehung zu ihm wie der Sohn zum Vater, die Wirkung zur Ursache. Der Grundsatz, dass der Religiöse alles, was er erwirbt, für das Kloster erwirbt, gilt hier nicht, da er nur von Hausrat und ähnlichem handelt, und z.B. nicht von Kopfschmerzen, die sich ein Religiöser zuzieht. Deshalb kann ein Abt nicht grundlos die Manuskripte eines Religiösen verbrennen lassen oder unter anderem Namen herausgeben. Anders verhält es sich, wenn die Publikation der entsprechenden Schriften zu Schaden für das Kloster oder zu Ärger Anlass gibt. Aber

⁸³ Vgl. auch LANDTMETER, *Comm. brevis* (wie Anm. 4) c. 1 n. 7 (S. 19): *Proprium in verbis Regulae citatis vocatur, id quo quis utitur nutu suo, independenter a voluntate Superioris. Ac proinde violat votum paupertatis qui aliquid retinet, celat, accipit, consumit, deteriorat, sine legitimo Superioris consensu, tacito vel expresse.*

⁸⁴ LAIRUELZ, *Optica* (wie Anm. 2) *Comm. spec.* 19 instr. 4-7 (S. 281-283).

⁸⁵ CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) n. 831-838 (S. 192f.). Bulle Clemens’ VIII. v. 19. Juni 1594, in: *Magnum Bullarium Romanum* V, 2, Rom 1751, ND Graz 1965, S. 31-35. Transferierung von Handschriften z.B. bei der Nachschrift der Logikvorlesung Norbert Bratiz’ in Schlägl durch den Strahover Chorherren Franziskus Franz 1638/39, jetzt Strahovská knihovna DB VI 17; vgl. Ulrich G. LEINSLER, *Die Logikvorlesung Norbert Bratiz’ am Schlägler Hausstudium (1638/39) in einer Strahover Handschrift*, in: *Bibliotheca Strahoviensis* 4/5 (2001), S. 171-190.

ebenso kann der Abt eingreifen, wenn die Schriften dem Autor selbst schaden, z.B. zu intellektuellem Hochmut führen („scientia inflat“; 1 Kor 8, 1). Die Publikation unter Pseudonym ist aber erlaubt, was u.a. an Christoph Scheiners Werk über die Sonnenflecken belegt wird, ebenso unter dem Namen der Kommunität; dies ist zudem ein Zeichen von Demut, wie an den *Cursus* der *Complutenses* und *Salmanticenses* gezeigt wird⁸⁶. Bei Kunstwerken ist zu unterscheiden, ob sie von Konversen im Auftrag des Klosters hergestellt oder von Chormönchen freiwillig in ihrer Freizeit geschaffen wurden. Im ersten Fall gehören sie sicher dem Kloster, wie sich syllogistisch ableiten lässt, im zweiten gehören sie dem Künstler, nicht der Kommunität, wie sich wieder syllogistisch beweisen lässt. Dasselbe gilt von Kunstwerken, die ein Laienbruder an Feiertagen schafft⁸⁷.

Der Mönch ist aber auch wirklich Eigentümer seiner leiblichen Kinder; durch die Profess verliert er aber alle zivilrechtlichen Befugnisse über sie. Er bleibt aber nach natürlichem, nicht staatlichem Recht auch Eigentümer von nach der Profess gezeugten illegitimen Kindern, da die Profess naturrechtliche Bindungen nicht aufhebt⁸⁸. Vor allem ist der Mönch Herr seiner natürlichen und inneren Handlungen, über die der Prälat, der nur ein *regimen politicum* hat, nicht verfügen kann, weder unter dem Rechtstitel der Armut noch des Gehorsams. In äußeren Akten dagegen untersteht er dem Abt nur kraft des Gehorsams, nicht aber der Armut, bleibt also diesbezüglich ihr Herr⁸⁹. Da der Religiöse über in einem einzigen Akt verzehrbare Dinge wirkliches Eigentumsrecht erwirbt, kann er z.B. seine Essensration oder Pitanz einem Armen geben, allerdings nicht gegen ausdrücklichen Befehl des Abtes⁹⁰.

⁸⁶ CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) n. 839-845 (S. 193f.); [Christoph Scheiner = Apelles latens post tabulam], *De maculis solaribus et stellis circa Iovem errantibus accuratior disquisitio*, Augsburg 1612; *Cursus artium* [...] *per Collegium Complutense S. Cyrilli*, 4 Bde., Alcalá — Madrid 1624-1628; *Cursus theologicus Salmanticensis*, Salamanca 1631-1704.

⁸⁷ CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) n. 859-870 (S. 196f.); n. 860 (S. 196): *Artefactum est Artificis. Atqui Artifex, quā talis, est Monasterij. Ergo Artefactum est Monasterij. Quia si ignis est Petri; ejus erit & splendor.* — n. 861 (ebd.): *Artefactum quā tale pertinet ad Artificem ut effectus ad causam; Atqui Monachus Artifex, quā Artifex non pertinet ad communitatem. Ergo neque illud artefactum.*

⁸⁸ Ebd. n. 849-851 (S. 194f.).

⁸⁹ Ebd. n. 852-858 (S. 195f.).

⁹⁰ Ebd. n. 871-874 (S. 197f.); gestützt auf das im Armutsstreit ergangene Extravagans Johannes' XXII. *Ad conditorem*: Extrav. Joan. 14, 3 (*Corpus Iuris Canonici*, ed. Aemilius FRIEDBERG, ND Graz 1959, Bd. 2, Sp. 1226).

Im Rahmen des Eigentumsrechts legt Lairuelz die Rolle des Abtes in der Güterverwaltung mit einer langen Liste von *Instructiones* dar, insbesondere von Fällen, in denen der Abt Proprietarier wird⁹¹. Hier ist er auch mit Caramuel im Grunde einig: Der Abt ist nicht Eigentümer (Dominus) des Klostergutes, sondern „merus dispensator, & communitatis absolutus œconomus“. Das wissen alle Äbte; doch manche tun so, als wüssten sie es nicht⁹². In den einzelnen Folgen des Armutsgelübdes ergeben sich aber durchaus verschiedene Meinungen.

Nach Lairuelz ist ein einfacher Religiöse bereits Proprietarier, wenn er Klostergut — auch zu Speis und Trank — in einer Menge entwendet, die bei Weltleuten für eine schwere Sünde des Diebstahls hinreicht; ebenso, wenn er Gut der Gemeinschaft oder Sachen des Prälaten oder eines Offizialen zum eigenen Gebrauch verwendet⁹³. Für Caramuel dagegen bricht nach Suárez das Armutsgelübde nicht, wer von den üblichen Speisen etwas, auch wiederholt, abzweigt, sei es zum eigenen Gebrauch oder für einen Mitbruder; denn das heimliche Essen verstößt bestenfalls gegen den Willen des Prälaten, nicht gegen die Armut. Außerdem ist der körperlichen Konstitution Rechnung zu tragen. Die Quantität tut hier nach Diana nichts zur Sache. Dass hier eine Verletzung des Armutsgelübdes vorliege, hat keine Probabilität für sich, „cum licita sint quae fuerint probabilia“⁹⁴.

