

Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 23 (1945)

Artikel: Über die Aufteilung der christlichen Philosophie nach verschiedenen Ordensidealen

Autor: Thiel, Matthias

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762372>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 06.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Über die Aufteilung der christlichen Philosophie nach verschiedenen Ordensidealen

Von P. Dr. Matthias THIEL O. S. B., Rom (S. Anselmo)

Zu den Wesensmerkmalen der scholastischen Philosophie gehört auch ihre Unterordnung unter die übernatürliche Offenbarung. Deshalb wird sie nicht nur von ihren Freunden, sondern auch von ihren Gegnern gerne « christliche Philosophie » genannt. Aber die Gegner geben dem Beiwort « christlich » den Sinn von unwissenschaftlich und darum minderwertig. Ihre Freunde dagegen verstehen unter « christlicher Philosophie » eine durch die Offenbarung vervollkommnete Philosophie. Nur sind sie geteilter Ansicht, wie der Unterschied zwischen ihr und der von der Offenbarung nicht beeinflussten Philosophie näher zu bestimmen sei. Die einen sagen, die *Philosophia perennis* sei durch die christliche Offenbarung nur von manchen Irrtümern befreit und zu neuen, fruchtbaren Untersuchungen angeregt worden, z. B. über den Anfang der Welt, die göttliche Vorsehung und das Wesen der menschlichen Person. Die anderen dagegen nehmen zwischen der christlichen und der von der übernatürlichen Glaubenslehre unberührt gebliebenen Philosophie sogar eine Artverschiedenheit an. Wir schließen uns denen an, die nur einen Gradunterschied zulassen. Und zwar deshalb, weil die christliche Philosophie aufhörte, noch Philosophie zu sein, sobald sie geoffenbarte Wahrheiten als Prinzipien oder Ursachen der Gewißheit gebrauchte oder mittels ihrer über die Grenzen des mit dem natürlichen Lichte der Vernunft Erkennbaren hinausgelangen wollte¹.

¹ Bis zum Jahr 1936 ist die Literatur zum Problem der christlichen Philosophie zusammengestellt von *Bernhard Baudoux* O. Fr. M.: *Quaestio de philosophia christiana*, in *Antonianum* (1936), 487-552. Siehe auch *Reg. Garrigou-Lagrange* O. P., *De relationibus inter Philosophiam et Religionem*, in *Acta secundi Congressus thomistici internationalis*, Romae 1936, 379-394. (Garrigou-Lagrange verteidigt die Ansicht Maritains vom Wesensunterschied christlicher und nicht-christlicher Philosophie). Ferner: *G. M. Manser* O. P., *Gibt es eine christliche Philosophie?*, in *Divus Thomas* (Freiburg 1936), 19-51; 123-141. Und: *Jos. De Vries* S. J., *Christliche Philosophie*, in *Scholastik* (1937), 1-16.

Das Ziel der folgenden Untersuchungen macht es nicht notwendig, zu diesem vielumstrittenen Problem weiter Stellung zu nehmen. Denn wir möchten weniger die christliche Philosophie als vielmehr das christliche Philosophieren ins Auge fassen. Nachdem wir nämlich in unserem vorletzten Aufsatz das Verhältnis des Einzelmenschen zu seiner Philosophie behandelt und gezeigt haben, daß diese in jedem einzelnen Philosophen ein besonderes Gepräge erhält¹, liegt die Frage nahe, welchen Einfluß der Glaube eines Menschen an die Offenbarung auf sein Philosophieren hat. Zu diesem Zwecke betrachten wir

I. Die Rückwirkung der christlichen Philosophie auf den christlichen Philosophen

Wir wiederholen, daß für den Philosophen als solchen aus der christlichen Offenbarung nur solche Wahrheiten in Betracht kommen, die ihm zu erkennen auch ohne die Offenbarung *physisch* möglich ist. Daher hat der hl. Thomas sich die Frage gestellt, ob es geziemend gewesen sei, auch solche natürliche Wahrheiten in die übernatürliche Offenbarung aufzunehmen und sie dadurch zu Glaubenswahrheiten zu machen². Und in der Kriteriologie wird das Problem behandelt, wie denn die gleiche Wahrheit sowohl Gegenstand des Glaubens als des Wissens sein könne. Denn das Wissen fordert wesentlich eigene Einsicht in den erkannten Gegenstand; der Glaube dagegen schließt die eigene Einsicht aus. Sodann genügen zum Wissen ein Subjekt und ein Objekt, der Glaubensakt dagegen verlangt außerdem noch ein zweites erkennendes Subjekt, das dem ersten die Kenntnis des Objektes mitteilt. Drittens ist das Wissen als solches eine reine Verstandessache; das Glauben dagegen fordert die Mitwirkung des Willens. So glaubwürdig nämlich auch der Zeuge sein mag, solange die Sache selbst nicht einleuchtet, liegt für den Verstand kein zwingender Grund vor, über sie ein bestimmtes Urteil zu fällen, und hängt deshalb seine Zustimmung ganz vom freien Willen ab.

Der Wille ist nicht direkt auf das Wahre gerichtet, sondern auf das Gute. Dadurch wird der Glaubensakt mehr als das Wissen von der Beschaffenheit des Subjektes abhängig. Und zwar spielt hier ein doppeltes Verhältnis eine Rolle: für's erste sein Verhältnis zu dem,

¹ Divus Thomas (1944), 385-412.

² C. G. 1, 4: « Quod divina naturaliter cognita convenienter hominibus credenda proponuntur. »

der ihm die Wahrheit vorträgt : dem Freunde schenkt man leichter Glauben als dem Feinde. Sodann das Verhältnis des Subjektes zu der mitgeteilten Wahrheit : was man wünscht, das glaubt man gerne.

Daraus erhellt, daß niemand an die Offenbarung glauben und sich dadurch zu neuen philosophischen Untersuchungen anregen lassen kann, ohne zu Christus als dem Träger der übernatürlichen Offenbarung in eine besondere Beziehung zu treten. Selbst wenn er in der Folgezeit von diesen Wahrheiten ein Wissen erlangt, bleibt er zu Christus in einem anderen Verhältnis als der Ungläubige. Daher kommt kein Geschichtsschreiber der Philosophie an Christus vorbei. Ob er an Christi Gottheit glaubt oder nicht, ob er den Einfluß des Christentums auf die Entwicklung der Philosophie begrüßt oder bedauert, in jedem Falle muß er Christus in seine Darstellung aufnehmen. Ja, Christus ist schon für mehr als einen von den Philosophen, die nicht an seine Gottheit glaubten, zum größten Problem geworden ¹.

Christus wollte ebenso wenig eine eigene Philosophie begründen wie eine neue Staatsform schaffen. Was Christus erstrebte, war einzig die religiöse Erneuerung der Menschen ². Deshalb kann man zweifeln, ob die Beziehung, in die der christliche Philosoph durch seinen Glauben an die Offenbarung zu Christus gebracht wird, für sein Philosophieren eine besondere Bedeutung hat. Aber sehen wir genauer zu.

In der philosophischen Ethik wird bewiesen, daß Gott die oberste Sittenregel ist. Aber der Inhalt dieser Regel wird nicht unmittelbar aus Gott abgeleitet, sondern aus der menschlichen Natur. Dieser sind nämlich gewisse Bedürfnisse und Neigungen so allgemein angeboren, daß sie vom Schöpfer selbst in sie gelegt sein müssen. Soweit uns das göttliche Sittengesetz auf diese Weise geoffenbart ist, nennen wir es Naturgesetz.

Das sittliche Naturgesetz ist noch so abstrakt, daß in der Ethik von ihm gesagt wird, es fordere die nähere Bestimmung durch positive Gesetze. So ist es zwar ein Naturgesetz, daß der Mensch Mitglied einer

¹ Vgl. *Rudolf Eucken*, Können wir noch Christen sein ? Leipzig 1911, und *Benedetto Croce*, *Perchè non possiamo non dirci cristiani ?*, in seiner *Critica* (1942), 20. November.

² *Karl Vorländer*, *Geschichte der Philosophie* (1927) ⁷, 1, 220 : « Nicht durch seinen philosophischen, sondern durch seinen sittlich-religiösen Inhalt hat das Christentum die Gemüter ergriffen und schließlich die abendländische Welt erobert. Nicht in wissenschaftlichen Beweisen sucht es seine Stütze, sondern in der praktischen Bewährung : Wer den Willen des Vaters *tut*, der wird inne werden, ob Jesu Lehre wahr, d. i. von Gott ist. »

Gemeinschaft ist. Aber welche Form diese Gemeinschaft hat, ob sie monarchisch oder demokratisch regiert werden soll, das läßt sich nicht aus der allgemein menschlichen Natur erkennen, das muß durch ein positives Gesetz näher bestimmt werden. Aber auch die positiven Gesetze bestimmen die rechte Handlungsweise noch sehr unvollkommen. Denn jedes positive Gesetz wird gleich für eine ganze Gemeinschaft von Menschen erlassen, die nicht nur sehr verschieden veranlagt sind, sondern auch unter sehr verschiedenen Verhältnissen leben, so daß eine schematische Festlegung aller auf dieselbe Handlungsweise die größte Verwirrung hervorrufen würde.

Wie groß der Spielraum ist, den die positiven Gesetze noch lassen, zeigen am besten die Fälle, in denen einer den Zweck eines derselben gerade dadurch erreicht, daß er gegen seinen Buchstaben handelt. Der hl. Albertus Magnus gibt folgendes Beispiel: ein Fremder nimmt wahr, daß Feinde eine bestimmte Stadt unerwartet überfallen wollen. Um die schlafenden Bürger auf die ihnen drohende Gefahr aufmerksam zu machen, klettert er über die Stadtmauern. Nun besteht aber in jener Stadt das positive Gesetz, daß jeder Fremde, der die Stadtmauern ersteigt, mit dem Tode bestraft werde. In diesem Falle wird jedoch niemand daran denken, das Gesetz in Anwendung zu bringen, weil der Zweck des Gesetzes, das Wohl der Bürger, gerade dadurch erreicht wurde, daß einer gegen den Buchstaben desselben gehandelt hat. Eine solche Handlungsweise bezeichnet man als Epikie, und daß Aristoteles für sie eine eigene Tugend annimmt, von ihm selbst « Gnome » genannt, beweist, daß sie sittlich ganz in Ordnung ist¹.

Nun kann aber die philosophische Ethik nicht noch weiter hinabsteigen und auch angeben, wie der Mensch in den konkreten Einzelfällen seines Lebens die positiven Gesetze beobachten muß. Das ist gegen ihren wissenschaftlichen Charakter. *De singularibus non est scientia*. Obwohl ihrem ganzen Wesen nach auf das praktische Handeln hingearbeitet, bleibt auch sie notwendig im Allgemeinen stecken. Daraus erhellt, daß die philosophische Ethik wesentlich eine Ergänzung fordert².

Die erste Ergänzung wird ihr durch das moralische Gewissen

¹ Vgl. *Michael Müller*, Der hl. Albertus Magnus und die Lehre von der Epikie, in *Divus Thomas*, Freiburg 1934, 165-182.

² *M. Thiel*, Die wissenschaftliche Eigenart der philosophischen Ethik, in *Divus Thomas* (1936), 289-304. — *Leo Thiry*, *Speculativum-Practicum* sec. S. Thomam quomodo se habeant in actu humano, Romae 1939 (*Studia Anselmiana*), Fasc. 9.

gegeben. Denn dieses wird bestimmt als Anwendung der allgemeinen Sittengesetze auf einen konkreten Einzelfall. Durch das moralische Gewissen wird also die philosophische Ethik wenigstens schon aus dem Zustande der Abstraktheit und Allgemeinheit herausgeführt und auf das konkrete Leben angewandt. Aber das genügt nicht. Wie die vielen Zweifel beweisen, von denen gerade die Gewissenhaftesten geplagt werden, bedarf auch das Gewissen noch einer weiteren Ergänzung. Und diese liegt in der Tugend der Klugheit.

Die Klugheit kommt mit dem moralischen Gewissen darin überein, daß sie ganz an das Individuum gebunden ist. Wie das Gewissen, so ist auch die Klugheit unübertragbar. Denn keiner kann für den anderen klug sein. Auch der klügste Rat eines anderen kann nicht die eigene Klugheit ersetzen. Und es ist, als ob der Mensch instinktiv fühlte, daß die letzte Entscheidung über die Richtung seines Lebens von jedem selbst getroffen werden muß. Wir können das schon beim Kinde sehen. Durch maßloses Belehren und Zurechtweisen kann auch das bestveranlagte Kind verdorben werden.

