

als politischer Wissenschaft ist zu verstehen „die Wissenschaft von der rationalen Ordnung des Menschen in Gesellschaft“ (112). „Wenn die ‚Ethik‘ als Wissenschaft vom Handeln des Einzelmenschen, seinen Tugenden und seiner Vervollkommnung umrissen werden muß, dann wird ‚Politik‘ zur Wissenschaft von den institutionellen Mitteln, die diese Vervollkommnung ermöglichen“ (119). Damit stehen Politik und Ethik nicht nur in keinem Gegensatz, sondern haben sogar dasselbe Ziel, sind unlösbar verbunden.

Wie zeitgemäß und bedeutsam die These des Verfassers von der politischen Wissenschaft als einer philosophischen Disziplin angesichts der vorherrschenden positivistischen Tendenzen heute ist, braucht wohl kaum eigens betont zu werden. Sch. entwickelt seine Gedanken überzeugend und in klar abgegrenzten Schritten. Auch viele eingestreute Einzelbeobachtungen verdienen Beachtung. Über die Verwendung des Begriffes „Gnosis“ wird man verschiedener Meinung sein können. Die als „gnostisch“ bezeichnete Haltung stellt zweifellos eine allgemeine Versuchung des Menschen dar (vgl. 79), so daß es tatsächlich als „allzuweit hergeholt“ erscheinen möchte (vgl. 63), wenn man eine historische Abhängigkeit der modernen Ideologien von der eigentlichen antiken Gnosis zu konstruieren versucht. Für das Ziel der Grundlegung einer politischen Ethik wäre eine mehr systematische Darstellung vielleicht vorteilhafter gewesen. So wird vieles nur angedeutet, läßt sich nicht alles zufriedenstellend aus dem Zusammenhang heraus klären, und manche Frage bleibt offen:

Es ist wohl nicht allein auf eine „vierhundertjährige systematische Zerstörungsarbeit“ (82) zurückzuführen, wenn es heute so schwer ist, eine zeitgemäße politische Theorie und politische Ethik vorzulegen. Seit der epochalen Wandlung von der geschichtstatischen zur modernen dynamischen Gesellschaft läßt sich die „Ordnung“ und damit auch das sozialetisch Richtige viel schwerer bestimmen als früher. Wie aus der Ausrichtung des Menschen auf Gott ideologiefreie konkrete Prinzipien politischen Handelns abgeleitet werden können für die moderne Situation, darüber hätte man gerne mehr (wenigstens Grundsätzliches) erfahren.

Der Versuchung der Ideologie sind zweifellos *alle* Menschen ausgesetzt, nicht nur jene, die „gnostisch“ innerweltlichen Utopien nachhängen. Was dem einen als „Wahrheit“ erscheint, das hält der andere für „Ideologie“. Die daraus sich ergebenden Schwierigkeiten erscheinen bei Sch. ungebührlich vereinfacht, wenn er einerseits als kennzeichnend für ideologisches Denken den Satz eines führenden Nationalsozialisten zitiert, demzufolge die Kunst der Politik nur wenigen dazu Berufenen und Auserwählten vorbehalten bleibt (80), andererseits selbst die „Allgemeinheit“, d. h. die Masse, zur Freiheit und Herrschaft unfähig hält (91), weil sie sich nicht zur „Heiligkeit“ aufschwingen kann (118).

Nachdem Sch. im historischen Teil ausführlich das Problem der Konflikte aufgeworfen hat, die in einer erbsündlichen Welt zwischen den Erfordernissen politischen Handelns und der Ethik sich ergeben können, hätte man wenigstens grundsätzlich auch einen Lösungsversuch erwartet.

Es bleibt offen, wie sich nach Sch. die „politische Gesellschaft“ (für die er peinlich den Ausdruck „Staat“ vermeidet) von Gesellschaft überhaupt unterscheidet. Sollte nach Sch. die politische Wissenschaft mit der Sozialetik (unter Ausschluß der Familienethik) zusammenfallen?