Für Lairuelz ist Proprietarier, wer dem Prälaten Bücher, Geld, Gewand oder andere Dinge von größerem Wert verheimlicht⁹⁵. Nach Caramuel ist es dagegen dem Religiösen durchaus erlaubt, ohne Erlaubnis des Abtes Bücher anzunehmen oder zu kaufen, sofern er diese dann offen in seinem Zimmer aufstellt. Dies ist mit Diana u.a. vertretbar, obwohl die gegenständige Sentenz probabler ist. *A fortiori* wäre es deshalb auch erlaubt, Bücher oder Hausrat auf Pfand zu leihen; dies ist aber wegen der daraus erwachsenden Gefahren verboten worden⁹⁶.

⁹¹ LAIRUELZ, *Optica* (wie Anm. 2) Comm. spec. 43 (S. 284-294).

⁹² CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) n. 830 (S. 192).

⁹³ LAIRUELZ, *Optica* (wie Anm. 2) Comm. spec. 44 instr. 2f. (S. 295f.).

⁹⁴ CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) n. 888-893 (S. 201); vgl. Francisco SUAREZ, *De Religione* l. 8 c. 11 n. 629f., in: DERS., *Opera* (wie Anm. 77), Bd. 15, S. 629f.; DIANA, *Resolutiones* (wie Anm. 35) p. 1 tr. 6 de paupertate religiosa, res. 30 (Bd. 1, S. 84); vgl. dagegen den Beschluss den Provinzialkapitels der Bayerischen Zirkarie 1715 (Stiftsarchiv Wilten Lade 7 Lit. T Nr. 2), sess. 4 n. 5: Prohibetur Religiosis severe, ne quidquam de mensae reliquiis, aut secum accipiant, aut sine licentia aliis praebeant; cum eiusmodi dispositio sit actus manifestae proprietatis.

⁹⁵ LAIRUELZ, *Optica* (wie Anm. 2) Comm. spec. 44 instr. 5 (S. 297).

⁹⁶ CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 2) n. 886 (S. 201); vgl. DIANA, *Resolutiones* (wie Anm. 35), tr. 6 res. 26 (Bd. 1, S. 81).

Geschenke können nach beider Ansicht nicht ohne Erlaubnis des Prälaten angenommen und behalten werden. Dies gilt nach Caramuel auch von Messstipendien. Dagegen ist es durchaus erlaubt, wenn Weltleute einem Religiösen Geld zum Gebrauch zur Verfügung stellen, sich aber das Eigentumsrecht daran vorbehalten⁹⁷. Für Lairuelz fallen unter die Armutsverpflichtung auch die in der Regel in einem Satz mit dem unerlaubten Briefverkehr genannten „munuscula“ (Geschenke)⁹⁸, mögen sie auch noch so klein sein. Die Schwere der Sünde richtet sich dabei nach der *quantitas materiae*⁹⁹. Caramuel will hier zwei spätantike Formen des Brief- und Geschenkverkehrs unterscheiden: *litterae* und *eulogia*¹⁰⁰. Letztere sind kleine Angebinde, Freundschaftsgaben oder Geschenke, die auch ohne Begleitschreiben übersandt oder übergeben werden können. Deren Annahme ist in keinem Fall eine schwere Sünde. Von solchen handle Augustinus hier auch nicht (im Gegensatz zur Auslegung bei Ps.-Hugo von St. Viktor¹⁰¹), sondern von größeren Geschenken und dem für Klöster allgemein verderblichen geheimen Briefverkehr¹⁰². Für Caramuel sind auch die in der Praxis der Zeit höchst umstrittenen eigenen Kassen und die Anlage von Depots (*loculi*) für Gelder von Weltleuten durch Ordensleute gestattet, zumal sie die *devotio populi* fördern, allerdings nur wenn sie mit Erlaubnis des Abtes, nicht auf eigene Faust der Religiösen angelegt werden, die Ausgaben daraus ebenso mit Erlaubnis des Abtes erfolgen und ferner jeder Beigeschmack von Wucher und Habgier vermieden wird¹⁰³.

⁹⁷ LAIRUELZ, *Optica* (wie Anm. 2) Comm. spec. 44 instr. 14 (S. 301); CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) n. 881-887 (S. 199f.).

⁹⁸ Vgl. *Regula S. Augustini*, Praeceptum IV, 11 (ed. Luc VERHEIJEN, *La Règle de Saint Augustin*, Bd. 1, Paris 1967, S. 128).

⁹⁹ LAIRUELZ, *Optica* (wie Anm. 2) Comm. spec. 89 (S. 580. 583), bes. instr. 4 (S. 582): Religiōsus nullum munus, quantumvis exiguum, potest dare, vel accipere sine licentia expressa, vel tacita.

¹⁰⁰ Die Berufung auf Hieronymus geht hier aber fehl.

¹⁰¹ Ps. HUGO v. ST. VIKTOR, *Expositio* (wie Anm. 38) c. 7 (PL 176, Sp. 904).

¹⁰² CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) n. 1957-1959 (S. 555f.). Vgl. auch LANDTMETER, *Comm. brevis* (wie Anm. 4) c. 3 n. 46 (S. 45): regulariter non plus quam veniale, tum contra oboedientiam, tum contra paupertatem, quia papyrus, aut alienatur, aut recipitur sine Superioris permissu. Ex mente autem S. Augustini non prohibetur hic receptio litterarum quaelibet, sed suspecta.

¹⁰³ CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) d. 61 (S. 203f.). Diese *Deposita* wurden noch in den 1720-er Jahren von Abt Hermann Vogler von Rot an der Rot (1711-1744) in seinen zur Bayerischen Zirkarie gehörenden Tochterklöstern Steingaden und Wilten im Zug von Visitationen als „abominabilis proprietas“ abgeschafft, aber von den bayerischen Provinzialkapiteln 1728 und 1730 als rechtmäßig bestätigt. Protokolle: Stiftsarchiv Wilten, Lade 7 Lit. Y (1728), Lit. Z (1730).

Lairuelz kennt keine exakte Berechnung der Materie, die für eine schwere Sünde als Proprietarier hinreicht. Dies sollte z.B. in den Provinzialkapiteln der Bayerischen Zirkarie im 17. Jahrhundert zu erheblichen Unsicherheiten führen, zumal das Generalkapitel 1670 lapidar (ohne Angabe des Probabilitätsgrades) erklärt: „standum esse quoad forum conscientiae opinionibus doctorum“¹⁰⁴. Caramuel setzt für die Berechnung von erlaubtem Eigentum die aus der aristotelischen Zahlentheorie und seiner eigenen Metaphysik der *entia moralia* begründete Lehre voraus, dass wiederholte lässliche Sünden keine Todsünden ergeben, sofern sie nicht in einem einzigen Akt gewollt werden. Denn die Einheit der *materia moralis* berechnet sich aus der Einheit des Willensaktes¹⁰⁵. Caramuel, auf seinen Reisen selbst oft das Opfer von Diebstahl und Raub¹⁰⁶, weiß, dass mathematische Größe nicht gleichbedeutend ist mit der faktischen moralischen Wirkung. Deshalb müssen allgemein anerkannte Größen eingeführt werden, die am Schluss auch mit Umrechnungstabellen in andere Währungen angegeben werden. Die absolute Betrachtung (z.B. $1/2$ *regalis* = 2-3 *stupheri* in den Niederlanden als *materia parva*, 4 fl. als *magna*) muss sich aber mit der relativen verbinden, nach der $1/8$ eines Tageseinkommens bereits eine *materia magna* ist, andererseits das, was bei einem einfachen Bürger viel ist, bei einem Fürsten mit einem Jahreseinkommen von 12 000 Dukaten nur als eine Bagatelle erscheint¹⁰⁷. Eine *materia moraliter nulla* dagegen liegt vor, wenn z.B. ein Blatt Papier oder ein Griffel, der auf dem Weg liegt, mitgenommen wird. Ebenso wird aber auch in *materia venerea* nach den Formlatituden die *materia gravis* ab $1/8$ der *delectatio* angesetzt, während eine *materia nulla* vorliegt, wenn diese *moraliter loquendo* nicht spürbar ist. Grundsätzlich gilt für den