Durch die Tugend der Klugheit wird das philosophische Wissen wirklich praktisch. Daher bedarf die Klugheit keiner weiteren Ergänzung. Soweit ein Mensch sie besitzt, weiß er ohne die Hilfe anderer, wie er zu handeln hat.

Aber niemandem wird die Klugheit schon angeboren, sondern jeder muß sie erst allmählich erwerben. Gelegenheit, die Tugend der Klugheit zu erlernen, bietet jedem das eigene Leben schon in reichster Fülle. Aber leider hat diese Schule des eigenen Lebens die große Schattenseite, daß sie ihre Lehren zum größten Teile erst zu spät erteilt. Denn für gewöhnlich zeigen uns erst die Folgen, ob eine Handlungsweise richtig gewesen ist. Daher heißt es im Sprichwort: durch Schaden wird man klug. Aus diesem Grunde geht der Mensch zur Erlernung der Klugheit lieber bei anderen in die Schule, indem er darauf achtet, welchen Ausgang deren Handlungsweisen haben. Wie sehr der Mensch von Natur aus geneigt ist, von anderen die Tugend der Klugheit zu erlernen, zeigt am besten der große Reiz, den Lebensbeschreibungen berühmter Männer und Frauen auch auf solche ausüben, die für Belehrungen durch Worte weniger empfänglich sind. Jede Biographie gewährt einen Einblick in die Mittel, die einer mit mehr oder weniger Erfolg angewandt hat, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Daher enthält sie entweder eine Aufmunterung oder eine Warnung, es ähnlich zu machen. Die Lehren, die jemand auf diese Weise aus dem Leben eines anderen zieht, sind viel

konkreter als die ihm in Worten vorgetragenen. Deshalb sind sie auch viel wirksamer.

Einen Menschen, dessen Handlungsweise zu dem von uns ersehnten Ziel geführt hat, nehmen wir uns zum *Vorbild*. Die gewiß große Bedeutung solcher konkreter Vorbilder wurde in neuerer Zeit so hervorgehoben, als ob im sittlichen Leben alles von ihnen abhinge¹. Aber die Wahl eines Vorbildes setzt schon die Annahme einer entsprechenden Sittenregel voraus. Und weil die Bejahung oder Verneinung einer bestimmten Sittenregel beim Philosophen wesentlich von seiner Philosophie abhängt, können wir auch sagen: wen sich jemand zum Vorbild nimmt, hängt davon ab, welche Philosophie er hat. So wird ein Materialist sich niemals einen Idealisten zum Vorbild nehmen, und kein Kantianer einen Scholastiker.

Denken wir nun im Besonderen an die christliche Philosophie, so ergibt sich aus dem Gesagten, daß ihr nur ein *christliches* Vorbild ganz entspricht. Wo aber fände sich ein solches besser als in Christus selbst? Wir haben schon bemerkt, daß Christus keine neue Philosophie begründen wollte. Er hat auch zu keiner vorhandenen Stellung genommen. Aber es ist niemals ein Mensch über die Erde gewandelt, der seine eigene Lehre so vollkommen auch gelebt hat, wie Christus. Und es war sogar direkt seine Absicht, darin den Menschen ein Vorbild zu sein. Exemplum dedi vobis, ein Beispiel gab ich euch, sagte er ausdrücklich zu seinen Jüngern.

Niemand ist in allem nachahmbar. Nicht nur die ganz eigenen Charakteranlagen eines jeden, sondern auch seine besonderen Lebensverhältnisse machen, daß alle Vorbildlichkeit des einen für den anderen nur sehr begrenzt ist.

Bei Christus kommt noch eine weitere Schwierigkeit hinzu: seine Gottheit. Alles, was Christus kraft seiner göttlichen Natur gewirkt hat, z. B. alle seine Wunder, übersteigt unser menschliches Können dermaßen, daß ein Versuch, es nachzuahmen, uns nur lächerlich machen könnte.

Trotzdem kommt Ihm niemand an Nachahmbarkeit gleich. Denn wie weit jemand nachahmbar ist, hängt von zwei Ursachen ab: nämlich von dem Reichtum seines Charakters und von dem Grade, in dem er die Erreichung seines Zieles nicht besonderen äußeren Lebensverhältnissen zu verdanken hat. Was nun den Charakter Christi betrifft, so mögen wir uns einen Charaktertyp denken, welchen wir wollen, wir

¹ Vgl. *Max Scheler*, Schriften aus seinem Nachlaß, Bd. I, Berlin 1933, 149 ff.

finden in ihm nichts Gutes und Erstrebenswertes, was Christus gefehlt hätte. Bei Christus versagt jede Typologie, weil jede Eingliederung in einen bestimmten Typ voraussetzt, Christus habe die charakterbildenden Anlagen und Fertigkeiten nicht alle gleich vollkommen besessen. Ob jemand Choleriker ist oder Melancholiker, Sanguiniker oder Pflégmatiker, in Christus findet er alles Gute, wozu ihn sein Temperament befähigt: und darum, mag einer veranlagt sein wie er will, er wird für seine sittliche Vervollkommenung kein besseres Vorbild finden als Christus.

Schauen wir sodann auf die äußeren Lebensverhältnisse Christi. Christus wurde in den denkbar ärmlichsten Verhältnissen geboren. Aber weder seine Geburt in Bethlehem, noch seine Flucht nach Ägypten, noch sein Leben in Nazareth hat ihn so beeinflußt, daß sein sittlicher Charakter nur aus diesen Erlebnissen erklärbar wäre. Alle äußeren Verhältnisse Christi hätten auch ganz andere sein können, ohne daß dadurch seine Nachahmbarkeit berührt worden wäre. Wäre z. B. der hl. Joseph gleich den Aposteln Fischer gewesen, dann hätte ihm Christus in den Jahren vor seinem öffentlichen Auftreten ohne Zweifel fischen geholfen. Aber wie jetzt niemand glaubt, zu einer vollkommenen Nachfolge Christi sei auch erfordert, Zimmermann zu werden, so würde im anderen Falle auch das Fischerhandwerk nicht als notwendiges Mittel der Nachahmung Christi angesehen werden. Das ist der große Unterschied zwischen Christus und allen anderen Vorbildern. Die Vorbildlichkeit aller anderen wird wesentlich dadurch begrenzt, daß nicht alle in den gleichen Verhältnissen leben können. So ist der hl. Thomas von einem gewöhnlichen Tagelöhner weniger nachahmbar als von einem Philosophen und Theologen. Und man wird ihn gewiß niemals zum Patron z. B. der Hufschmiede machen wollen. Von Christus dagegen kann man nicht sagen, er könne mehr von einem Gelehrten als einem Ungelehrten, mehr von einem jungen als von einem alten Manne, mehr von einem Manne als von einer Frau nachgeahmt werden. Der Priester hat zwar andere Möglichkeiten, Christus nachzuahmen, als der Laie, und der Mann andere als die Frau, auch mag der eine deren mehr haben als der andere; in bezug auf den *Grad*, in dem sie sich Christus zum Vorbilde nehmen können und sollen, sind sich alle gleich. Für alle ohne Ausnahme gilt dasselbe Gesetz: soweit einer Christus nachfolgt, ist er auf dem rechten Wege zur sittlichen Vollkommenheit.

Daher ist es nichts Besonderes, wenn sich auch der christliche Philosoph Christus zum Vorbilde nimmt. Er hat dazu nur einen besonderen Grund. Und dieser Grund liegt darin, daß er von den in der

übernatürlichen Offenbarung mitgeoffenbarten natürlichen Wahrheiten Gebrauch macht und mittels ihrer in den Vollbesitz der philosophischen Weisheit gelangen will. Denn wie wir schon in früheren Aufsätzen gezeigt haben, ist auch die natürliche Weisheit nicht erreichbar ohne ein ernstes Streben nach sittlicher Vollkommenheit. Daher würde der christliche Philosoph auf halbem Wege stehen bleiben, wenn er Christus zwar in seiner Philosophie zum Lehrer, oder wenigstens zum großen Anreger, aber in seinem Leben nicht zum Vorbilde haben wollte. Wenn die hervorragendsten Vertreter der christlichen Philosophie, z. B. Augustinus, Anselmus, Albertus Magnus, Thomas und Bonaventura, zugleich große Heilige gewesen sind, so war das gewiß kein Zufall. Diesen Männern half ihre Nachfolge Christi die Hindernisse überwinden, die der natürlichen Wahrheitserkenntnis von der verderbten menschlichen Natur bereitet werden, und deshalb brachten sie es in der Philosophie weiter, als andere, die von der Natur vielleicht reicher mit Talenten ausgestattet waren. Schon durch sein sittliches Vorbild ist der christliche Philosoph gegenüber dem Ungläubigen in einem großen Vorteil. Nur die Nachfolge Christi bewirkt die wahre Katharsis, ohne die niemand in den vollen Besitz der Weisheit gelangt.

II. Einteilungsgrund der christlichen Philosophie

Wir sagten, niemand sei so nachahmbar, wie Christus. Auf der anderen Seite ist aber auch niemand weniger erreichbar als Christus. Deshalb besteht die christliche Vollkommenheit nicht so sehr in ihrem Besitze als im Streben nach ihr. Wie Gott dem Menschen hier auf Erden nur die Aufgabe gestellt hat, ihn zu *suchen*, so will er auch nicht mehr, als daß der Mensch von Tag zu Tag danach strebt, Christus ähnlicher zu werden ¹.

Wäre die sittliche Vollkommenheit Christi ganz erreichbar, dann müßten alle vollkommenen Christen einander gleich sein. So aber gilt auch hier: *stella a stella differt*. Wie es am Himmel keine zwei ganz gleichen Sterne gibt, so finden sich auch keine zwei Heiligen, die sich in bezug auf ihr sittliches Verhalten in nichts mehr unterscheiden. Obwohl jeder von ihnen ein « alter Christus » genannt werden kann, ist z. B. ein hl. Paulus weit entfernt, ein « alter Petrus » zu sein.

¹ S. *Bernardus*, Epist. 254 : « Indefessum proficiendi studium et jugis conatus ad perfectionem, perfectio reputatur. »

Die Nachahmung Christi wird außerdem noch dadurch sehr vermannigfältigt, daß sie bald eine unmittelbare, bald eine mittelbare ist. Wie sich nämlich die Lehre Christi unmittelbar aus den vier Evangelien schöpfen läßt, aber auch aus den Werken der heiligen Väter und der Theologen, so hat auch jeder die doppelte Möglichkeit, sich Christus unmittelbar zum Vorbild zu nehmen oder einen anderen in seiner Nachfolge Christi nachzuahmen. Es steht sogar nichts im Wege, daß derselbe Mensch eine Teilung vornimmt, indem er Christus hier unmittelbar und dort mittelbar nachahmt, und weiterhin bei seiner mittelbaren Nachahmung in der Übung der einen Tugend sich diesen, und in der Übung der anderen sich jenen Heiligen zum besonderen Vorbilde erwählt.

Am ausgeprägtesten findet sich die mittelbare Nachfolge Christi in den religiösen Orden, deren Mitglieder sich ja ausdrücklich zu einer Nachahmung Christi nach der Regel und dem Vorbilde ihres Gründers verpflichten. Wie verschieden die dadurch entstandenen asketischen Richtungen voneinander sind, zeigten die Konferenzen, die im Jahre 1943 vom 26. März bis 6. April in Rom von befugten Vertretern in der Gregoriana über diese Frage gehalten wurden¹. Alle Redner betonten, daß im Mittelpunkt ihrer «spiritualità» Christus stehe; aber was dann folgte, konnte den Zuhörer an das Wort des hl. Paulus erinnern: «Unusquisque proprium donum habet ex Deo: alius sic, alius vero sic» (I Cor 7, 7).

Wir machen uns das Verhältnis der verschiedenen asketischen Richtungen zu der christlichen Vollkommenheit am leichtesten klar, wenn wir an die Unterscheidung zwischen Begriff und Idee denken. Besonders von Scholastikern werden die beiden Worte «Begriff» und «Idee» zuweilen gleichgesetzt². Aber streng genommen ist Idee weder dasselbe wie eigentlicher, innerer Begriff (*conceptus formalis*), noch wie gegenständlicher Begriff (*conceptus objectivus*). Der hl. Thomas nimmt das Wort Idee in einem doppelten Sinne: nämlich 1. für vorbildliche Ursache, und 2. für Erkenntnisprinzip³. Wird Idee im ersten Sinne

¹ Diese Vorträge sind inzwischen veröffentlicht worden unter dem Titel: «Le scuole cattoliche di spiritualità», Milano («Vita e Pensiero»), 1944.