Die Beantwortung dieser Fragen ist möglicherweise für den angekündigten zweiten Band vorgesehen, der die Entfaltung und Konkretisierung dieser Grundlegung enthalten soll.

Die Zitationsweise nur nach den Nummern der im Anhang gegebenen Bibliographie erschwert ungebührlich das aufmerksame Lesen und wirkt auf die Dauer verärgern. Wenigstens der Verfassersname sollte bei Zitaten auf der Textseite mitgenannt werden.

W. Kerber S. J.

Leclercq, Dom Jean, O. S. B., *Études sur le Vocabulaire Monastique du Moyen Age* (Studia Anselmiana, 48). gr. 8° (176 S.), Romae 1961, Pontificum Institutum S. Anselmi. — Ders., *Otia Monastica. Études sur le Vocabulaire de la Contemplation au Moyen Age* (Studia Anselmiana, 51). gr. 8° (185 S.) Romae 1963.

Die vorliegenden beiden Bände des bekannten Benediktiners L. sind aus Vorlesungen am „Institut für monastische Studien von Sant' Anselmo“ in Rom hervor-

gegangen. Wie der Titel zeigt, geht es um semasiologische Untersuchungen zu Zentralbegriffen der mittelalterlichen Mönchsfrömmigkeit. Die Aktualität solcher Untersuchungen, die für den Bereich des frühen orientalischen Mönchtums vor allem durch *I. Hausherr S. J.* in Schwung gekommen waren, braucht nicht erst lange bewiesen zu werden. Denn es geht in ihnen nur dem Scheine nach bloß um Wort- und Begriffsgeschichte. In Wirklichkeit werden die dahinterstehenden geschichtlichen Realitäten mit den mannigfachen Verschiebungen und Entfaltungen, welche sie zeitigt haben, greifbar. Vor allem können solche Studien am Vokabular deutlich machen, inwieweit die verwendeten Termini in den verschiedenen Perioden noch lebendige Realität anzeigen oder bereits zu leeren Klischees erstarrt sind, denen in *rerum natura* kaum noch etwas entspricht. Man denke nur an die frappante Entleerung, welche das Wort „geistlich“ (pneumatisch) im Lauf der Jahrhunderte mitgemacht hat. Solange nicht von den wichtigsten Begriffen der monastischen Frömmigkeit derartige sorgsame Untersuchungen vorliegen, wird man keine voll befriedigende Geschichte des Mönchtums liefern können.