¹⁰⁴ *Acta et Decreta Capitulum Generalium Ordinis Praemonstratensis*, Bd. 5, ed. J.B. VALVEKENS / L.C. VAN DYCK, in: *AnPraem* 60 (1984) — 68 (1992) mit eigener Paginierung: Cap. Gen. 1670 sess. 8 n. 27 (S. 277); vgl. Provinzialkapitel der Bay. Zirkarie 1679 (Stiftsarchiv Wilten Lade 7 Lit. M) und 1686 (Stiftsarchiv Wilten Lade 7 Lit. O), dort Reskript des Generalabtes Michael Colbert v. 6. Juni 1686: Quantum ad quantitatem determinandam, quae sufficiat ad proprietatem incurrendam. Responditur res quaelibet quantumvis parva, occulte et cum affectata malitia a Religioso rententa sufficiens est materia proprietatis incurrendae, quae levis vel gravis erit pro levitate vel gravitate materiae.

¹⁰⁵ CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) d. 62 (S. 204-208); n. 908 (S. 205): Numerus non est plures unitates, sed tertium resultans ex pluribus coniunctis unitatibus. — n. 909 (ebd.): Ex realibus venio ad moralia; quia vel haec sunt realia, ut ego credo, vel saltem tunc melius exposita, cum sequuntur principia metaphysica. Dico ergo: Plures materiae parvae morales, non sunt una materia magna moralis, sed plures parvae. — Vgl. auch die *curiosa instantia* n. 926 (S. 207) einer Freude über wiederholte Delektion.

¹⁰⁶ Ebd. n. 932 (S. 202) aufgezählt.

¹⁰⁷ Ebd. n. 932-942 (S. 208f.); Umrechnungen n. 957 (S. 211).

öffentlichen Bereich: Was geringer ist als die kleinste gängige Münze, ist „politice nihil“. Als kleinste *materia parva* erscheint 1/8 von einem 1/8, also 1/64¹⁰⁸. Die Stellung des Mönchs im Kloster ist nun grundsätzlich die eines *filiusfamilias*. Wenn dieser also vom Gut der Gemeinschaft jeweils nur 1 *regalis* oder 5 *stupheri* aneignet, sündigt er nach der relativen Berechnung nur lässlich¹⁰⁹. Der Probabilismus Caramuels zeigt sich deutlich in Bewertung der Erlaubnis des Prälaten zu entsprechenden Geschäften. Diese muss, wo nicht gefordert, nicht ausdrücklich erfolgen. Es genügt vielmehr, wenn sie *probabiliter* erschlossen werden kann (*licentia interpretativa*), wobei viele Rechtstitel für die Vermutung angeführt werden können. Dies ist jedenfalls das beste Heilmittel gegen Skrupel¹¹⁰.

5. Fasten und Abstinenz

Fasten bzw. Abstinenz im Advent, in der Septuagesima, am Mittwoch und Freitag usw. rechnet Lairuelz zu den *substantialia* des prämonstratensischen Ordenslebens¹¹¹. Beim Fasten ist jeweils zu unterscheiden zwischen dem Kirchengebot und der päpstlichen Verordnung bzw. klösterlichen Vorschrift; ggf. ergeben sich daraus doppelte Bindungen, die entsprechend der Schwere verpflichten¹¹². Lairuelz sieht als Adressaten seiner Überlegungen, wie der *Optica* überhaupt, zunächst die Prälaten, die ungerechtfertigt von Fasten und Abstinenz dispensieren oder außer Übung gekommene Fastenobservanzen nicht auf dem Reformweg wieder einführen. Denn ein Prälat, der das Fasten brechen lässt, nimmt den Untergebenen die Waffen gegen sichtbare und unsichtbare Feinde und fällt selbst, sooft seine Untergebenen fallen, ja, er ist schließlich schuld an ihrem geistlichen Tod. Die grundsätzliche Vernachlässigung des Fastens bei sich selbst oder anderen ist Todsünde¹¹³. Zur richtigen Abstinenz verhelfen 1. eine unumstößliche strikte Lebensordnung, die nur aus Geboten der Nächstenliebe verändert wird, 2. nicht an Speis und Trank

¹⁰⁸ Ebd. n. 954-957 (S. 210f.).

¹⁰⁹ Ebd. n. 943-953 (S. 211f.) mit weiteren Berechnungen.

¹¹⁰ Ebd. d. 64 (S. 211f.).

¹¹¹ LAIRUELZ, *Optica* (wie Anm. 2) Praeludia post., spec. 15 (S. 99-105).

¹¹² Ebd. Comm. spec. 62 instr. 2f. (436f.); auch CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) n. 711-714 (S. 167f.); LANDTMETER, *Comm. brevis* (wie Anm. 4) c. 2 n. 17-19 (S. 34).

¹¹³ LAIRUELZ, *Optica* (wie Anm. 2) Comm. spec. 62 instr. 4-12 (S. 437-442); zu den Adressaten der Reform *in capite et membris* vgl. ARDURA, *Prémontrés* (wie Anm. 2), S. 236f.

zu denken oder darüber zu reden, 3. sich nicht um den Geschmack, sondern nur um die Stillung des Hungers zu kümmern, und schließlich 4. hungrig zum Essen zu gehen und ebenso wieder davon aufzustehen¹¹⁴. Die in der Regel vorgesehenen Ausnahmen („quantum valetudo permittit“, Praec. III,1) überlässt Lairuelz praktisch einzig der *charitas* und *discretio* der Oberen¹¹⁵.

Caramuel hat dagegen weit mehr den Untergebenen im Blick. Er hält selbstverständlich an der entsprechenden Fastenverpflichtung von Seiten der Kirche oder des Ordens fest, sieht aber auch die Ausnahmesituationen¹¹⁶. So gilt z.B. die Fastenpflicht nicht mehr für über 60-jährige, auch im Kloster, zumal die Mönche wegen der dauernden Anstrengungen und Nachtwachen mit 60 Jahren ohnehin kaum noch lebensfähig seien. Unvernünftig, gegen die Regel und daher nicht zu befolgen wäre dagegen der Befehl an einen gesunden, kräftigen Mann, am Freitag Fleisch zu essen¹¹⁷. Das Fasten bricht aber nicht, wer zur Milderung des Hungers während des Tages auch wiederholt einen *haustus usualis* in landesüblichen Getränken wie Wein, „in Germania“ Bier, Branntwein („aquam ardentem, quam alii Branntwein nominant“), in Amerika und Spanien auch *Chocolatum* zu sich nimmt¹¹⁸. Dann aber ist es erlaubt, etwas zu essen, damit der Trunk nicht schadet, und das auch wiederholt am Tag, wenn die jeweils verzehrte Menge gering ist (z.B. im Maß von sechs Hostien). Dies führt auf keinen Fall zu einer Todsünde, sondern nur zu einzelnen lässlichen, sofern nicht aktuell der Wille besteht, alle Einzelakte zu vereinigen¹¹⁹. Eine Fastendispens für Theologieprofessoren aber ist dringend erforderlich, denn: „Plus unus Theologiae Professor et periculosius laborat una die quam tota hebdomade faber ferrarius“¹²⁰. Für die Bewertung der geistigen

¹¹⁴ LAIRUELZ, *Optica* (wie Anm. 2) instr. 13 (S. 442).