² Vgl. *Zigliara*, *Summa philosophica*. Editio 13. Paris 1902. Logica, lib. 1 c. 1 a. 1, und *Carolus Frick*, *Logica*, Freiburg 1925⁶, n. 13.

³ S. Th. I 15, 1: «*Idēz enim graece, latine forma dicitur. Unde per ideas intelliguntur formae aliquarum rerum praeter ipsas res existentes. Forma autem alicuius rei praeter ipsam existens, ad duo esse potest; vel ut sit exemplar eius cuius dicitur forma, vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilia dicuntur esse in cognoscente.*»

genommen, dann gehört sie der praktischen Ordnung an, im zweiten Sinne dagegen der spekulativen¹. In keinem Falle ist Idee dasselbe wie Begriff. Denn im Sinne von Erkenntnisprinzip genommen, ist Idee das gleiche wie eingprägtes geistiges Erkenntnisbild. Daher sprechen auch diejenigen, die nicht immer genau zwischen Idee und Begriff unterscheiden, in ihren Lehrbüchern nicht etwa « de origine conceptuum », sondern « de origine *idearum* ». In der Bedeutung von vorbildlicher Ursache setzt die Idee schon einen Begriff voraus, denn sie ist dann der gegenständliche Begriff, *sofern dieser jemanden als äußere Form seines Schaffens dient*. So hat der Baumeister vom Hause nicht nur einen Begriff, durch den er weiß, was ein Haus ist, sondern auch eine bestimmte Idee, nach der er ein Haus baut. In diesem nach seiner vielleicht sehr originellen Idee erbauten Hause ist der ganze Inhalt des Begriffes « Haus » verwirklicht, aber so, daß jeder Stein und jeder Balken anders liegen könnte. Aus diesem Beispiel erhellt schon, daß die Zahl der Ideen in einem Menschen von der Zahl seiner Begriffe merklich verschieden sein kann. Künstler haben für gewöhnlich mehr Ideen als Begriffe, Philosophen dagegen umgekehrt mehr Begriffe als Ideen. So gibt es für die metaphysischen Begriffe überhaupt keine Ideen im Sinne vorbildlicher Ursache.

Das auf unsere Frage angewandt, leuchtet ohne weiteres ein, wie auch solche, die von der christlichen Vollkommenheit denselben Begriff haben, und sie deshalb in gleicher Weise bestimmen, doch in ihren Ideen über deren praktische Verwirklichung weit auseinandergehen können.

Die Verschiedenheit der Ideen im Streben nach christlicher Vollkommenheit kommt dadurch zustande, daß die verschiedenen Vervollkommnungsmittel nicht von allen gleich gewertet und geordnet werden, sondern der eine mehr diese, der andere mehr jene Tugendübung für geeigneter hält, Christus ähnlicher zu machen. Denken wir nur an die Aufteilung des Lebens in Akte der Beschauung und der äußeren Tätigkeit. Das Leben Christi auf Erden war weder rein beschaulich noch ganz auf ein Wirken nach außen gerichtet, sondern eine so vollkommene Synthese beider Lebensformen, daß jede von ihnen im höchsten Grade nachahmungswert erscheint. Und je nachdem einer veranlagt ist oder

¹ A. a. O. I 15, 3 : « Secundum ergo quod (idea) exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quae a Deo fiunt secundum aliquod tempus. Secundum vero quod principium cognitionis est, se habet ad omnia quae a Deo cognoscuntur secundum propriam rationem. »

von der göttlichen Gnade angetrieben wird, zieht es ihn mehr zur Nachahmung des beschaulichen Lebens Christi oder zur Nachahmung im Wirken nach außen¹.

Damit haben wir den tiefsten Einteilungsgrund der christlichen Philosophie aufgedeckt. Denn in dieser selbst ist kein solcher Grund zu finden. Das wäre nur dann der Fall, wenn nicht alle christlichen Philosophen an dieselben von Christus geoffenbarten natürlichen Wahrheiten glaubten. Auch das Vorbild Christi als solches erklärt noch nicht das Entstehen verschiedener Richtungen innerhalb der christlichen Philosophie, weil es in jeder Hinsicht für jeden im höchsten Grade nachahmungswert ist. Daher kann der letzte Einteilungsgrund der christlichen Philosophie nur darin liegen, daß Christus nicht von allen in gleicher Weise zum Vorbild genommen, sondern der Begriff von seiner sittlichen Vollkommenheit, in dem alle übereinstimmen, in viele Ideen und sittliche Ideale umgewandelt wird.

Daß dieser Einfluß des sittlichen Ideals auf das Philosophieren nicht immer bemerkt wird, kommt daher, daß er sich nicht wie Druck und Stoß unmittelbar fühlbar macht und leider nur sehr wenige Menschen ihre Gedanken ganz zu Ende denken. Für sein wirkliches Vorhandensein spricht die gewiß auffallende Erscheinung, daß die verschiedenen Schulen innerhalb der christlichen Philosophie alle in religiösen Orden entstanden sind und von diesen mit einer Unnachgiebigkeit erhalten werden, als hinge ihr eigenes Fortbestehen davon ab, daß man so und nicht anders philosophiert. Also muß doch zwischen Ordensideal und Philosophieren eines Menschen ein Zusammenhang sein.

Es braucht kaum eigens bemerkt zu werden, daß nicht alle Ordensideale dem Studium der Philosophie gleich förderlich sind. Aber welches von ihnen es am meisten begünstigt, läßt sich deshalb kaum mit Sicherheit feststellen, weil das Ordensideal nicht die einzige Ursache ist, von der das Entstehen einer besonderen Richtung innerhalb der christlichen Philosophie abhängt. Schon daß einer überhaupt eine Philosophie schafft, die nach einem bestimmten Ordensideal geformt ist, setzt eine außergewöhnliche philosophische Begabung voraus. Daher werden die verschiedenen philosophischen Ordensschulen mit Recht nicht nach den

¹ Vgl. *Jos. De Guibert*, En quoi diffèrent réellement les diverses écoles catholiques de spiritualité. *Gregorianum* 1938, 263-279, und *A. Gemelli*, Presentazione zu «Le scuole cattoliche di spiritualità, Ciclo di lezioni promosse dall'Università Cattolica del S. Cuore e tenute in Roma nella primavera del 1943 (Milano 1944), VII-XIV.

Orden selbst benannt, sondern nach ihren Hauptvertretern, z. B. nach Thomas von Aquino, Skotus und Suarez.

An sich und geradeswegs muß jedes wahre Ordensideal mit jeder philosophischen Wahrheit vereinbar sein, sonst müßte es eine Wahrheit geben, die zu den anderen in einem inneren Widerspruch steht. Wenn daher Vertreter eines bestimmten Ordensideals Schwierigkeiten haben, gewisse philosophische Wahrheiten anzunehmen, so hat das seinen Grund nur darin, daß die Vereinbarkeit zweier Erkenntniswahrheiten zuweilen ein tieferes Erfassen der Seinswahrheiten erfordert, als es den meisten Philosophierenden gegeben ist ¹.

Daraus folgt, daß die Ordensschulen innerhalb der christlichen Philosophie sich eigentlich nicht durch ihre Lehren zu unterscheiden brauchten, sondern daß es genügte, wenn sie ihr Philosophieren nur nach verschiedenen Gesichtspunkten ordneten. Wie das mit dem Wesen der Philosophie verträglich ist, haben wir ausführlich in unserem Aufsatz über den Einzelmenschen und seine Philosophie gezeigt ². Wenn der Einzelmensch seiner Philosophie, unbeschadet ihrer Wahrheit, ein besonderes Gepräge geben kann, dann muß es auch möglich sein, das gleiche unter dem Einfluß eines bestimmten Ordensideals zu tun.

Die aus einem bestimmten Ordensideal entstehende Ordnung des Philosophierens ist eine ideologisch-teleologische, denn sie ist ja sich nicht Selbstzweck, sondern die Form, in der jemand glaubt, sein Endziel auf die ihm entsprechendste Weise erreichen zu können. Schon das Endziel für sich genommen ist ein Ordnungsprinzip der Mittel, die zu seiner Erreichung angewandt werden. Die Tugend der Klugheit dient der Auffindung der *rechten* Mittel, und das Ordensideal ordnet wieder diese rechten Mittel nach einem bestimmten Gesichtspunkt.

Weil das Ordensideal dem Philosophieren nur eine bestimmte Ordnung gibt, hindert es in keiner Weise den Gedankenaustausch zwischen den verschiedenen Orden. In bezug auf die *Erwerbung* der Erkenntniswahrheiten können wir zu jedem in die Schule gehen, und kann uns auch einer, der einem anderen Orden angehört, eine Autorität ersten Ranges sein; aber was die *Anordnung* dieser Erkenntniswahrheiten nach bestimmten Gesichtspunkten betrifft, muß das Ordensideal jeder Autorität vorangehen. Sonst bleibt in der Seele eine Unausgeglichenheit des

¹ Vgl. M. Thiel, Erkenntniswahrheiten und Seinswahrheiten, in Divus Thomas (1943), 137-158.

² Divus Thomas (1944), 385-412.

Charakters, die einer gegenseitigen Förderung von wissenschaftlichem und sittlichem Leben auf's äußerste abträglich ist. So wenig ein Birett zu einer Kapuze, paßt leider das Philosophieren mancher Ordensleute zu ihrem vor Gott und seinen Heiligen gelobten Ordensideal.

Aus dem Gesagten erklärt sich, warum nicht alle Orden mit eigenen Idealen auch philosophische Schulen mit besonderen Lehrmeinungen hervorgebracht haben. Ein Ordensideal kann so beschaffen sein, daß es fast zwangsläufig auch zu einer bestimmten Lehrmeinung führt. Wie wir sehen werden, ist das franziskanische ein solches. Aber das sind Ausnahmen. Für gewöhnlich begründen Ordensideale nur eine besondere Weise des *Philosophierens*. Daß es aber nicht einmal so viele Weisen des Philosophierens gibt als Orden, hat seinen Grund darin, daß nicht alle religiösen Gemeinschaften, die jetzt als selbständige Orden betrachtet werden, auch wirklich eigene Ordensideale haben. Vielmehr unterscheiden sich manche von ihnen nur durch die Strenge, mit der sie das ihnen gemeinsame Ideal verwirklichen wollen. Andere gebrauchen nur verschiedene religiöse Andachtsübungen, um das gleiche Ziel zu erreichen. Wieder andere haben ein aus mehreren Lebensformen älterer Orden so zusammengesetztes Ordensideal, daß für sie ein gewisser Eklektizismus die entsprechendste Denkform zu sein scheint.

Im Folgenden versuchen wir, das Gesagte durch vier Beispiele zu beleuchten. Es ist nur ein Versuch, der besonders da, wo wir von fremden Ordensidealen handeln, recht unvollkommen bleiben wird. Aber wenn unsere Ausführungen jemanden anregen, es besser zu machen, dann haben sie ihre Aufgabe erfüllt.

III. Der Einfluß verschiedener Ordensideale auf das Philosophieren

1. Dominikanisches Philosophieren

P. *Mariano Cordovani* O. P., Maestro del Sacro Palazzo, hielt am 29. März 1943 in der Gregoriana in Rom einen Vortrag über die « *Spiritualità domenicana* », in dem er diese bestimmte als 1. « *contemplativa* », 2. « *militante* » und 3. « *mariana* »¹. Von diesen drei Merkmalen haben für unsere Frage nur die beiden ersten eine Bedeutung.

¹ Siehe : « *Le scuole cattoliche di spiritualità* », Milano (« *Vita e Pensiero* ») 1944, 41-61.

Als Beispiel dafür, daß diese beiden Eigenschaften dominikanischer Geisteshaltung sich auch im Philosophieren geltend machen, glauben wir am besten, die Philosophie des hl. Thomas von Aquino zu wählen. Wie auch dieser « Doctor communis » in seinem Philosophieren von einem bestimmten Ordensideal beeinflußt ist, zeigt seine Auffassung von der Aufgabe des Weisen. Im ersten Kapitel seiner *Summa contra Gentiles* antwortet er auf die Frage « Quod sit officium sapientis », die Aufgabe des Weisen sei eine doppelte: nämlich 1. die Wahrheit zu betrachten und anderen mitzuteilen, und 2. sie gegen Irrtümer zu verteidigen¹. Für den ersten Teil dieser Antwort kann er sich auf Aristoteles berufen, der in seiner *Metaphysik* dem Weisen gleichfalls die Fähigkeit zuschreibt, tiefer als andere in die Wahrheit einzudringen und sie anderen mitzuteilen. Aber den zweiten Teil begründet er in der Weise, daß er die Weisheit mit der Medizin vergleicht, die nicht nur die Gesundheit bewirkt, sondern zugleich die Krankheit beseitigt. Er selbst will dann vom zweiten Kapitel an diese Aufgabe des Weisen erfüllen, indem er die katholische Lehre, so gut er kann, darstellt und sie gegen die Irrlehren der Mohammedaner verteidigt.