Der erste Band behandelt drei Begriffe: *Monachus* (7—38), *Philosophia* (39—79) und *Theoria* (80—144). Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes *Monachus* ist neuestens wiederholt diskutiert worden; vor allem die Studie von *A. Adam*, Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht, in: *ZKirchGesch* 65 (1953/54) 209—239, hat Aufsehen erregt, aber auch Widerspruch gefunden; vgl. *E. Beck* in: *StudAns* 38 (1955) 254—269. *Leclercq* geht seinerseits von den beiden Bedeutungen aus, welche „monachus“, das seit dem 4. Jahrhundert in der lateinischen Sprache der Christen auftaucht, von Anfang an aufweist. Einerseits meint das Wort den, der „einsam“ und „für sich in Gott lebt“, andererseits meint es den, der mit anderen zusammen in Gemeinschaft lebt wie „ein Herz und eine Seele“. Für die erste Bedeutung steht vor allem Hieronymus, für die andere Augustinus. Beide Bedeutungen halten sich durch die ganze Zeit des frühen und hohen Mittelalters durch. Sie repräsentieren zwei Typen von Mönchsleben, die sich nebeneinander, manchmal auch gegeneinander entwickelt haben. Interessant ist die Feststellung, daß das Wort „monachus“, das als Fremdwort ins Lateinische kam, eine der fruchtbarsten Wurzeln des mittelalterlichen Lateins wurde; zählt man doch an die 20 davon abgeleitete Wortbildungen (14). Ebenso interessant ist der Hinweis, zu welch bizarren Etymologien man sich verstieg, um die jeweils intendierte Sinnggebung herauszufinden: so bringt Philipp von Harvenge das Wort mit „monoculus“ in Verbindung, weil der Mönch nur für das Himmlische ein Auge hat; Petrus Cantor deutet „monachus“ als „custos unius“, wieder anderswo hört man aus dem Wort eine Anspielung auf das griechische Wort für „Leid, Trauer“ heraus. Wichtig scheint mir auch das zu sein, was L. über den Zusammenhang von Mönchtum und „simplicitas“ sagt (31—33). — Auch für die innermonastische Verwendung des Wortes „philosophia“ gibt es eine Menge von Literatur aus den beiden letzten Jahrzehnten, wobei vor allem die Studie von *A.-M. Malingrey*, „Philosophia“ (Paris 1961) und der Artikel von *G. Bardy* in: *RevAscMyst* 25 (1949) 57—108 hervorgehoben zu werden verdient. Aber während diese beiden Autoren es mit der Frühgeschichte dieses Terminus zu tun haben, geht es L. um das Weiterleben im mittelalterlichen Mönchtum. „Philosophia“ und „philosophari“ bedeuten in diesem Zeitraum kurzhin das „mönchische Leben“. Diese Verwendung des Wortes ist um so überraschender, als in der Bibel und bei den frühen Apologeten eine deutliche Reserve gegen Wert und Wirklichkeit von „Philosophie“ zu spüren ist. Während Paulus vor der Verführungsmacht der Philosophie warnt (Kol 2, 8), drückt das gleiche Wort jetzt die höchste Stufe christlichen Lebens aus. Verfasser zeigt gut, wie bei der Frage nach Sinn und Bedeutung einer „christlichen Philosophie“ nicht nur Augustinus und Erasmus samt seinen Nachfolgern zu befragen sind, sondern auch die monastische Tradition (66 f.). In einem eigenen Exkurs geht L. auf das Verhältnis „Mönchtum und Theologie“ ein. Durch die ganze Frühzeit hindurch hörte man aus dem Wort Theologie ein doppeltes Element heraus: die Betrachtung des Wortes Gottes und seine Verkündigung. Als Menschen der Kontemplation galten die Mönche im besonderen Sinn als „Theologen“, als Schüler oder Lehrer einer Theologie, die nicht „rasoniert“, sondern anbetet und preist. Zu Recht verweist L. in diesem Zusammenhang auf die Übereinstimmungen mit der östlichen Überlieferung; vgl. *N. A. Nissiotis*, *La théologie en tant que science et en tant que doxologie*, in: *Irénikon* 33 (1960) 291—310. — „Theologie“

und „Theorie“ hängen also innig zusammen, gemäß dem Wort des Robert von Saint-Victor: „per theoriam ad theologiam“ (PL 150. 1364). Damit ist der Übergang zum 3. Kapitel gewonnen. Anhand eines reichen Stellenmaterials zum Wort „Theoria“ zeigt L., wie das Mönchtum im Mittelalter als eine Institution verstanden wurde, deren eigentlicher Sinn das kontemplative Leben ist. Diese Beschauung bzw. dieses beschauliche Leben wird aber vor allem als ein Verlangen und eine Bewegung verstanden, nicht so sehr als schon erreichter Besitz. Gewiß wußte man, daß auch die geistige und körperliche Arbeit und der Dienst der Caritas den Mönch beanspruchten. Aber die Sehnsucht stand doch immer nach der himmlischen Schau, und darum galt der erst als der rechte Mönch, der ungeteilt der Beschauung sich hingeben konnte.