¹¹⁵ Ebd. spec. 63 (recte) u. Mandatum 38 (S. 443f.).

¹¹⁶ CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) d. 128 n. 1613b (S. 425f.).

¹¹⁷ Ebd. n. 1613b V (S. 425f.); n. 697 (S. 165).

¹¹⁸ Zum Schokoladentrinken in der Frühen Neuzeit vgl. Annerose MENNINGER, *Genuss im kulturellen Wandel*. Tabak, Kaffee und Schokolade in Europa (16.-19. Jahrhundert), Stuttgart 2004.

¹¹⁹ CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) n. 1613b VI-VIII (S. 426f.); n. 916 (S. 206): qui actibus separatis atque independentibus pluries in die jejunii comedit modicam quantitatem, nec habuit actum voluntatis omnia coniungentem, non fecit peccatum mortale, sed plura venialia. — Diese Sentenz wird 1666 in der verkürzenden Fassung verurteilt: „In die ieiunii qui saepius modicum quid comedit, etiamsi notabilem quantitatem in fine comederit, non frangit ieiunium.“ (DH 2049).

¹²⁰ CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) n. 1923 (S. 550): Plus, non quia pluribus horis, sed quia intentius; periculosius, quia manuum labor ad salutis conservationem & recreationem conducit, at mentis labor corpori exitialis est.

Arbeit gilt die Äquivalenz zur Handarbeit, wobei als entschuldigendes Minimum ein *labor A* angenommen wird, der sehr schnell erreicht ist, da geistige Arbeit wesentlich anstrengender ist als körperliche¹²¹.

6. Die Chorpflcht

In direkte Auseinandersetzung mit Lairuelz tritt Caramuel in seinen minutiösen Darlegungen zur Verpflichtung des *Officium Divinum*¹²², die ähnlichen Charakter atmen wie seine Erörterung des Armutsgelübes. Grundsätzlich sind die Mönche nach Caramuel zur gemeinsamen Verrichtung des Offiziums weniger verpflichtet als die Kanoniker; doch auch bei diesen kann, wie bei den Prämonstratensern, hier nur eine *lex poenalis* gegeben sein, die im Gewissen gar nicht verpflichtet. Wenn also Lairuelz und Laurentius Landtmeter hier annehmen, dass gelegentliche Abwesenheit von einzelnen Horen nur eine lässliche Sünde und erst eine gewohnheitsmäßige oder aus Verachtung erwachsende Abwesenheit schwer sündhaft sei, ist ihre Sentenz, wenn auch auf Cajetan gestützt, improbabel. Denn Landtmeter gibt selbst zu, dass die Chorpflcht nur statutarisches Recht ist. Die Statuten des Prämonstratenserordens aber sind, wie in der Promulgation durch Generalabt Pierre Gosset (1613-1635) festgehalten, nicht im Gewissen verpflichtend. Folglich ist auch längere Abwesenheit nicht sündhaft, weil die Chorpflcht als solche gar nicht unter Sünde verbindlich ist. Grundsätzlich sündigt also ein Prämonstratenser ebenso wie ein Mönch nicht einmal lässlich, wenn er unter Vermeidung von Ärgernis und Schande nicht in den Chor geht, weil er dazu nur im *forum externum* gehalten ist¹²³. Die Chorpflcht bindet, ähnlich wie das Gebot der Fortpflanzung Gen 1, 28 nur für Menschheit als ganze, aber nicht für jeden Einzelnen gilt, nur die Gemeinschaft als ganze, nicht

¹²¹ Ebd. n. 1436b (S. 366): *Regula: Considera laborem minimum, qui est sufficiens excusare à jejunio, & quo alius minor à jejunio excusare non potest, hunc vocemus laborem A. His positus dico: Ille, cuius occupationes tam incompatibiles sunt cum lectione Horarum, quam labor A cum jejunio, non tenetur legere.*

¹²² Ebd. I. 10 (S. 301-373); vgl. auch ARMOGATHE, *Probabilisme* (wie Anm. 3), S. 37.

¹²³ CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) d. 100 n. 1317 (S. 308); vgl. LAIRUELZ, *Optica* (wie Anm. 2) Comm. spec. 59 instr. 11 (S. 411); LANDTMETER, *Comm. brevis* (wie Anm. 4) n. 8 (S. 31): *quia tantum habet vim statuti. — Statuta Candidi et Canonici Ordinis Praemonstratensis renovata*, Paris 1632, Promulgation (fol. éiijr): *quod neque nos, nec Capitulum nostrum Generale, intendamus nobis subditos, ad horum Statutorum nostrorum observationem stringere sub obligatione peccati, sed sub obligatione poenae dumtaxat, nisi contemptus, scandalum, vel quid aliud transgressionem vel mortalem vel venialem efficiat.*

das einzelne Mitglied¹²⁴. Die Gemeinschaft als solche ist aber nur in der eigenen Klosterkirche, nicht etwa auf den Wirtschaftshöfen oder in einem der als Refugium erbauten Stadthöfe, in das sie sich geflüchtet hat, zum gemeinsamen Chorgebet verpflichtet. Ebenso ist bei einem gemeinsamen Ausgang die Vesper zuhause zu verrichten¹²⁵. Für die Berechnung der Uhrzeit ist der Fehlerhaftigkeit der Uhren Rechnung zu tragen. Grundsätzlich hat aber jede Uhr die Stellung einer *opinio probabilis*, wenn sie nicht offensichtlich falsch geht, wobei eine Abweichung bis zu einer Viertelstunde üblich sei, wie mit Verweis auf Johannes Kepler ausführlich dargestellt wird¹²⁶. Wer im Chor zu anderen Diensten verpflichtet ist, z.B. zum Musizieren, muss nach Caramuel nicht mitsingen oder mitlesen, sondern soll seine ganze Aufmerksamkeit auf seinen Dienst richten. Ebenso ist davon befreit, wer die zu lesenden Texte vorbereiten muss, auch wenn er vorher genug Zeit dafür gehabt hätte. Gleiches gilt für solche, die weit abseits von den übrigen Mitbrüdern ihren Platz haben¹²⁷. Lairuelz wendet dies auch auf Priester an, die während eines Teiles des Offiziums Beichte hören. Sie müssen dann die entsprechenden Teile nicht nachbeten. Hier ist Caramuel anderer Ansicht, denn Beichte zu hören steht nicht im Dienst des *officium publicum*¹²⁸.