Andere Schriften, in denen der Aquinate die Aufgabe des Weisen auf die gleiche Weise zu erfüllen sucht, sind z. B.: « De aeternitate mundi contra murmurantes », « Contra errores Graecorum », « De unitate intellectus contra Averroistas » und « Contra impugnantes Dei cultum et religionem ». Aber auch seine übrigen Werke offenbaren denselben apologetischen Zug. Es findet sich in ihnen kaum ein Artikel, in dem nicht ein Irrtum zurückgewiesen würde. Das läßt sich nicht einfach daraus erklären, daß überhaupt jeder Philosoph seine Lehre gegen alle Angriffe zu verteidigen sucht. Um das bei einem so nach Innen gekehrten Manne wie Thomas ganz zu verstehen, muß man bedenken, daß er einem Orden angehörte, der sich die Bekämpfung des Irrtums zur besonderen Aufgabe gemacht hat.

2. Franziskanisches Philosophieren

In der Darstellung des franziskanischen Philosophierens folgen wir P. *Augustinus Gemelli* O. F. M., Rektor der katholischen Universität in Mailand². Nach Gemelli ist das franziskanische Ordensideal gekenn-

¹ « Convenienter ergo ... duplex sapientis officium ... demonstratur; scilicet: veritatem divinam, quae antonomastice est veritas, meditari, et meditatam eloqui ... et errorem contra veritatem impugnare. »

² *Il Francescanesimo*, Milano 1933².

zeichnet durch den doppelten Primat der Liebe über das Wissen und des Willens über den Verstand. Denn in der Lehre von diesem doppelten Primat kommen alle franziskanischen Strömungen überein¹. Und das ist darin begründet, daß der hl. Franziskus gleich den Aposteln ungelehrt und einfach bleiben und andere nicht durch gelehrte Worte zu Christus bekehren wollte, sondern durch das gute Beispiel des eigenen Lebens. Aus diesem Grunde achtete er die Liebe höher als das Wissen. Die Liebe aber hat ihren Sitz im Willen ; das Wissen dagegen ist im Verstande. So scheint das franziskanische Ordensideal beim ersten Anblick zu der Begründung einer spezifisch franziskanischen Philosophie wenig geeignet zu sein. Und wenn der hl. Franziskus die Geschichte seines Ordens allein hätte bestimmen können, dann wäre es gewiß auch niemals dazu gekommen². Wenn sich trotzdem auch in der Philosophie eine spezifisch franziskanische Richtung gebildet hat, so konnte es nur eine sein mit der Neigung, die Liebe dem Wissen und den Willen dem Verstande überzuordnen³. Und weil die aristotelisch-thomistische Philosophie dieser Tendenz weniger entgegenkam als die platonisch-augustinische, deshalb war es ganz natürlich, daß die unter Einfluß des franziskanischen Ordensideals entstehende neue Richtung sich dem Platonismus des hl. Augustinus mehr näherte, als dem Aristotelismus des hl. Albertus Magnus und des hl. Thomas von Aquino⁴. Wie den mehr intellektuell eingestellten Dominikanern der Aristotelismus, so entsprach den Söhnen des hl. Franziskus zufolge ihres Ordensideals der augustinische Platonismus am meisten⁵.

¹ A. a. O. 55 : « Nel binomio 'amore-volontà' tutte le correnti francescane concordano. »

² Vgl. Leonh. Lemmens, *Der hl. Bonaventura*. Kempten und München 1909, 52.

³ Gemelli, a. a. O. 55 : « Questo binomio dice subito l'indirizzo filosofico predominante nel Francescanesimo. »

⁴ A. a. O. 55 : « Considerate le due interpretazioni del reale che dall'antichità procedono parallele nella storia del pensiero, la platonica e la aristotelica, i Francescani appartengono naturalmente alla corrente platonica, non genuina, ossia pagana, ma quale era pervenuta al Medioevo mediante l'elaborazione dei Padri. Il Francescanesimo s'innestò, come in tronco proprio, sul Platonismo agostiniano, perchè la sua intuizione dell'universo, il suo amore della bellezza, il suo volontarismo, il suo anelito al divino postulavano le soluzioni della dottrina agostiniana. »

⁵ A. a. O. 56 : « L'altro grande ordine mendicante, il Domenicano, guidato anche esso da affinità intellettuali, s'innestò sul trascurato tronco aristotelico, e specialmente con il genio di S. Tommaso d'Aquino conquistò alla Chiesa quella parte della speculazione greca che ancora non era di dominio cattolico. Questo il Francescanesimo aveva incominciato a fare con Alessandro di Hales e con

Als Hauptvertreter der franziskanischen Philosophie führt Gemelli an: Alexander von Hales, Bonaventura, Skotus, Rogerus Bacon und Raymundus Lullus. Bei Alexander von Hales zeigt sich der Einfluß des franziskanischen Ordensideals besonders in seiner Lehre von der göttlichen Güte und Vorsehung¹. Viel tiefer als er hat Bonaventura den Geist des hl. Franziskus in sich aufgenommen. Ihn nennt Gemelli geradezu das philosophische und theologische Gewissen seines geistlichen Vaters². In der Philosophie des Doctor seraphicus zeigen den Einfluß des franziskanischen Ordensideals besonders die Lehren von der Allgegenwart und der Vorsehung Gottes, von der göttlichen Erleuchtung des menschlichen Intellektes, von der Führung des Menschen zu Gott durch die Geschöpfe, vom Schönen und von der Kunst³. Gemelli will sogar die Schreibweise des hl. Bonaventura aus seinem Ordensideal erklären⁴.

Während Bonaventura von Verlangen und Liebe spricht, spricht Skotus von Wille und Praxis⁵. Skotus nimmt Bonaventuras Illumina-

S. Bonaventura, e continuò con Bacone, ma solo in parte e non sistematicamente, perchè l'Aristotelismo era troppo diversa dalla sua *forma mentis*. »

¹ A. a. O. 56 f.: « Alessandro di Hales scopre per primo il contenuto filosofico del francescanesimo, che egli allaccia alla corrente agostiniana; nella sua teodicea sviluppa l'idea della Bontà provvidenziale che presiede a tutto il creato, il culto della Trinità che imprime le sue vestigia su tutte le cose, il senso religioso della bellezza che conduce a Dio. Alessandro di Hales preannuncia quale schiera di pensatori si possa onorare di S. Francesco. »

² A. a. O. 57: « S. Bonaventura penetra assai di più il pensiero del Fondatore; egli è come la coscienza filosofica e teologica del Padre suo. » — Felicissimo Tinnivella O.F.M. schreibt im Vorwort zu seiner Dissertation « De impossibili sapientiae adeptione in philosophia pagana iuxta 'Collationes in Hexaemeron' S. Bonaventurae » (Romae 1936) III: « Vero propior expressa opinio Seraphici doctrinam nil exprimere velle praeter interpretationem scientificam mundi conspectionis (Weltanschauung) S. Francisci. Hymnus creaturarum Assisinas canitur a Bonaventura; quae in pauperum Patriarcha effusiones erant cordis amore flagrantis, in Franciscano Doctore gaudium et amorem manifestant ex perfecta et synthetica cognitione ordinis universalis conceptum, in quibus est naturalis beatitudo formalis hominis. »

³ A. a. O. 57 f.

⁴ A. a. O. 58: « La cortesia di S. Francesco, soprannaturale di spirito, cavaleresca di modi, diventa in S. Bonaventura squisitezza di analisi psicologica, penetrazione dei più delicati stati di coscienza. Lo stesso antiintellettualismo di S. Francesco trova un immediato riflesso nella mentalità di S. Bonaventura, che non riesce a compilare una *Summa theologica*, nè a dare un ordine sistematico ai suoi scritti, che sacrifica lo studio al governo dell'Ordine, l'insegnamento all'azione, la speculazione alla contemplazione. »

⁵ A. a. O. 58: « S. Bonaventura parla di desiderio e d'amore; il B. Duns Scoto di volontà e di prassi. »

tionslehre nicht an, aber er teilt mit ihm die Ansicht, daß der Intellekt durch die Liebe zur höchsten Wahrheit geführt werde. Nach Skotus wäre der Mensch ohne Wille vom Tiere nur dem Grade nach verschieden ¹. Skotus ist auch der erste, der die franziskanische Philosophie in ein System gebracht hat ².

Der vierte Begründer der franziskanischen Philosophie, *Rogerus Bacon*, hält das Wissen direkt für eine nach außen gerichtete Tätigkeit ³. Gemelli charakterisiert ihn als einen Mann mit der Seele eines Leonardo und der Religiosität eines Franziskaners ⁴.

Raymundus Lullus endlich offenbart in seiner « *Ars magna* » den gleichen praktischen Geist wie Rogerus Bacon. Auch er ordnet das Wissen ganz auf die Tätigkeit nach außen hin ⁵.

Es ist nicht unsere Aufgabe, die Richtigkeit aller Einzelheiten in der Ansicht Gemellis nachzuprüfen. Für unsere These genügt es vollauf, aus dem Gesagten klar zu ersehen, daß zwischen franziskanischem Ordensideal und franziskanischem Philosophieren wirklich ein innerer Zusammenhang besteht.

3. Jesuitisches Philosophieren

Bernhard Jansen S. J. beginnt seinen Aufsatz über « Die Pflege der Philosophie im Jesuitenorden während des 17./18. Jahrhunderts » ⁶ mit einem eigenen Kapitel über « Die Eigenart des Philosophierens im Jesuitenorden » und bemerkt darin, um das Verhältnis der Gesellschaft Jesu und ihrer einzelnen Mitglieder zur Philosophie im 17. und 18. Jahrhundert verstehen und würdigen zu können, müsse « zunächst das sich

¹ A. a. O. 59 : « Determinato dal solo intelletto, lo Scoto pensa che l'uomo sarebbe un buon animale : 'Sic homo esset unum bonum brutum', mentre egli, con il primato della volontà, tende ad assicurargli una individualità originale, inconfondibile. »

² A. a. O. 61 : « La riabilitazione delle creature nell'amore, sbocciata ad Assisi con il Canto di Frate Sole, scandita e gerarchizzata alla Verna con l'*Itinerarium* di S. Bonaventura, riceve la sua sistemazione filosofica da questo Scozzese che, sul filo più sottile della logica, conchiude : La volontà è amore, la prassi è amore, la sapienza è amore, la grazia è amore, la visione beatifica è amore. Il pensiero stesso, in quanto comandato dalla volontà, è amore. Dunque la realtà è amore. »

³ A. a. O. 62 : « Il sapere per lui è azione ; ha bisogno dei fatti. »

⁴ A. a. O. 63 : « ha l'anima di un Leonardo con la religiosità di un francescano. »

⁵ A. a. O. 65.

⁶ *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* (1938), 172-215 ; 435-456.

stets gleichbleibende Wesen des Ordens, sein ihm vom heiligen Stifter gegebener und von der Kirche oft bestätigter Geist ins Auge gefaßt werden : nicht nur Streben nach persönlicher christlicher Vollkommenheit, sondern ebenso sehr apostolisches Bemühen, auf möglichst breiter Grundlage, mit möglichst weit und tiefgreifendem Universalismus von natürlichen und übernatürlichen Mitteln zum Besten der Kirche, für die religiös-sittliche Bildung der Mitmenschen zur Ehre Gottes zu arbeiten. »¹ Damit ist schon von zuständiger Stelle aus zugegeben, daß unsere These vom bestimmenden Einfluß des Ordensideals auf das Philosophieren eines Ordensmannes sich auch im Jesuitenorden bewahrheitet. Jansen erblickt das Eigentümliche des jesuitischen Philosophierens in folgenden drei Merkmalen : 1. in einer weniger strengen Systematik² ; 2. in einer größeren Aufgeschlossenheit für neue Fragen, und 3. in der Bevorzugung der induktiven Methode³.

¹ A. a. O. 172.