Der andere Band, den der gelehrte Benediktiner vorlegt, nimmt das Motiv von der „contemplatio“ und dem kontemplativen Leben wieder auf. Es geht um die Frage, ob und in welchem Maße der Hesychasmus der östlichen Mönchsfrömmigkeit (nicht jener, um den im 12. Jahrhundert leidenschaftliche theologische Kämpfe ausgefochten wurden, sondern der „vor-palaminische“) im Westen seine Entsprechung besaß. Die Antwort bietet eine detaillierte Untersuchung der grundlegenden Begriffe wie „Quies“, „Otium“, „Vacatio“ und „Sabbatum“. Im ersten Teil (13—62) wird jeweils das antike, d. h. das vorchristliche und das frühmonastische Erbe aufgezeigt, und im zweiten Teil (63—133) wird das Schicksal dieser Begriffe im hohen Mittelalter behandelt. L. weist überzeugend nach, wie die genannten Begriffe bei der Übernahme in den christlichen und monastischen Sprachschatz eine auffallende Bedeutungswandlung erfahren. Schon im vorchristlichen Stadium waren sie vor allem seit Cicero und Seneca „spiritualisiert“ worden. Aber erst im christlichen Gebrauch erhalten sie ihre religiöse Fülle. Ebenso ist festzustellen, daß die Begriffe in ihrer ursprünglichen Bedeutung für die christliche Betrachtung bestimmte negative oder abwertende Akzente an sich trugen, die aber mehr und mehr abgestoßen wurden. Gelegentlich wurde auch dieser negative Aspekt einer Neubildung aufgeladen, so etwa zu beobachten beim Terminus „otium-otiositas“. — All diese Analysen und Untersuchungen sind mit einer ungewöhnlichen Fülle von Belegen aus den Quellen und aus der neueren monastischen Literatur unterbaut und mit längeren oder kürzeren Exkursen in die verschiedenen Bereiche monastischer Spiritualität bereichert. Dadurch und durch die beigegebenen „Textes inédits“ wie auch durch die Wort- und Sachregister werden die beiden scheinbar so „spezialisierten“ Untersuchungen zu überaus wertvollen Hilfsmitteln bei der Erforschung der christlichen Frömmigkeitgeschichte.

H. Bacht S. J.

Holzherr, Georg, O. S. B., *Regula Ferioli. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte und zur Sinndeutung der Benediktsregel.* kl. 8° (212 S.) Einsiedeln-Zürich-Köln 1961, Benziger. 14.80 Fr.

Der Untertitel dieser Studie, die als Dissertation an der Päpstlichen Universität vom Lateran eingereicht wurde, macht deutlich, wohin die Absicht des Verfassers geht. Er will für seinen Teil die seit gut 20 Jahren geführte Diskussion um die Beziehung zwischen der Benediktsregel und der Regula Magistri weiterführen, indem er das Verhältnis aufhellt, in welchem die Ferioli-Regel zu diesen beiden Dokumenten steht. Von hierher versteht sich der Aufbau der mit verbildlicher Akribie geführten Untersuchung. Nach einer kurzen Darlegung der Textüberlieferung der Ferioli-Regel (RF), der Verfasser- und Adressaten-Frage handelt der I. Teil von ihren Quellen. Der Reihe nach werden die aus dem Raum von Arles (Aurelianus und Cäsarius von Arles) stammenden Regeln, die Augustinus-Regel, dann die Magister-Regel (RM) und die Benediktsregel (RB), endlich andere alte und zeitgenössische Regeln (Pachomius, Basilius, Macarius u. a. m.) auf ihre etwaigen Beziehungen zur RF befragt. Verfasser versäumt auch nicht, die verschiedenen Mönchsschriftsteller und Mönchsviten, soweit sie auf den südgallischen Raum einwirkten, heranzuziehen, ebenso den Einfluß der gallischen Konzilien auf das Mönchtum jener Epoche. All das vermittelt nicht nur ein detailliertes Bild vom monastischen Leben, wie es im südlichen Gallien des 6. Jahrhunderts blühte, sondern schafft auch wichtige Hinweise zur Festlegung der Herkunft und des Verfassers der vorliegenden Regel. Der II. Teil versucht das asketische und monastische Lehrgut der Regula Ferioli zusammenzutragen: die soziale Grundidee, das Verhältnis von Gnade und Natur, vor allem