Die Verpflichtung der *Maioristae* bzw. Priester zur privaten Verrichtung des Offiziums ist für Caramuel eine *lex mixta*, die also auch im Gewissen verpflichtet¹²⁹. Unter den hier diskutierten sieben Meinungen hinsichtlich der Schwere der Verpflichtung setzt er sich ausführlich mit Lairuelz auseinander. Nach diesem ist es *certum*, dass ein Inhaber eines befähigten Amtes oder Höherer Weißen schwer sündigt, wenn er die kanonischen Horen unterlässt. Für Lairuelz selbst liegt Todsünde nach der „sententia communior & recentiorum plane omnium“ bzw. der „sententia probabilior“ und „longe tutior“ bereits bei Unterlassung einer der sieben kanonischen Horen vor. Er führt jedoch auch die anderen Sentenzen an, so u.a. dass Kirchengesetze nur dann moralisch verpflichten, wenn

¹²⁴ CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) n. 319b (S. 309-311); dies ist zumindest die „solutio melior & aptior“.

¹²⁵ Ebd. n. 1326 a-g (S. 313f.); zu den Stadthäusern vgl. B.J.P. VAN BAVEL, *Schakels tussen abdij en stad. De stadshoven van de norbertijner abdijen in de Nederlanden* (ca. 1250-1600), in: *AnPraem* 76 (2000), S. 107-132.

¹²⁶ CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 2) n. 1328 (S. 317-320).

¹²⁷ Ebd. n. 1317 (S. 307f.).

¹²⁸ Ebd. n. 1319 (S. 309); LAIRUELZ, *Optica* (wie Anm. 2) Comm. spec. 59 instr. 14 (S. 412).

¹²⁹ CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) d. 102 (S. 320-323).

dies ausdrücklich vermerkt ist¹³⁰. Der Probabilist Caramuel hakt hier ein: Wenn Lairuelz seine Sentenz als probabler hinstellt, ist die gegenteilige wenigstens probabel, zumal sie Lairuelz selbst nicht als improbabel bezeichnet; folglich dürfte man ihr an sich folgen. Wo also nicht ausdrücklich genannt, bestünde demnach keine moralische Verpflichtung. Caramuel selbst wagt es aber nicht, dieser Sentenz in allem zuzustimmen¹³¹. Grundsätzlich probabel, ja als „benignior & conformior antiquis Canonibus“ zu bewerten ist für Lairuelz die Sentenz seines Lehrers Jacobus Gordon SJ (1541-1620), die Unterlassung eines ganzen Tages sei nicht schwer schuldhaft, verglichen mit dem Pensum des ganzen Lebens¹³². Nach Caramuel mangelt bei dieser Meinung allerdings der entscheidende Beweis, ob es wirklich ein Gesetz gibt, das die Verpflichtung zum Offizium nicht für den einzelnen Tag oder eine Woche, sondern im einmaligen Befehlsakt (*per modum unius*) für die ganze Lebenszeit vorschreibt. Dies stellt Caramuel in Abrede¹³³.

Eine klare Differenz der beiden Autoren zeigt sich ferner bei der im Chor bzw. beim Verrichten des Offiziums geschuldeten Aufmerksamkeit. Lairuelz wendet sich sogleich im ersten einschlägigen *speculum* gegen eine nur äußerlich korrekte Verrichtung und eine Delektation an den bloßen Zeremonien und hält all jene, die das Offizium nicht *studiose*, sondern nur *perfunctorie* verrichten, der Ehrverletzung (*iniuria*) gegenüber dem heiligen Ort, den Engel und Heiligen und dem eucharistischen Leib Christi für schuldig¹³⁴. Das Offizium ist vielmehr „studiose & devote“ zu feiern, und zwar unter Todsünde, entsprechend dem Canon *Dolentes* der Dekretalen Gregors IX.¹³⁵ Das Wort ‘studiose’ impliziert dabei die deutliche Aussprache aller Silben; ‘devote’ eine zumindest virtuelle innere Aufmerksamkeit („*attentio interior, saltem virtualis*“)¹³⁶. Gegen die Annahme einer *attentio intrinseca virtualis*, wie sie Lairuelz vertritt, wendet sich Caramuel. Eine innere Aufmerksamkeit kann von der Kirche nicht direkt vorge-

¹³⁰ LAIRUELZ, *Optica* (wie Anm. 2) Comm. spec. 58 instr. 1 (S. 395f.).

¹³¹ CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) n. 1329 (S. 320f.); n. 1338 (S. 323).

¹³² LAIRUELZ, *Optica* (wie Anm. 2) Comm. spec. 58 instr. 1 (S. 395); zu Gordon vgl. Carlos SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bd. 3, Brüssel — Paris 1892, Sp. 1610-1612.

¹³³ CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) n. 1330 (S. 320f.); n. 1338 (S. 323).

¹³⁴ LAIRUELZ, *Optica* (wie Anm. 2) Comm. spec. 57 (S. 386-395).

¹³⁵ c. 9 x 3, 41 (*Corpus Iuris Canonici* [wie Anm. 90], Bd. II, S. 641f.).

¹³⁶ LAIRUELZ, *Optica* (wie Anm. 2) Comm. spec. 59 instr. 1 (405f.); vgl. dagegen LANDTMETER, *Comm. brevis* (wie Anm. 4) c. 2 n. 15 (S. 33): Praecipit autem haec pars Regulae [...] adtentionem in oratione: saltem eam quae est ad verba, ac Deum saltem in confuso, atque necessaria ad substantiam orationis.

schrieben werden. Zudem erfordert das mündliche Beten keine mentale Aufmerksamkeit. Es genügt also eine äußere Aufmerksamkeit. Dieser wird z.B. nicht entsprochen, wenn man die Horen während des Würfelspiels bzw. (so Lairuelz) beim Geldzählen betet, wohl aber beim Händewaschen, Umhergehen oder Anziehen. Dagegen ist das Meditieren während des Chorgebets auch nach Lairuelz erlaubt, der sich auch gegen die von Navarrus behauptete schwere Sündhaftigkeit einer sich auf einen beträchtlichen Teil des Offiziums erstreckenden Unachtsamkeit wendet¹³⁷.

Dass der Probabilismus Caramuels aber keineswegs ein einfacher Laxismus ist, der immer die leichteste Möglichkeit annimmt, zeigt sich u.a. in einer Skrupulanten oft bedrückenden Frage: Sündigt, wer aus Unachtsamkeit Teile des Offiziums auslässt und muss er diese Teile dann wiederholen? Die negative Sentenz Gregors de Valencia, Navarrus' und Lairuelz' hält Caramuel zwar für extrinsisch probabel (wegen der Autoritäten), aber für falsch. Denn die äußere Aufmerksamkeit ist ebenso erfordert wie das Lesen. Aus mangelnder Aufmerksamkeit ausgelassene Teile müssen deshalb wiederholt werden. Allerdings ist — gegen Lairuelz — auch das unanständige Lesen immer noch besser, als gar nicht zu lesen¹³⁸. Aus dieser Einschätzung ergibt sich auch eine völlig verschiedene Wertung des Satzes der Regel: „Psalmis & hymnis cum oratis Deum, hoc versetur in corde, quod profertur in ore“¹³⁹. Für Lairuelz ist es eine unter Sünde verpflichtende Vorschrift, für Caramuel nur ein in keiner Weise bindender Rat¹⁴⁰.