² A. a. O. 174 : « Wenn man, wie Grabmann es mit seinem Suarez-Artikel tut, von einem gesunden, kritischen, logisch-metaphysisch geformten Eklektizismus reden kann und muß, insofern die einzelnen Wahrheiten als sachlich begründet erwiesen werden, ohne daß es in erster Linie auf ein geschlossenes Systemganzes abgesehen ist, dann bezeichnet dieses Schlagwort noch am besten die Art des Philosophierens der Jesuiten. »

³ A. a. O. 176 : « Thomismus und Suaresianismus streben beide das für Menschen nie ganz zu verwirklichende Ideal an, ein System, ein Ganzes, eine logisch gefügte Ordnung der Wahrheiten aufzubauen. Darin sind sie einig. Der Thomismus steigt vorwiegend vom Allgemeinen zum Besonderen, vom Abstrakten zum Konkreten herab ; er bedient sich vor allem der Deduktion, des Abstieges, der Synthese. Die Art des Philosophierens der Jesuiten geht umgekehrt vom Konkreten, Tatsächlichen, Erfahrbaren, zum Allgemeinen, zu den Prinzipien ; sie verfährt vorwiegend induktiv, analytisch. Infolgedessen weist notwendig der Thomismus eine einfachere, durchsichtigere Konstruktion auf : der Mangel ist, daß das Einzelne, Tatsächliche nicht zur genügenden Durchleuchtung kommt, einseitig unter abstrakten, allgemeinen Gesichtspunkten betrachtet wird, daß eine gewisse Starrheit nicht genügend dem Reichtum und der Vielgestaltigkeit der Wirklichkeit sich anzugleichen vermag. Der Jesuitenstil des Philosophierens kann eine so einfache, schnell übersehbare Konstruktionslinie nicht aufweisen, weil die tatsächliche Wirklichkeit unfäßbar reich, vielgestaltig, gegensätzlich ist und sich der vollen intellektuellen menschlichen Durchleuchtung entzieht, der fortschreitende polare Aufbau eine Spannung von Konkretem und Abstraktem aufweist ; dagegen eignet ihm der große Vorzug weit gesättigter Wirklichkeitsnähe, kritisch gesichteten Individualreichtums, lebendigerer, beweglicherer Aufgelockertheit und Schmiegsamkeit an neuauftauchende Fragen. Beide Systeme haben, da dem menschlichen Geistesauge, das nach dem berühmten, tiefsinnigen Wort des Aristoteles sich zur Wahrheit verhält wie der Nachtvogel zum Tageslicht, ihre ihnen eigenen Vorzüge und Mängel. Im Ganzen der Geschichte ergänzen sie sich überaus glücklich. »

4. Benediktinisches Philosophieren ¹

1. Der Weisheitsbegriff des hl. Benedikt

Der hl. Gregor der Große ² sagt in seiner Lebensbeschreibung des hl. Benedikt, derselbe habe den Fuß, den er schon auf die Schwelle der Welt gesetzt hatte, wieder zurückgezogen, um nicht auch selbst, wenn er von ihrer Wissenschaft gekostet hätte, in den entsetzlichen Abgrund zu stürzen, mit Wissen unwissend und in Weisheit ungelehrt (« scienter nescius et sapienter indoctus »). Über Benedikts Regel aber urteilt er, sie sei ausgezeichnet durch weise Unterscheidung (« discretionem praecipuam »), lichtvoll in ihrer Darstellung und das getreue Abbild ihres Verfassers. « Denn der heilige Mann konnte nichts anders lehren, als er lebte. » ³

Damit schreibt Papst Gregor der Große dem hl. Benedikt eine Eigenschaft zu, die vielleicht kein anderer Ordensstifter so ausdrücklich wie er von allen fordert, die irgend ein Amt von besonderer Wichtigkeit verwalten sollen ⁴. So bestimmt er im Kapitel LXIV seiner Regel über die Abtswahl: « Bei der Bestellung sollen Würdigkeit des Lebenswandels und Lehrweisheit (« sapientiae doctrina ») maßgebend sein, auch wenn er (der Gewählte) seinem Rang nach der letzte in der Gemeinde wäre. » Im Kapitel XXI trifft er die gleiche Bestimmung mit denselben Worten für die Dekane. Das Kapitel XXXI, das vom Cellerar oder Ökonom des Klosters handelt, beginnt gleich mit der Anweisung: « Zum Cellerar soll einer aus der Klostergemeinde bestimmt werden, der weise ist. » Nach Kapitel LXVI soll selbst der Pfortendienst nur einem « senex sapiens » anvertraut werden. Und damit kein Zweifel darüber bleibt, daß er auch an die Verwalter der übrigen Ämter im

¹ Wenn wir im Folgenden das benediktinische Ordensideal ausführlicher darstellen, so geschieht das nicht nur, weil es das unsere ist, sondern einmal, weil gerade sein Einfluß auf das Philosophieren schwer erkennbar ist, und sodann, um an einem konkreten Beispiel zu zeigen, wie man bei der Ableitung des einem Orden eigentümlichen Philosophierens die ganze geistige Einstellung berücksichtigen muß.

² Papst Gregor der Große hat das ganze zweite Buch seiner Dialoge dem hl. Benedikt gewidmet. Wir benützen die Übersetzung von Jos. Funk (Bibliothek der Kirchenväter, München 1933).

³ Kap. 36.

⁴ Als Regeltext legen wir zugrunde die Ausgabe von Cuthbert Butler, Sancti Benedicti Regula Monasteriorum, Freiburg 1935 ³. — Die Kapitel werden durch lateinische und die Zeilen durch arabische Zahlen angegeben. Für die Übersetzung benützen wir die Regelausgabe von Pius Bihlmeyer, Beuron 1934.

Kloster die gleiche Forderung stellt, sagt er im Kapitel LIII « von der Aufnahme der Gäste » ganz allgemein : « Das Haus Gottes werde überhaupt von Weisen und weise verwaltet. » Nach Kapitel III aber fallen eigentlich alle unter diese Forderung ; denn, wie es dort heißt, soll ja der Abt, sooft eine wichtige Angelegenheit im Kloster zu entscheiden ist, die ganze Gemeinde zusammenrufen und dann jeder die Möglichkeit haben, seine Meinung offen auszusprechen.

Man wird hier unwillkürlich an Platon erinnert, der lehrte, daß die Philosophen die berufenen Führer des Staates seien. Und man wird auch schwer eine andere Gemeinschaft finden, in der das platonische Ideal einer Vereinigung von Lehrgewalt und Regierungsgewalt in derselben Person vollkommener verwirklicht ist als in den Klöstern des hl. Benedikt. (Vgl. XXI 5 ; XXXI 7 ; LXV 36 ff.)

Allein das Wort « Weisheit » ist mehrdeutig. Während man z. B. im gewöhnlichen Leben die Weisheit gleichsetzt mit Klugheit, werden diese beiden Tugenden in der Philosophie so voneinander unterschieden, daß man die erste zu den reinen Verstandestüchtigkeiten rechnet, und die zweite zu den sittlichen Tugenden. Ebenso ist die philosophische Weisheit eine wesentlich andere als die theologische, und sowohl diese als jene wieder ganz verschieden von jener Weisheit, die man Gabe des Heiligen Geistes nennt. Daher wäre es übereilt, wegen einer gewissen Ähnlichkeit zwischen Platons Idealstaat und Benedikts Klostereinrichtung gleich von einem Platonismus des letzteren sprechen zu wollen.

Was Benedikt unter Weisheit verstanden hat, erkennen wir aus den Anforderungen, die er an alle stellt, denen ein Amt anvertraut ist. So fordert er vom Abte drei Dinge : 1. Daß er bewandert sei im göttlichen Gesetze, damit er über einen reichen Schatz von Wissen verfüge, um Neues und Altes daraus zu schöpfen (LXIV 24). Denn er hat die Aufgabe, seine Söhne die « mandata Domini », die Gebote des Herrn zu lehren (II 33), und nichts anderes (II 8). 2. Muß sein eigenes Leben in Einklang stehen mit seiner Lehre, um so durch sein persönliches Beispiel und Vorbild auch die Hartherzigen und Einfältigen für Christus zu gewinnen (II 30). Und 3. muß er es verstehen, in der Seelenleitung sich der Eigenart vieler anzupassen (II 93). Die gleiche Aufgabe, die der Abt der ganzen Klostersgemeinde gegenüber hat, haben die Dekane in bezug auf ihre Dekanien, nur mit dem Unterschiede, daß sie dem Abte untergeordnet sind. Daher kommen bei ihnen zu den mandata Domini noch die praecepta abbatis hinzu (XXI 5). Vom Cellerar und Pförtner fordert Benedikt vor allem, daß sie reif sind an

Charakter (XXXI 2 ; LXVI 3). Sache des Cellerars ist es zwar nicht, Seelen zu leiten, aber auch ihn erinnert Benedikt an die Rechenschaft, die er einmal für alle seine Mitbrüder wird ablegen müssen (XXXI 17), und an die mannigfache Gelegenheit, durch ein gutes Wort zum geistigen Aufbau und Wohle des Klosters etwas beizutragen (XXXI 27). Die sittliche Seelenreife des Pfortners aber zeigt sich darin, daß er « Bescheid zu geben und entgegenzunehmen » versteht (LXVI 2). Der Novizenmeister endlich, der ein besonders wichtiges Amt im Kloster bekleidet, muß 1. die Geister prüfen, ob sie aus Gott sind, d. h. ob sie im Kloster wirklich nichts anderes als Gott suchen. Das erkennt er aus ihrem « Eifer für den Gottesdienst, für den Gehorsam und für Verdemütigungen »; 2. muß er die Gabe besitzen, Seelen zu gewinnen, und 3. hat er die Aufgabe, die Neuaufgenommenen nicht nur mit der Regel bekannt zu machen, sondern auch mit dem « Rauhen und Harten, wodurch man zu Gott gelangt » (LVIII).

Daraus ersehen wir, daß die Weisheit im Sinne Benedikts wesentlich verschieden ist sowohl von der philosophischen als auch von der theologischen Weisheit. Die philosophische besteht in der Erkenntnis aller Dinge aus ihrer ersten Seinsursache und ihren letzten Erkenntnisgründen, und die theologische hat ebenfalls eine reine Erkenntnis zum Gegenstande, nur geht sie nicht von unmittelbar einsichtigen, sondern von übernatürlichen, von Gott geoffenbarten Wahrheiten aus. Die Weisheit aber, von der Benedikt redet, ist keine reine Wahrheits-erkenntnis, sondern sie umfaßt wesentlich folgende drei Dinge: 1. die Erkenntnis des göttlichen Gesetzes, 2. die aus der treuen Beobachtung dieses Gesetzes gewonnene sittliche Seelenreife, und 3. die auf diesen beiden Vorzügen beruhende Fähigkeit, anderen Berater, Führer und Helfer zu sein.

Danach scheint es, als habe die Weisheit im Sinne Benedikts mit der Philosophie weiter nichts zu tun, als daß man auch über sie philosophieren kann. Aber wie wir in unserem Aufsätze über den Einzelmenschen und seine Philosophie zeigten¹, ist für die Philosophie eines Menschen alles von Bedeutung, was immer einen Einfluß ausübt auf die Gestaltung seines Charakters. Denn man muß wohl unterscheiden zwischen dem Endzweck der Philosophie und dem Endzweck des Philosophen. Nur die Philosophie hat die philosophische Weisheit zum Endzweck, Endzweck des Philosophen ist seine einzig in Gott zu findende

¹ Divus Thomas (1944), 385-412.

Glückseligkeit. Dadurch wird auch die philosophische Weisheit nur zu einem Mittel, den eigentlichen Endzweck des Menschen zu erreichen. Nun wendet aber kein Mensch bloß ein Mittel an, um glücklich zu werden, sondern viele. Der Philosoph unterscheidet sich in bezug auf die Mittel, glücklich zu werden, von dem Nichtphilosophen dadurch, daß er der Philosophie den Vorzug gibt. Aber welchen Gebrauch er von seiner Philosophie macht, das hängt davon ab, was der Philosoph sonst noch besonders anstrebt, um sein Endziel zu erreichen. Denn der Gegenstand der Philosophie ist so weit und inhaltsreich, daß kein Sterblicher ihn je ganz erschöpfen kann. Deshalb trifft jeder Philosoph bei der Erforschung der Wahrheit notwendig eine Auswahl. So behandelt der eine lieber erkenntnistheoretische, der andere dagegen mit Vorzug ethische Fragen. Und selbst wenn zwei Philosophen das gleiche Problem zu lösen versuchen, tun sie es zuweilen aus sehr verschiedenen Beweggründen. Auch hier gilt der Satz des Aristoteles, daß jeder sein Ziel so anschaut, wie er selbst beschaffen ist. Wie einer aber ist, erkennt man aus seinem ganzen Lebensideal. So wollte der hl. Thomas auch in seinem Philosophieren das dominikanische Ordensideal verwirklichen. Das gab seiner Philosophie einen apologetischen Einschlag. Wäre er in Montecassino geblieben und ein Sohn des hl. Benedikt geworden, dann hätte er gewiß etwas anders philosophiert. Daraus erhellt, daß wir, um die Eigenart eines benediktinischen Philosophierens zu erkennen, das ganze benediktinische Ordensideal berücksichtigen müssen. Dazu gehört vor allem, daß wir uns klar machen, was Benedikt unter einem Zönobiten verstanden hat.

2. Wesensbestimmung eines Zönobiten

Als Benedikt seine Regel schrieb, gab es noch keine so große Mannigfaltigkeit von Orden und religiösen Gesellschaften wie heute. Daher beginnt er das erste Kapitel seiner Regel mit der uns Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts überraschenden Bemerkung: « Es gibt bekanntlich vier Arten von Mönchen. » Und weil er gleich auch von diesen vier Arten zwei ausschaltet, nämlich die Sarabaiten und die Gyrovagen, da es « besser sei, von ihrer traurigen Lebensweise zu schweigen als zu reden » (I 33), bleiben für ihn eigentlich nur zwei Arten von wahren Mönchen übrig: die Anachoreten und die Zönobiten. Welche dieser beiden Arten die vollkommenere sei, sagt er nicht. Er nennt zwar die Zönobiten das starke Geschlecht (« fortissimum genus »), aber damit will er keineswegs sagen, daß jeder Zönobit sich durch besondere Stärke

auszeichne. Im Kapitel LXIV unterscheidet er ausdrücklich zwischen Starken und Schwachen. Nach Kassian hat sowohl die anachoretische oder eremitische als die zönobitische Lebensform ihre Vorzüge, und gehört daher zur wahren und vollkommenen Heiligkeit, daß einer, wenn die Verhältnisse es so fordern, jederzeit von der einen zu der anderen Lebensweise übergehen kann¹. Als Beispiel führt er an die Äbte Moyses, Paphnutius und die beiden Macarius. Nach der Schilderung des hl. Gregor gehörte auch Benedikt zu diesen seltenen Erscheinungen. Darum nennt er ihn einen Mann, der vom Geiste aller Gerechten erfüllt war, und schaut er zu ihm mit der gleichen Verehrung auf, wenn er von seinem Leben in der Grotte zu Subiaco erzählt, wie wenn er seine Wundertaten in Montecassino berichtet. Die einzige Unterscheidung, die Benedikt selbst zwischen eremitischer und zönobitischer Lebensweise macht, ist eine rein äußerliche. Denn nach ihm führen beide den gleichen Kampf und sind nur ihre Mittel andere: der Eremit führt ihn allein, der Zönobit dagegen mit Hilfe aller derer, die mit ihm zusammen unter Leitung eines Abtes eine geistliche Gemeinschaft bilden. Eremit und Zönobit verhalten sich daher nach Benedikt nicht zueinander wie zwei wesentlich verschiedene Arten einer gemeinsamen Gattung, sondern wie zwei Typen oder verschiedene Ausprägungen derselben Art. Beide wollen Mönche sein, und sind es auch, aber der eine für sich allein, der andere in Verbindung mit Gleichgesinnten.

Kassian läßt in seiner ersten Collatio den Abt *Moyses* in der Antwort auf die Frage nach dem Vorhaben und dem Ziele des Mönches (*De monachi intentione et fine*) unterscheiden zwischen τέλος und σκοπός. Τέλος oder finis des Mönches ist das « regnum Dei », das Reich Gottes, oder die « vita aeterna », das ewige Leben. Σκοπός oder destinatio oder Bestimmung des Mönches aber ist die « puritas cordis », die Reinheit des Herzens. Und er beleuchtet diese Unterscheidung durch zwei Beispiele. Das erste ist genommen vom Landmann, der sich den Unterhalt des Lebens und die Vermehrung seines Vermögens zum Ziele gesetzt hat, die Reinigung des Feldes von allem Gestrüpp und Unkraut aber zu seinem σκοπός. Ebenso will der Kaufmann letzten Endes seinen Reichtum vergrößern; da er aber dieses Ziel nicht anders erreichen kann, als dadurch, daß er seine Waren den Gefahren des Meeres aussetzt, deshalb liegt hierin seine destinatio oder Bestimmung. Wie aus diesen

¹ Collatio XIX 9: « Is etenim vere et non ex parte perfectus est, qui et in eremo squalorem solitudinis, et in coenobio infirmitates fratrum aequali magnanimitate sustentat. »

beiden Beispielen hervorgeht, versteht also Abt *Moyses* unter der Bestimmung nicht einfach alle Mittel, die zur Erreichung eines Zieles angewandt werden, sondern nur das allernotwendigste, dem daher alle anderen ebenfalls untergeordnet werden müssen. Und darum muß alles, was der Mönch tut oder läßt, auch der Reinheit seines Herzens dienen¹.

Benedikt macht diese Unterscheidung zwischen τέλος und σκοπός des Mönches nicht so ausdrücklich wie Kassian, aber sie liegt seiner ganzen Regel zugrunde und macht diese erst recht verständlich. Auch er bezeichnet ganz klar Gott oder das Himmelreich als das *Ziel*, das alle in erster Linie anstreben müssen, die Reinigung des Herzens von allen Fehlern aber als die Grundbedingung des Heiles (II 104-108).

Daraus erklärt sich, warum Benedikt die conversio morum, die Bekehrung der Sitten zum Grundgesetz des monastischen Lebens macht². Außer ihr geloben seine Mönche noch Beständigkeit und Gehorsam (LVIII 40), aber von diesen drei Gelübden hält Benedikt die Beständigkeit für die notwendige Voraussetzung (IV 9; LXVI 16) und den Gehorsam für das wirksamste Mittel (Prol. 9; V 21) zur vollen Erfüllung des Gelübdes der Bekehrung der Sitten. Die Bekehrung der Sitten ist den Eremiten und den Zönobiten gemeinsam. Beide unterscheiden sich vom gewöhnlichen Christen dadurch, daß sie zur Erlangung dieser auch von ihm geforderten Reinheit des Herzens außergewöhnliche Mittel anwenden. Daher ist zwar der vollkommene Mönch auch ein vollkommener Christ, aber nicht umgekehrt jeder vollkommene Christ notwendig ein Mönch. Durch das Gelübde des Gehorsams unterscheidet sich der Zönobit vom Eremiten, und durch das Gelübde der Beständigkeit, durch das einer sich für immer an eine bestimmte klösterliche Familie bindet, der Benediktiner von den Zönobiten, die es auch schon vor Benedikt gegeben hat.

¹ Collatio I 5: « Quicquid ergo nos ad hunc scopon, id est puritatem cordis potest dirigere, tota virtute sectandum est; quicquid autem ab hac retrahit, ut perniciosum ac noxium devitandum. Pro hac enim parentes, patria, dignitates, divitiae, deliciae mundi huius et voluptas universa contemnuntur, ut scilicet puritas cordis perpetua retentetur. » Vgl. ebd. Kap. 7.

² Über die Bekehrung der Sitten als erste Pflicht des Zönobiten siehe *M. Rothenhäusler*, Zur Aufnahmeordnung der Regula S. Benedicti, in Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, hrg. von *Ildefons Herwegen*, Heft 3, Münster i. W. 1912. — *Herwegen* sagt von der Bekehrung der Sitten (Das Paktum des hl. Fructuosus von Braga, in Kirchenrechtliche Abhandlungen, hrg. von *Ulrich Stutz*, Heft 40, 31 (Stuttgart 1907): « Die eigentliche Lebensaufgabe des Mönches ist die conversio morum, die Umbildung der auf das Irdische gerichteten Tendenzen in ein übernatürliches, auf den Glauben gegründetes Tugendstreben. »

Schon Kassian warnt davor, die *destinatio monachi* oder die *puritas cordis* nur für etwas rein Negatives zu halten¹. Um seine Mönche vor diesem großen Irrtum zu bewahren, verbindet Benedikt mit der Mahnung, das Böse zu meiden, sofort die andere, das Gute zu tun (Prol. 43). Nach ihm beginnt die *conversio morum* mit der Furcht Gottes (VII 31), und endet sie mit der vollkommenen Liebe Gottes (VII 202 ff.). Der rechte Weg aber von der Furcht zur Liebe liegt in der gewissenhaften Beobachtung der *mandata Domini*, der Gebote des Herrn, von denen ja schon gleich die beiden ersten die Liebe zum Gegenstande haben (IV 1-3).

3. Die von Benedikt geschaffene zönotische Lebensordnung

So wesentlich verschieden die Weisheit im Sinne Benedikts ist von der philosophischen und der theologischen, in einem Merkmale kommt sie doch mit ihnen und überhaupt mit jeder Form wahrer Weisheit überein : nämlich darin, daß sie den Menschen befähigt, ihren Gegenstand zu ordnen. *Sapientis est ordinare*, sagt Thomas² mit Aristoteles. Gegenstand der Weisheit aber, die Benedikt seinen Mönchen wünscht, ist das Leben in einem Zönotium. Das sagt uns Benedikt ganz klar, indem er das erste Kapitel seiner Regel schließt : « Gehen wir also daran, mit Gottes Hilfe der starken Art der Zönoten eine feste Ordnung zu geben. »

Diese Ordnung umfaßt vier Dinge : Tugendstreben, Gebetsleben, Arbeit und Verkehr der Mönche untereinander und mit Weltleuten. Wir greifen aus ihr nur das heraus, was für unsere Frage von Bedeutung ist. Wie Benedikt die *Tugenden* geübt haben will, zeigt am besten sein siebenmal gebrauchter Vergleich des klösterlichen Lebens mit einem Kriegsdienste, der vor allem einen schnellen und unverzüglichen Gehorsam fordert. Unter allen Tugenden gibt er der *Liebe* den Vorzug. Notwendige Vorbedingung, die vollkommene Liebe zu erlangen, ist jedoch die *Demut* (VII). Gradmesser der Demut ist der *Gehorsam* (V). Der Gehorsam bestimmt zugleich den Wert aller übrigen sittlichen Tugenden, so daß selbst die größten Bußübungen ohne den Segen des Gehorsams eitel sind (XLIX). Die volle innere und äußere *Wahrhaftigkeit* ist die

¹ Collatio I 6 : « Unde liquido comprobatur perfectionem non statim nuditate, nec privatione omnium facultatum seu dignitatum abiectio contingi, nisi fuerit charitas illa, cuius Apostolus membra describit (in veritate possessa), quae in sola cordis puritate consistit. »

² C. G. I 1.

Form, in der er will, daß alle Tugenden geübt werden (Prol. 64 ff. und öfters). Als eigentliche *Werkstätte* endlich, in der der Mönch diese Tugenden üben soll, bezeichnet Benedikt die « claustra monasterii », die Abgeschlossenheit des Klosters, und die « stabilitas in congregatione », die Beständigkeit im klösterlichen Verbands (IV 99).

Im *Gebetsleben* unterscheidet Benedikt zwischen gemeinsamem Chorgebet und Privatgebet. Den Primat des ersten hat er selbst auf die kurze Formel gebracht : « Nihil operi Dei praeponatur, » nichts werde dem Gottesdienste vorgezogen (XLI 5). Man hat darin schon einen finis secundarius oder zweitrangigen Zweck seines Ordens sehen wollen und deshalb den Satz aufgestellt : « Monachus propter chorum. » Allein das ist zu weit gegangen¹. Benedikt kennt keinen finis secundarius des Mönches. Das gemeinsame Chorgebet ist für ihn nur die notwendige Forderung eines religiösen Familienlebens. Denn eine religiöse Familie ohne gemeinsames Familiengebet enthält einen inneren Widerspruch. Deshalb nennen sich die Orden ohne gemeinsames Chorgebet mit Recht nur Gesellschaften oder Genossenschaften.