Bei den Chordispenen, die hier nicht im Einzelnen dargestellt werden können, trägt Caramuel insbesondere auch den Anliegen des Studiums Rechnung; so sind in Salamanca die Studenten vor der Disputation und (nach Suárez) vor dem *actus publicus* vom Chor befreit. Für die Bewertung der geistigen Arbeit gilt ähnlich wie bei der Fastenfrage die Äquivalenz zur Handarbeit, wobei als entschuldigendes Minimum wieder ein *labor A* angenommen wird¹⁴¹. Die Handarbeit dauert (außer unter Tyrannen) aber nicht mehr als zwölf Stunden. Der Arbeitstag ist deshalb in 12 Stunden einzuteilen. Wer

¹³⁷ LAIRUELZ, *Optica* (wie Anm. 2) Comm. spec. 59 instr. 3-7 (S. 407f.); CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) n. 1373-1378 (S. 350f.); vgl. Martinus DE AZPILCUETA (Doctor Navarrus), *Enchiridion seu Manuale Confessariorum et Poenitentium* c. 25 n. 107, in: DERS., *Opera*, Bd. 3, Köln 1616, S. 254.

¹³⁸ CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) n. 1379b-d (S. 351); vgl. LAIRUELZ, *Optica* (wie Anm. 2) Comm. spec. 59 instr. 3 (S. 479); spec. 57 instr. 8 (S. 353).

¹³⁹ *Regula* (wie Anm. 98), Praeceptum II, 3 (S. 421).

¹⁴⁰ LAIRUELZ, *Optica* (wie Anm. 2) Comm. Mandatum 34 (S. 434); CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) n. 1939 (S. 548).

¹⁴¹ CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) n. 1436b (S. 366).

also kraft Amtes zwölf Stunden täglich arbeitet, ist vom Offizium gänzlich befreit. Bei geistiger Arbeit wird das noch übertroffen, denn Suárez habe 18 Stunden täglich studiert¹⁴². Hinsichtlich der *quantitas materiae*, die ggf. ohne schwere Sünde vernachlässigt oder ausgelassen werden kann, ist zu unterscheiden zwischen der *materia essentialis* und *accidentalis* des Offiziums. Letztere kann obligatorisch oder nicht obligatorisch sein. All diese Unterscheidungen betreffen die „quantitas formalis & intrinseca“, von der wiederum die „quantitas extrinseca & finalis“ unterschieden wird, nämlich im Hinblick auf die öffentliche Bedeutung des Gottesdienstes. Obligatorisch ist auch, was zwar nicht zum Offizium in seiner Substanz gehört, diese aber vervollständigt. Nicht verpflichtend sind z.B. nach Caramuel die drei Psalmen vor der Matutin bei den Prämonstratensern; denn Lairuelz selbst gibt zu, dass eine Gewissensverpflichtung durch die Statuten nicht bestehe. Eine solche bestehe aber für ihn sehr wohl durch die Dekrete der Generalkapitel und der Visitatoren, wenigstens unter lässlicher Sünde. Nach Caramuel dagegen können Generalkapitel und Visitatoren keine neuen Gesetze geben, sondern nur altes Recht auslegen, abändern oder bestätigen. Ihre Beschlüsse verpflichten im Gewissen deshalb nur dort, wo sie es ausdrücklich mit Verweis auf das Gehorsamsgelübde sagen¹⁴³. Die sieben Bußpsalmen verpflichten nur die Gemeinschaft im Chor. Ob, wie Lairuelz will, Obere, welche die völlige Unterlassung dieser Verrichtung wissentlich gestatten, schwer sündigen, hält Caramuel nicht für entschieden¹⁴⁴.

Für die Berechnung von Auslassungen in den essentiellen Teilen gibt Caramuel drei Faustregeln: 1. Was weniger ist als 15 *Ave Maria*, ist eine essentiell geringe Materie. 2. Was mehr ist als ein ganzer Psalter, ist essentiell *materia magna*. 3. Für den Bereich dazwischen gilt: Es ist *materia magna*, wenn mehr als 1/8 des vorgeschriebenen Pensums ausgelassen wird, wenn weniger, *materia parva*. Wird weniger als 1/64 ausgelassen, ist auf *materia nulla* zu plädieren; denn hier liegt zwar *physice* noch etwas vor, aber nicht mehr *moraliter*. Damit lassen sich dann alle weiteren Möglichkeiten berechnen¹⁴⁵, z.B. auch die „utilis & curiosa difficultas“, wenn ein Zisterzienser an einem Wochentag statt der auf diesen Tag treffenden Horen und Zeiten das

¹⁴² Ebd. n. 1437f. (S. 366f.).

¹⁴³ Ebd. n. 1452-1454 (S. 371f.); vgl. LAIRUELZ, *Optica* (wie Anm. 2) Comm. spec. 58 instr. 7 (S. 402f.).

¹⁴⁴ LAIRUELZ, *Optica* (wie Anm. 2) Comm. spec. 58 instr. 8 (S. 405f.); CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) n. 1473 (S. 377).

¹⁴⁵ CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) n. 1461-1463. — Zum Gegensatz *physice*/ *moraliter* vgl. Sven K. KNEBEL, *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit*. Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550-1700, Hamburg 2000, S. 148-158.

Offizium des hl. Bernhard aus dem Prämonstratenserbrevier verwendet und dies zu unpassender Zeit mit mehreren Unterbrechungen betet¹⁴⁶.

7. Das Vollkommenheitsstreben

Der Ordensstand zählt in der klassischen Terminologie zum *status perveniendi ad perfectionem*¹⁴⁷. Ist aber der bzw. die einzelne Religiöse zum Vollkommenheitsstreben verpflichtet? Lairuelz behandelt in der *Optica* das Problem nur *ex negativo*. Demnach sündigt ein Religiöse schwer gegen den Gehorsam, wenn er innerlich ein Vollkommenheitsstreben ausschließt. Der Ordensmann muss also nicht vollkommen sein, ist auch nicht verpflichtet, alle Mittel dazu zu ergreifen, sondern nur jene, die von Regel und Konstitutionen angeordnet sind. So muss ein Prämonstratenser nicht leben wie ein Kartäuser, um vollkommen zu werden. Er sündigt nur dann schwer, wenn er Regel und Konstitutionen als Mittel dazu ausdrücklich ablehnt („negligat & profiteatur se nolle sequi“), weil er damit die *vita Regularis* und seinen Stand ablehnt¹⁴⁸.

Auch in den von Lairuelz präsierten Provinzialkapiteln spielt seine Auffassung von der Verpflichtung zur Vollkommenheit eine wichtige Rolle. So besteht nach dem Provinzialkapitel der Bayerischen Zirkarie 1624 — deutlich in der Handschrift des Vorsitzenden (Lairuelz) — die für den Ordensmann zu erreichende Vollkommenheit in steter Tugendübung, Meidung aller Hindernisse dazu, insbesondere der seelischen Affekte, und in der Liebe zu Gott und Streben nach Einigung mit ihm. Je größer der *conatus* dazu ist, desto vollkommener ist der Ordensmann¹⁴⁹. Der Verpflichtung zum Vollkommenheitsstreben tut aber auch ein habituelles Streben Genüge; es muss also nicht in jedem Fall ein aktuelles Wollen gegeben sein¹⁵⁰. Ein

¹⁴⁶ CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) d. 111 (S. 357f.).

¹⁴⁷ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *S. th.* II/II q. 184 (ed. Marietti, Turin - Rom 1948, S. 853-856), q. 186 a. 2. (ebd., S. 876f.).

¹⁴⁸ LAIRUELZ, *Optica* (wie Anm. 2) Comm. spec. 14 instr. 4 (S. 187f.).