Die heutige Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Frömmigkeit war Benedikt noch gänzlich fremd. Will man damit einen Gradunterschied in der Frömmigkeit bezeichnen und sagen, beim pflichtmäßigen gemeinsamen Chorgebet sei der Beter innerlich weniger erfaßt und gesammelt als beim freien Privatgebet, und daraus die Notwendigkeit des letzteren ableiten, so würde Benedikt sie schlechthin ablehnen. Wie das gemeinsame Chorgebet, kann auch das Privatgebet gedankenlos und mechanisch verrichtet werden. Für das Chorgebet fordert Benedikt von seinen Mönchen ausdrücklich, daß sie mit ganzer Seele dabei seien, und daß ihr « Geist im Einklang sei mit ihrer Stimme » (XIX 12). Soll die Unterscheidung nur den Inhalt und die Form des Betens betreffen, die beim Chorgebet für alle die gleichen sind, beim Privatgebet dagegen verschieden, dann ist Benedikt gewiß ein Vertreter der Ansicht, daß die subjektive Frömmigkeit der objektiven durchaus unterzuordnen sei. Er geht da so weit, daß er seinen Mönchen nach Beendigung des gemein-

¹ Kardinal Ild. Schuster bemerkt in seinem Vortrag über die « Spiritualità benedettina » (in *Le scuole cattoliche di spiritualità*, Milano 1944, 34) : « Non è del tutto esatto l'affermare che i Benedettini sono istituiti per la liturgia e per il coro ; giacchè tale sublime missione è propria di tutta quanta la Gerarchia Cattolica, anzi della Chiesa stessa. È vero però, che nello spirito di S. Benedetto, questa liturgica adorazione *in spiritu et veritate* nel Cristo e nella Chiesa occupa il posto centrale : '*Nihil operi Dei praeponatur*'. » Vgl. G. Morin, *L'Idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours*. Paris 1921³, 97.

samen Chorgebetes nicht einmal erlaubt, noch länger im Oratorium zu bleiben, sondern will, daß alle ohne Ausnahme beim Zeichen des Oberen aufstehen und hinausgehen. Wenn einer dann, von der göttlichen Gnade angetrieben, noch für sich weiterbeten will, dann mag er wieder in das Oratorium zurückkehren (XX 9-12 ; LII 2-6). Durch diese scharfe Unterscheidung zwischen gemeinsamem Chorgebet und Privatgebet will Benedikt nicht im geringsten ein Werturteil aussprechen, sondern nur eine klare Ordnung schaffen, damit jeder Mönch ganz genau weiß, wozu er verpflichtet ist, und wozu nicht.

Die Arbeit. Dem aufmerksamen Leser der Regel muß es auffallen, daß Benedikt mit keiner Silbe von einer seelsorglichen Tätigkeit seiner Mönche nach außen spricht. Es finden sich sogar Stellen in ihr, die erkennen lassen, daß er seine Söhne möglichst im Kloster zurückhalten will. So vor allem im Kapitel LXVI, wo er sagt, es sei den Seelen der Mönche nicht zuträglich, draußen herumzugehen. Aber auf der anderen Seite wissen wir, daß Benedikt selbst Seelsorge ausgeübt hat. So berichtet Papst Gregor der Große von ihm, daß er das umliegende Volk durch unablässige Predigt (« continua praedicatione ») zum Glauben bekehrte¹ und auch seine Mönche zu seelsorglichen Arbeiten ausgesandt hat². Ebenso beweisen seine genauen Bestimmungen über die Ausstattung der auf Reisen gehenden Mönche (LV 25) sowie über ihr Verhalten vor Antritt der Reise, außerhalb des Klosters und nach der Rückkehr (L ; LI ; LXVII), daß er weit entfernt war, seinen Mönchen jede äußere Tätigkeit untersagen zu wollen. Denn es ist doch kaum denkbar, daß Benedikt seine Mönche nur zur Erholung auf Reisen geschickt hat. Benedikt sagt in seiner Regel auch nichts davon, daß seine Klöster Schulen unterhalten oder Landwirtschaft betreiben oder die verschiedenen Künste pflegen sollen. Er will nur, daß seine Söhne niemals müßig seien. Denn « Müßigang ist der Seele Feind » (XLIII 1). Selbst am Sonntag soll dem, der keine Lust oder kein Geschick hat zu studieren, oder zu lesen, eine Arbeit angewiesen werden, die er verrichten kann.

In der Ordnung der Arbeit sind für Benedikt folgende drei Gesichtspunkte maßgebend: 1. die Notwendigkeit, 2. die Liebe und 3. die Fähigkeit.

Die Notwendigkeit. Auch im Kloster gibt es Arbeiten, die einfach notwendig sind. Und es kann leicht geschehen, daß alle zu solchen

¹ Dial. II 8.

² Dial. II 19.

Arbeiten herangezogen werden müssen. Benedikt gebraucht das Beispiel von der Feldarbeit. «Bringt es die örtliche Lage oder die Armut mit sich», so schreibt er im Kapitel XLVIII, «daß die Brüder die Feldfrüchte selbst einernnten müssen, so sollen sie darüber nicht unmutig werden. Dann sind sie ja in Wahrheit Mönche, wenn sie gleich unseren Vätern und den Aposteln von der Arbeit ihrer Hände leben.»

Aus diesem Ordnungsprinzip der Notwendigkeit erklärt sich die auffallende, bei keinem anderen Orden vorkommende Erscheinung, daß zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Gegenden ganz verschiedene Tätigkeiten in den Vordergrund traten, sodaß man schon gefragt hat, welche Beschäftigung denn verdiene, die den Benediktinern entsprechendste genannt zu werden: ob Landwirtschaft oder Unterricht, Kunst oder Wissenschaft, Liturgie oder Mission. Die Antwort auf diese Frage lautet: Benedikt hat bei Abfassung seiner Regel alle diese Tätigkeiten gleich wenig als Zweck im Auge gehabt, aber seine Mönche können sie alle ausüben, wenn örtliche und zeitliche Verhältnisse sie von ihnen fordern. Mag daher ihre Tätigkeit auch noch so oft und noch so sehr wechseln, das was Benedikt gewollt hat, wird dadurch nicht im geringsten berührt. In diesem Punkte teilt Benedikt die Weite der katholischen Kirche, die auch jede ehrbare Arbeit billigt, sich aber an keine bestimmte Art derselben bindet.

Die Liebe. An der Wahrung und Mehrung der brüderlichen Liebe ist Benedikt so viel gelegen, daß er auch aus diesem Beweggrund gewisse Arbeiten zu einer allgemeinen Verpflichtung macht. So den Wochendienst in der Küche (XXXV) und die Fußwaschung der Gäste (LIII 26). Aber die Liebe verlangt nicht weniger, daß man einander die Arbeit nicht erschwert, vielmehr möglichst erleichtert. Daher mahnt Benedikt selbst die Kranken, gegen die sie bedienenden Brüder nicht anspruchsvoll zu sein und zu bedenken, daß man ihnen Gott zu Liebe dient (XXXVI 6). Die Liebe soll die Arbeit im Kloster so regeln, daß alle ihren Anteil «*aequo animo*», mit innerer Seelenruhe verrichten können (XXXVI 37). Aus dieser Bestimmung ersehen wir, daß Benedikt noch weit entfernt war von der modernen, leider auch in die Klöster eingedrungenen Überschätzung der Arbeit.

Die Fähigkeit. Diese kann man in eine rein physische und eine moralische unterscheiden. Wir haben schon im vorausgehenden gesehen, daß Benedikt nur solchen Brüdern ein Amt anvertrauen will, die sich durch Weisheit auszeichnen. Unter Weisheit aber versteht er keine reine Verstandestüchtigkeit, auch keine rein sittliche Vollkommenheit,

sondern die Verbindung von beiden. Daher genügt ihm weder, daß einer sich auf eine Arbeit gut versteht, noch auch, daß einer den guten Willen hat, es recht zu machen. So wünscht er, daß bei den Mahlzeiten der Brüder nicht der Nächstbeste, der das Buch in die Hand bekommt, lese, sondern nur solche zu diesem Amte genommen werden, die durch ihr Vorlesen die Zuhörer erbauen (XXXVIII 28). Umgekehrt verlangt er auch, daß ein Bruder, der sich wegen eines ihm aufgetragenen Amtes oder einer Arbeit überhebt, sofort davon entfernt werde (XXI 11; LXV 42 ff.). Das soll selbst dann geschehen, wenn dem Kloster daraus ein wirtschaftlicher Schaden entsteht (LVII 5).

Wie großzügig und weitherzig Benedikt dann ist, wenn die beiden genannten Bedingungen erfüllt sind, wenn einer also nicht bloß eine gute Arbeitskraft, sondern auch ein guter Mönch ist, zeigt besonders das Kapitel LVII «De artificibus». Die Wüstenväter hatten ihren Schülern zuweilen Arbeiten aufgetragen, die so nutzlos waren, daß sie dadurch die «Mönchsarbeit» bis zum heutigen Tage in Verruf gebracht haben. In der Regel des hl. Benedikt findet sich keine Spur mehr von der Auffassung des asketischen Lebens, daß jedem gerade das befohlen werden soll, was ihn am meisten Selbstüberwindung kostet. Vielmehr vertritt Benedikt den Standpunkt, daß solche, die ein Handwerk verstehen, es auch im Kloster weiter betreiben können, nur sollen sie das im Gehorsam tun. Und er macht dieses Zugeständnis nicht etwa zu dem Zwecke, um dadurch dem Kloster einen größeren Gewinn zu sichern, sondern einzig, damit seine Mönche um so leichter vor dem Müßigang bewahrt werden. Damit sich das Laster des Geizes nicht einschleiche, will er sogar, daß man im Falle, daß von den Arbeiten etwas verkauft werde, alles wohlfeiler gebe, als Weltleute es tun können, «auf daß in allem Gott verherrlicht werde».

Mit diesen zwei Anordnungen, daß bei der Arbeitsverteilung auch die physische Befähigung zu berücksichtigen sei und nicht direkt auf Verdienst gearbeitet werden müsse, schuf Benedikt die Voraussetzungen dafür, daß in der Folgezeit Kunst und Wissenschaft gerade in seinen Klöstern eine so liebevolle Pflege gefunden haben. Denn um etwas Großes zu leisten, ist vor allem eine entsprechende Begabung erfordert; aber das Talent allein genügt nicht, es muß ihm auch die Möglichkeit gewährt werden, sich zu entfalten. Durch die zwei genannten Anordnungen hat Benedikt seinen Mönchen diese Möglichkeit gegeben. Und welchen Gebrauch seine Söhne davon gemacht haben, erhellt am besten daraus, daß der Glaube aufkommen konnte, sein Orden sei gerade für

die Pflege von Kunst und Wissenschaft gegründet. Das ist nicht richtig; wohl aber hat in seinen Klöstern, dank der von ihm gegebenen weisen Bestimmungen über die Arbeit, schon mancher Großes geleistet, der es draußen in der Welt zu nichts gebracht hätte.

Verkehr mit der Welt. Benedikt will, daß seine Mönche dem Treiben der Welt fremd bleiben (IV 22), aber er geht nicht so weit, sie hermetisch von der Welt abschließen zu wollen. Auch der Zönobit kommt mit ihr immer wieder in Berührung. Sein Verkehr mit ihr geschieht zum Teil außerhalb und zum Teil innerhalb der Klostermauern. Wie Benedikts Bestimmungen über das Verhalten der fern vom Kloster arbeitenden und auf Reisen befindlichen Brüder zeigen, ist der Mönch auch außerhalb des Klosters nicht aus der klösterlichen Ordnung entlassen. Wenn einer sich nach diesen Bestimmungen richtet, bleibt er auch im größten Weltgetriebe ein ganzer Mönch.

Bei der Regelung des Verkehrs der Mönche mit den Weltleuten innerhalb der Klostermauern war für Benedikt maßgebend das Herrenwort: « Ich war Gast, und ihr habt mich aufgenommen » (LIII 3). In dieser Gleichsetzung Christi mit dem Gaste liegt ein Gebot, von dem selbst die zurückgezogensten Einsiedler der Wüste sich nicht auszunehmen wagten. Daher ist es nichts Besonderes, wenn Benedikt seinen Klöstern die Übung der Gastfreundschaft zur Pflicht gemacht hat. Das Besondere liegt nur in der Art, wie er das tat. Die für ihn zu lösende Schwierigkeit war, den Gastverkehr so zu regeln, daß einerseits alle Mönche an der Erfüllung des Gebotes teilnehmen können, aber andererseits trotz des ununterbrochenen Kommens und Gehens von Fremden die Disziplin des Hauses gewahrt bleibt. Um das zu erreichen, machte er eine Unterscheidung von grundlegender Bedeutung. Die Gäste begrüßen, mit ihnen reden und sich ihrer besonders annehmen ist Sache des Abtes und eigens dazu bestimmter Mönche; denn der Gast soll im Kloster nicht bloß leiblich erquickt werden, sondern auch an dem geistigen und religiösen Leben des Klosters Anteil erhalten. Dazu aber gehört eine besondere Weisheit. Alle übrigen sollen nur schweigend mit-helfen, daß sich die Gäste im Kloster heimisch fühlen, sei es auch nur, daß sie ihnen durch ihr ganzes Benehmen ein gutes Beispiel geben oder durch ehrfurchtsvolles Verneigen des Hauptes eine Ehre erweisen.

Durch diese Unterscheidung hat Benedikt eine Form des seelsorglichen Wirkens geschaffen, die für seine Klöster typisch geworden ist. In den sogenannten apostolischen Orden ist es die Regel, daß die einzelnen ihr Kloster verlassen und in die Welt hinausgehen, um dort

Seelen für Gott zu gewinnen. Das Kloster bleibt für sie nur der Stützpunkt, von dem aus sie ihre Eroberungen für das Reich Gottes machen. Dem Wesen des Mönches entspricht es mehr, daß er in der Regel zu Hause bleibt und am gemeinsamen Chorgebet teilnimmt. Daher erstreckt sich seine Seelsorge in erster Linie auf diejenigen, die zu ihm ins Kloster kommen, um dort Hilfe und Trost zu finden. Denn wie schon Benedikt in seiner Regel bemerkt (LIII 36) und die 1400jährige Geschichte seines Ordens unwiderleglich beweist, fehlt es zu keiner Zeit an Menschen, die nicht erst aufgesucht werden müssen, sondern von selbst ein tiefes Bedürfnis nach geistiger Erneuerung in sich verspüren und diese gerade in einem Kloster mit feierlichem Gottesdienste am besten zu finden hoffen. Aus diesem Grunde haben die Söhne des hl. Benedikt ihre Missionstätigkeit von jeher damit begonnen, daß sie sich ein Kloster erbauten, das dann nicht nur ihnen zur Wohnstätte diente, sondern bald auch zum Wallfahrtsort aller wurde, die irgend ein Leid bedrückte. Wer aus der Kirchengeschichte weiß, welche Bedeutung manche Abteien für ganze Länder gehabt haben, wird gerne zugeben, daß man auch auf diese indirekte Weise weit über die engen Klostermauern hinaus wirken kann.

4. Das benediktinische Ordensideal

Man unterscheidet jetzt zwischen beschaulichen und tätigen *Orden*, und meint mit den ersten solche, die für keine Tätigkeit nach außen, wie Missionen oder Krankenpflege, gegründet sind, sondern nur für ein von der Welt abgeschiedenes Leben der Beschauung und Hingabe an Gott. Macht man die Tätigkeit nach außen zum Unterscheidungsmerkmal, dann gehört der Orden des hl. Benedikt offenbar mehr zu den beschaulichen als zu den tätigen Orden. Aber diese Unterscheidung ist erst im Mittelalter aufgekommen nach dem Entstehen der Bettelorden. Zur Zeit des hl. Benedikt unterschied man nicht zwischen beschaulichen und tätigen Orden — tätige Orden im heutigen Sinne gab es damals überhaupt nicht —, sondern zwischen einem beschaulichen und einem tätigen *Leben*. Unter der *vita contemplativa* verstand man nicht nur ein von der Welt zurückgezogenes Leben, sondern das Leben in der eigentlichen Beschauung. Mit der *vita activa* aber meinte man den Kampf gegen die Leidenschaften und die Übung aller sittlichen Tugenden zum Zwecke, dadurch die Reinheit des Herzens und die vollkommene Gottesliebe zu erlangen. Ob einer auch nach außen tätig war, z. B. predigte, war für diese Unterscheidung belanglos. So

erzählt Papst Gregor der Große in seinen Dialogen ¹ von einem Abte *Equitius*, den Gott in einer Erscheinung von allen Versuchungen so befreite, « als ob er dem Leibe nach kein Geschlecht gehabt hätte », und der daraufhin in der höchsten Beschauung lebte, der aber doch in einer anderen Erscheinung von Gott den Auftrag erhielt, hinauszuziehen und zu predigen. Bei der Unterscheidung zwischen beschaulichem und tätigem Leben kommt es nur darauf an, ob jemand den Kampf gegen den Teufel und die Verderbnis des Fleisches schon so weit bestanden hat, daß er in den Höhen mystischer Beschauung leben kann, oder noch durch allerlei Versuchungen von außen und innen daran gehindert ist. Daher ist die *vita contemplativa* im Sinne der Zeitgenossen Benedikts weniger ein Dauerzustand als vielmehr ein Ideal, das in diesem Leben immer nur unvollkommen und für kurze Zeit erreicht wird. Nach Papst Gregor dem Großen ² kann man auch ohne eine solche *vita contemplativa* in das Himmelreich eingehen, aber nicht ohne die *vita activa*.

Nehmen wir die Begriffe « beschaulich » und « tätig » in diesem älteren Sinne, dann hat Benedikt seinen Orden gewiß für eine *vita activa* gründen wollen. Das geht schon daraus hervor, daß er das klösterliche Leben nicht weniger als siebenmal mit einem Kriegsdienst vergleicht ³. Dieses Bild paßt nicht für eine *vita contemplativa*. Wie ernst er diesen Kriegsdienst genommen haben will, beweisen seine vielen, schnell aufeinanderfolgenden und temperamentvollen Aufforderungen, es mit demselben nicht leicht zu nehmen. Schon im Prolog werden wir von ihm ermahnt, uns « endlich zu erheben », « vom Schläfe aufzustehen », « zu laufen solange wir noch das Licht des Glaubens haben », « unsere Lenden zu umgürten mit dem Glauben und der Übung guter Werke », « die Pfade Gottes zu wandeln, unter Führung des Evangeliums », « auf dem Pfade der guten Werke voranzueilen », « ohne Makel zu wandeln und Gerechtigkeit zu üben », kurz, « zu eilen und zu schaffen, wie es uns für die Ewigkeit frommt » (Prol. 22 ff.). Aber hinter allen

¹ I 4.

² Hom. in Ezech. Lib., II Hom. 3 (MPL 76, 967).

³ E. von Hippel, Die Krieger Gottes. Die Regel Benedikts als Ausdruck frühchristlicher Gemeinschaftsbildung (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, 13. Jahr, Heft 1; Halle 1936). Diese Studie enthält manche wertvolle Anregungen, ist aber von einem teils protestantischen, teils theosophischen Standpunkte aus geschrieben. — Hil. Emonds, Geistlicher Kriegsdienst. Der Topos der *militia spiritualis* in der antiken Philosophie (Heilige Überlieferung). Eine Festgabe zum silbernen Abtsjubiläum des hochwürdigsten Herrn Abtes von Maria Laach, *Ildefons Herwegen*. Münster i. W. 1938, 24-50.

diesen Ermahnungen zu einer *vita activa* steht für Benedikt als Ideal immer die *vita contemplativa*, die ihm selbst in reichem Maße zuteil geworden war, und in der er, wie uns Papst Gregor der Große berichtet ¹, die ganze Welt wie in einem einzigen Sonnenstrahl überschauen durfte. Die *vita contemplativa* ist die erhabene Höhe, zu der Benedikt seine Mönche hinaufführen möchte, das eigentliche τέλος des Mönches, während die *vita activa* nur seine Bestimmung auf Erden ist.

5. Das Philosophieren unter der Leitung des benediktinischen Ordensideals

Nachdem wir uns die Eigenart des benediktinischen Ordensideals klargemacht haben, ist es möglich, seinen Einfluß auf das Philosophieren dessen genauer zu bestimmen, der es in seinem ganzen Leben verwirklichen möchte. Wie wir sahen, kennt Benedikt kein anderes Ziel als das Reich Gottes oder das ewige Leben in der Anschauung Gottes. Weil dieses hohe Ziel so lange nicht erreichbar ist, als das Herz des Menschen noch an etwas Irdischem hängt, liegt in der *puritas cordis*, der Reinheit des Herzens der σκοπός oder die Bestimmung des Menschen auf Erden. Aus diesem Grunde hat Benedikt die *conversio morum* zum Hauptgelübde seiner Mönche gemacht. Schon das gibt dem Philosophieren des Mönches eine bestimmte Note. Wenn er philosophiert, so tut er das nicht um eines äußeren Zweckes willen, sondern um sich in seinem eigenen Sein zu vervollkommen. Daher sucht er weniger nach Beweisen, durch die er andere widerlegen oder für seine Ansichten gewinnen kann, als vielmehr nach Wahrheiten, die besonders geeignet sind, ihn seiner Bestimmung und seinem Ziele näherzubringen. *Unter den von Aristoteles ² aufgezählten sechs Kennzeichen des wahren Weisen findet sich auch das, daß er die Weisheit um ihrer selbst liebe. Weisheit etwas weiter nehmend als der Stagirite, würde Benedikt das sofort unterschreiben. Und er hat sein Möglichstes getan, seine Mönche zum Streben nach der reinen Weisheit anzuhalten.

Während der Eremit seine *conversio morum* allein mit Gottes Beistand üben will, erstrebt sie der Zönobit in einem klösterlichen Verbande unter Leitung eines Abtes. Und indem er dem Gelübde der *conversio morum* die des Gehorsams und der Beständigkeit hinzufügt, verpflichtet

¹ Dial. II 35.

² In Met. I lect. 2 n. 43 (Cathala) faßt Thomas diese sechs Eigenschaften des Weisen in folgende Definition zusammen: « Ille sapiens dicatur, qui scit omnia etiam difficilia per certitudinem et causam, ipsum scire propter se quaerens, alios ordinans et persuadens. »

er sich gegen alle, die mit ihm zusammen das gleiche Ziel vor Augen haben. Nachdem er am Tage der Profeßablegung feierlich in die klösterliche Gemeinde aufgenommen worden ist, hat er kein Recht mehr, nur an sich selbst zu denken. Diese Bindung an einen bestimmten klösterlichen Verband beraubt ihn sowohl mancher wertvollen Anregungen, die ihm der Umgang mit Fachgenossen draußen in der Welt bringen könnte, als auch vieler Gelegenheiten, auf weitere Kreise einzuwirken. Aber gerade diese Einbuße, die sein Philosophieren dadurch an *Ausdehnung* erleidet, hilft es dem Mönch ermöglichen, sich in die ihn selbst besonders angehenden Fragen um so mehr zu *vertiefen*. Daher suchten die Weltleute von jeher die Mönche in ihren Klöstern auf, nicht um von ihnen über alles Mögliche Auskunft zu erhalten, oder um Antworten zu hören, die ihnen draußen in der Welt mindestens ebenso gut gegeben werden konnten, sondern um in Fragen, die auch einen Mönch beschäftigen müssen, das Letzte zu erfahren, was sich dazu sagen läßt.

Was endlich die Form der Mitteilung betrifft, so unterscheidet der hl. Bernhard zwei Weisen, auf die einer dem anderen seine Ideen weitergeben kann¹. Die eine vergleicht er mit dem Kanal, der das Wasser genau so ausfließen läßt, wie er es aufgenommen hat; die andere veranschaulicht er durch das Bild von der Schale, die von ihrem Inhalte nicht eher mitteilt, als bis sie selbst gefüllt ist. Und ganz im Geiste seines Ordensvaters Benedikt mahnt er, es nicht zu machen wie der Kanal, sondern wie die Schale. Denn so sehr auch Benedikt wünscht, daß von seinen Söhnen einer dem anderen mit seiner Weisheit zu Hilfe komme, so zuwider ist ihm jede Art von Ausgegossenheit (VII 182).

Die Weisheit ist nur eine; aber wie nicht alle Körper das Licht in gleicher Weise aufnehmen und widerstrahlen, so sind auch nicht alle Menschen für die Weisheit gleich empfänglich. Dadurch erhält diese die mannigfaltigsten Formen. Solange jedoch ihr Wesen gewahrt bleibt, läßt uns die Vielheit der Formen nur ihren ungeheueren Reichtum und ihre wunderbare Schönheit erkennen. Daher sollte uns die Vielheit ihrer Formen eine besondere Freude bereiten. Auch sie ist von Gott gewollt.

¹ In Cant. Sermo 18 (MPL 183, 860) : « Si sapis, concham te exhibebis et non canalem. Hic siquidem pene simul et recipit et refundit; illa vero donec impleatur, expectat, et hoc quod superabundat, sine damno communicat. »