¹⁴⁹ BayHStA München, KL Steingaden Nr. 2, S. 13, Recessus, n. 1: Quid sit tendere ad perfectionem? Ad quod respondit Capitulum, Christianam perfectionis substantiam in duobus positam esse, primo in seria virtutum omnium praxi, et fuga omnium, quae perfectionem praepedire vel etiam retardare possunt, quales sunt passiones inordinatae, et affectiones ad res huius saeculi. Secundo in ipsa divini amoris affectione, qua Deo copulemur. Unde colligitur, quod tendere ad perfectionem sit indesinenter ad illam praxim et fugam, nec non ad illum divini amoris affectum contendere. Quanto aut quis maiorem adhibet conatum, et contendit vehementius, tanto magis ad perfectionem tendit.

¹⁵⁰ Ebd. n. 2: Quaesitum est secundo sub qua obligatione teneantur Religiosi ad illam tendentiam? Et respondit Capitulum, teneri sub peccato ex doctrina S. Thomae II/II art. 1

dauerndes Bemühen („iugis conatus“) um den Fortschritt muss aber sichergestellt sein¹⁵¹, und zwar mit den eigenen Mitteln des Ordens: Gelübde, Regel und Statuten¹⁵².

Caramuel ist in dieser Frage auf den ersten Blick sogar rigoroser als Lairuelz. Gegen Navarrus, der eine allgemeine Verpflichtung zum Vollkommenheitsstreben als für die Ordensleute schrecklich ansieht und mit Berufung auf das leichte Joch Christi (Mt. 11, 13) ablehnt¹⁵³, weitet Caramuel die Verpflichtung zur Vollkommenheit auf alle Christen aus. Nur die Art und Weise dieses Strebens ist verschieden, weil die jeweiligen konkreten Verpflichtungen anders sind, z.B. für einen Familienvater, einen Richter oder Lehrer. Daraus leitet Caramuel zunächst durchaus hart klingende Folgerungen ab:

1. Ein Religiöse, der nicht nach Vollkommenheit strebt durch Beobachtung seiner Regel, wenn sie ihn dazu unter schwerer Sünde verpflichtet, ist im Zustand ewiger Verdammnis¹⁵⁴. Dasselbe gilt aber für einen Ehemann, wenn er nicht nach Vollkommenheit strebt durch Beobachtung seines Gesetzes, wenn es ihn unter schwerer Sünde dazu verpflichtet.

2. Aber auch der ist verdammt, der nicht durch Befolgung eines Gesetzes, das unter lässlicher Sünde verpflichtet, zur Vollkommenheit voranschreitet. Denn die Befolgung eines solchen Gesetzes ist verdienstlich; dass er das nicht tut, ist ein Zeichen, dass er nicht im Stand der Gnade ist.

3. Ein Religiöse ist auf keinem anderen Weg zum Vollkommenheitsstreben gehalten, als in einem Leben gemäß der Regel. Gleiches gilt aber auch für Eheleute in ihrem Stand. Für Ordensleute ergibt sich nur eine

et 3 quaest. 186, cum in eo religionis status sit positus, evidenter evincitur, statum suum, ad quem se voto adstrinxit, negligere, qui tendentiae illius non incumbit actu vel habitu. — Vgl. THOMAS VON AQUIN, *S. th.* I/II q. 186 a. 1 (ed. Marietti, Turin - Rom 1948, S. 874-876), a. 3 (ebd., S. 877-880).

¹⁵¹ BayHStA München, KL Steingaden Nr. 2, Recessus, n. 3: Quaesitum est tertio, an Religiosi teneantur esse perfecti? Et decidit Capitulum, ex vi Statutorum non teneri, sed sufficere, si conentur continuo esse perfecti, et in eo consistere perfectione, iuxta illud Bernardi in Epist. ad Abbatem Joachimum: *indefessum profiscendi studium, et iugis conatus ad perfectionem perfectio reputatur*. — BERNARDUS CLAREVALLENSIS, *Ep. 254 ad Abbatem Guarinum Alpensem* n. 3 (*Opera omnia*, Bd. 8, Rom 1977, S. 158, 1).

¹⁵² BayHStA München, KL Steingaden Nr. 2, S. 14, Recessus, n. 4: Quaesitum est quarto: quibus mediis ad perfectionem tendere religiosi teneantur? Et definivit Capitulum, per vota teneri, per regulas et Statuta sui Ordinis. Per vota quidem absolute, per regulas autem et Statuta ita, ut ea non contemnunt, et regulari disciplinae se subiiciant. Sunt enim media illa statui, quem assumpserunt ita cohaerentia, ut sine illis vere ad perfectionem niti non possint, quia sunt veluti scalae, quibus se ad perfectionis conatum et ascensum obligarunt.

¹⁵³ Martinus DE AZPILCUETA, *Comm. I de regularibus* n. 10, in: DERS., *Opera* (wie Anm. 137), Bd. 1, S. 87f.

¹⁵⁴ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *S. th.* (wie Anm. 150) II/II q. 184 a. 5 ad 2 (S. 870).

Verpflichtung, das in hervorragenderem Maße zu tun, nämlich durch besondere Tugendübungen, die den Geist mehr mit Gott vereinen.

Wir wären aber nicht bei Caramuel, wenn dies das letzte Wort in der Frage wäre; denn wer im Stand der Gnade ist, macht immer Fortschritte, wenigstens extensive. Damit ist ein unbewusster Fortschritt zur Vollkommenheit möglich, der sich z.B. auch beim Essen und Schlafen, ja bei jeder der Profess entsprechenden Tätigkeit vollziehen kann, solange man nur im Ordensstand bleibt. Und so wächst man in der Gnade wenigstens extensive; so wird auch der Schlaf, wenn er gemäß der Regel erfolgt, im Himmel gekrönt. Wenn ein Mönch also keine Todsünde begeht, nimmt er immer an Gnade zu. Das berechtigt zum Umkehrschluss: Wer nicht an Gnade zunimmt, ist im Stand der Sünde. Ein Stillstand auf diesem Weg ist nicht möglich; denn der heißt Rückgang, zumal man mit einer lässlichen Sünde in einer Gattung verdienstliches Handeln in einer anderen verbinden kann¹⁵⁵. Sogar eine reine Unterlassung, ohne dass dabei etwas anderes gewollt oder getan wird, kann nach Ansicht des sog. „Omissionspurismus“ verdienstlich sein, wie 1630 in Salamanca verteidigt wurde¹⁵⁶. Der Omissionspurismus, der die Möglichkeit einer freiwilligen reinen Unterlassung lehrt, wird dabei als *probabilissimum* angenommen. Es ist klar, dass jemand sündigt, falls er eine gebotene Handlung unterlässt. Dagegen handelt er verdienstlich, wenn er eine verbotene Handlung unterlässt, vorausgesetzt, er ist im Stand der Gnade. Es ist aber z.B. dem Mönch immer verboten, das Kloster ohne Erlaubnis zu verlassen. Wenn er also dies unterlässt, handelt er immer verdienstlich. Schon das reine Im-Kloster-Bleiben ist also ein Fortschreiten auf dem Weg zur Vollkommenheit. Wer aber nicht aktuell fortschreiten will (*non velle actualiter proficere*), indem er also diesen Willensakt (*velle proficere*) einfach unterlässt, sündigt grundsätzlich nicht, weil er nicht den Willensakt setzt, nicht fortzuschreiten (*nolle proficere*). Das lässt sich durchaus mit dem *conatus habitualis* Caramuels in Einklang bringen. Dagegen ist das *velle non proficere* ebenso formal sündhaft wie das *nolle proficere*, wobei Letzteres noch das *odium formale* des Fortschritts beinhaltet. Das *Non velle actualiter proficere* beinhaltet nur die Unterlassung der aktuellen Liebe zum

¹⁵⁵ CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) n. 657-666 (S. 155f.).

¹⁵⁶ Ebd. n. 667 (S. 156); zum Omissionspurismus vgl. Tilman RAMELOW, *Gott, Freiheit, Weltenwahl*. Der Ursprung des Begriffes der besten aller möglichen Welten in der Metaphysik der Willensfreiheit zwischen Antonio Perez S.J. (1599-1649) und G.W. Leibniz (1646-1716) (Brill's Studies in Intellectual History, Bd. 72), Leiden — New York — Köln 1997, S. 168-195, bes. S. 175-178. Die Nähe des Omissionspurismus zum Probabilismus zeigt auch die 1665 verurteilte Sentenz (DH 2021): „Homo nullo umquam vitae suae tempore tenetur elicere actum fidei, spei et caritatis ex vi praeceptorum divinorum ad eas virtutes pertinentium“.

Fortschreiten. Diese ist aber, von der grundsätzlichen Gottesliebe abgesehen, hier nicht geschuldet. Mit diesen zugegebenermaßen sehr subtilen Unterscheidungen ist aber eines möglich geworden: Das Bleiben im Kloster ist für den Omissionspuristen und Probabilisten, selbst ohne besondere Anstrengungen, der sicherste Weg zur Vollkommenheit¹⁵⁷.

8. Vergleich

Lairuelz' und Caramuels Regelauslegung weisen Gemeinsamkeiten auf, auf deren Hintergrund die Unterschiede um so deutlicher hervortreten. Beide fußen in der nachtridentinischen Moralthologie vor allem der Jesuiten und arbeiten auf weite Strecken kasuistisch. Beiden Autoren ist es um eine Anwendung des Regeltextes in der konkreten Alltagssituation eines Klosters zu tun; beide stehen zudem im nachtridentinischen Reformprozess, der die meisten Orden erfasst hat. Doch Lairuelz schreibt seine *Optica* als Handspiegel für die Durchführung seiner Reformen, adressiert vor allem an die Äbte; Caramuel dagegen ist zwar Titularabt, aber an Universitäten und Bischofsresidenzen mehr daheim als in seinem Kloster und in seiner *Theologia regularis* eher um eine Wahrung der Rechte der Untergebenen gegenüber sich absolutistisch gebärdenden Äbten bemüht. Die ihm eigene handlungstheoretische Reflexion und die Ausgestaltung der theologischen Ethik nach den auf die Moralphilosophie übertragenen Denkmustern der Naturwissenschaften (z.B. Formlatituden) ist Lairuelz völlig fremd. Während dieser sich auch über das zugrunde gelegte Moralsystem ausschweigt, praktisch aber einen Probabiliorismus vertritt, ist Caramuel dezidierter Probabilist aus dem Prinzip der *benignitas*.

Die für alle hier untersuchten Bezüge des Ordenslebens grundlegende Einschätzung der Regel könnte aber divergierender nicht sein. Bei Lairuelz ist sie eine auch im Gewissen verpflichtende Norm des Handelns, ausgeweitet auf die *essentialia*, *substantialia* und alles, was mit diesen notwendig zusammenhängt. Dies ergibt eine bis in die einzelnen Vorschriften (z.B. Chorpflicht) hinein spürbare Moralisierung und Spiritualisierung des klösterlichen Alltags (z.B. in den Akten der *mortificatio*¹⁵⁸), die einen massiven

¹⁵⁷ CARAMUEL, *Theol. reg.* (wie Anm. 3) n. 669-672 (S. 157); Schlusssatz: Sed hæc fortè nimis subtilia sunt: ad clariora & morum instructioni utiliora veniamus.

¹⁵⁸ Z.B. werden im Reichsstift Roggenburg noch Ende des 18. Jahrhunderts „Mortifikationsakte“ vorgeschrieben; vgl. Ulrich G. LEINSLE (Hg.), *Das Tagesordnungsbuch (Diurnus) und die Schulordnung der Reichsabtei Roggenburg 1785-1801*, in: AnPraem 78 (2002), S. 5-227, vor allem Nr. 39 (S. 66); Nr. 88 (S. 114f.).

moralischen Druck erzeugen kann, weil die kleinste Abweichung sogleich als Untreue gegenüber den Prinzipien interpretiert werden kann. Caramuel dagegen nimmt in guter kanonistischer Tradition die inneren Akte grundsätzlich aus der Befehlsgewalt des Oberen aus und sieht die Regel als reine *lex poenalis*, die nur im äußeren verpflichtet, so weit sie nicht von außen ethische Vorschriften einbezieht. Dies hat zur Folge, dass bei Caramuel die Frage der Ausnahmen, Dispensen und das kasuistische Umgehen oder Erleichtern von Verpflichtungen weit mehr im Vordergrund stehen als bei Lairuelz, deutlich etwa bei der Chorpflcht, bei Fasten und Abstinenz, wo Caramuel auch Thesen vertritt, die dann als typisch „laxistisch“ verurteilt wurden. Die wichtige Stellung Caramuels in der katholischen Erneuerung der böhmischen Länder und sein einflussreiches theologisches Werk taten ein Weiteres, ihm auch in den Klöstern Zuspruch zu verschaffen. Denn er bietet über die klare Berechenbarkeit der moralischen Qualität der einzelnen Akte hinaus den Vorteil, das Alltagsleben vom moralischen Druck der *Optica* zu befreien und durch den Probabilismus selbst im Nichtstun (Omissionspurismus) noch „una via facile per il cielo“ zu bereiten¹⁵⁹.

Summary

Juan Caramuel Lobkowitz OCist (1606-1682) has a critical look at the interpretation of the Augustinian Rule in *Optica Regularium* written by Servatius de Lairuelz OPraem (1560-1631) in his work *Theologia regularis* (Frankfurt 1646, vol. 2 1648). Both interpretations are committed to the casuistic moral theology after the Council of Trent. Caramuel is clearly promoting probabilism whereas Lairuelz is tending towards probabiliorism.

Several applications for the monastic world are highlighted: 1) the obligation of the order: In the eyes of Caramuel it is a pure *lex poenalis*, for Lairuelz it is a moral obligation in a broader sense; 2) obedience to the abbot; 3) the implications of the vow to poverty; 4) the obligations to the *Officium Divinum* and 5) the pursuit of perfection which can increase even passively (by pure omission of faults) in Caramuel's opinion.

Friedrich-Ebert-Straße 12
D-93051 Regensburg

Ulrich G. LEINSLE O.Praem.

¹⁵⁹ PASTINE, *Caramuel* (wie Anm. 3), S. 318-322. — Zum Vorwurf, den Weg zum Himmel zu leicht zu machen, auch DÖLLINGER/REUSCH, *Moralstreitigkeiten* (wie Anm. 17), Bd. I, S. 37. — Die Vorwürfe von der „Untätigkeit der Mönche“ und dem „Klosterschlendrian“ im 18. Jahrhundert haben freilich die theoretische Grundlage Caramuels, den Omissionspurismus, längst vergessen.