

Sonderprägung herauszuschälen. Das Proprium Sanctorum Carmelitanum enthält 24 von seinen insgesamt 191 Festen, die sich nicht im römischen Kalendarium finden. Die Vermutung, daß es sich hier um eine Übernahme aus dem Dominikanerorden handeln könne, wird als nicht zutreffend erwiesen, da 1. die Dominikaner viele spezielle Feste der Karmeliten nicht haben und 2. die beiden Orden gemeinsamen Feste keinen Einfluß der Dominikanerliturgie auf den Karmelitenorden zu besagen brauchen. Vielmehr wird aufgezeigt, daß das Proprium Sanctorum vom Hl. Grab, das in Jerusalem von den Augustiner-Chorherren vom Hl. Grab (Sepulchriner) benutzt wurde, von maßgebendem Einfluß auf Brevier und Missale im Karmeliterorden geworden ist. Allerdings ist bis jetzt ungewiß, ob die Karmeliten nach ihrem Weggang aus dem Hl. Land dieses Proprium mitgenommen und bewahrt oder später, nach Europa gezogen, in Erinnerung an das Land der Ordensgründung wieder aufgenommen haben.

In bewundernswerter Kleinarbeit ist alles erreichbare Material zusammengestellt, gesichtet und geordnet. Unzählige Quellenbelege, vergleichende Übersichten und tabellarische Darstellungen überzeugen vom Ergebnis. Da der Verfasser immer wieder Parallelen zieht, wird das gediegene Quellenwerk nicht nur im Karmelitenorden selbst, sondern auch in der Ordensgeschichte überhaupt, speziell im Dominikanerorden und bei den Augustiner-Chorherren, darüber hinaus in der gesamten Liturgiegeschichte Beachtung und Interesse finden.

Walberberg b. Bonn/Rh.

G. Gieraths

dm Demosthenes Savramis: Zur Soziologie des byzantinischen Mönchtums. Leiden-Köln (Brill) 1962. VII, 99 S., kart. hfl 10.—

Daß zwischen „Religion“ und „Gesellschaft“ intensive Wechselbeziehungen bestehen und daß somit die soziologische Betrachtung der Religion ihre Dringlichkeit hat, ist seit E. Troeltsch, M. Weber und J. Wach oft genug betont worden. Aber an sorgsam durchgeführten Einzeluntersuchungen ist immer noch ein spürbarer Mangel. Somit darf die vorliegende Schrift, die sich die soziologische Erforschung des byzantinischen Mönchtums zum Thema nimmt, von vorneherein auf großes Interesse rechnen. Trotz der Vielzahl von Untersuchungen, die in den letzten 50 Jahren sich mit dem christlichen Mönchtum in Ost und West beschäftigen, bleibt hier für den Soziologen noch weites unbebautes Feld. Das gilt vor allem für das byzantinische Mönchtum, das zumal in seinen jüngeren Phasen, d. h. seit dem 8./9. Jahrhundert, hier im Westen weniger bekannt ist. Es ist daher zu begrüßen, daß sich ein griechischer Theologe, der sich in Deutschland mit den Forschungsmethoden der modernen Soziologie vertraut gemacht hat (die Arbeit ist eine Inaugural-Dissertation, welche der Kölner Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät vorgelegt wurde), um diese Fragen annimmt. Denn so können die mancherlei Vorarbeiten, die in griechischer Sprache erschienen sind, mit verarbeitet werden. Begreiflicherweise kann auch Vf. nur erste Umrisse einer soziologischen Darstellung des byzantinischen Mönchtums liefern, da die zu bewältigende Stoffmasse einfach zu groß ist.

Methodisch schließt Vf. sich der verstehenden Soziologie und der Methode der Idealtypen an, wie sie von Max Weber entwickelt worden ist. Was nützt es, wenn noch so genaue statistische und demoskopische Untersuchungen über das Mönchtum im byzantinischen Bereich vorgelegt würden, wenn das deutende Verstehen nicht hinzukäme? Von Wichtigkeit ist dabei die Tatsache, daß Vf. als Theologe der orthodoxen Kirche Griechenlands für die religiöse Komponente des Mönchtums Voraussetzungen mitbringt, wie man sie bei den Nur-Soziologen oftmals vermißt. Dabei soll nicht verschwiegen werden, daß es ihm doch wohl nicht ganz gelungen ist, die religiösen und soziologischen Aspekte seines Themas zu einer echten Einheit zu verbinden. Man hat bisweilen den Eindruck, daß er sich zu sehr von den soziologischen Kategorien führen läßt und daß ihm darüber die spirituelle Eigenart des Mönchtums zu entschwinden droht.

Nach einleitenden Bemerkungen über das „Mönchtum als Problem der Religionssoziologie“ (1–9), bietet Vf. zunächst eine knappe Schilderung der Wechselwirkung

zwischen dem Mönchtum und den sozialen Verhältnissen in der byzantinischen Geschichte. Daran schließt sich eine Untersuchung der soziologischen Strukturen dieses Mönchtums (10–23). Mit Recht weist Vf. dabei auf die schwierige Quellenlage hin, da unsere Kenntnis von den konkreten Zuständen im byzantinischen Mönchtum sehr lückenhaft ist und die vorhandenen Quellen oft in tendenziöser Weise für die Mönche Partei ergreifen, während die mönchsfeindlichen Schriften, zumal aus der Zeit des Bilderstreites, fast völlig vernichtet worden sind (6–8). Der Schwerpunkt der ganzen Arbeit liegt auf der Darstellung der wirtschaftssoziologischen Aspekte (24–80); demgegenüber wird die kultursoziologische Bedeutung des Mönchtums relativ kurz abgehandelt (81–89). Wir können aus dem reichen Inhalt nur einige Punkte herausgreifen.

An den Anfang seiner Schilderung der beiden Grundformen des östlichen Mönchtums, der Anachoreten und Cönobiten, stellt Vf. eine Besinnung auf die Ursprünge des christlichen Mönchswesens. Gegen die vom Rezensenten seinerzeit vorgetragene These, daß das Mönchtum aus der von der Bibel gespeisten kirchlichen Frömmigkeit entsprungen sei (vgl. Das Konzil von Chalkedon II [Würzburg 1953] S. 193), macht S. die Tatsache geltend, daß es auch im außerchristlichen Raum Mönchtum gibt (10). Das beweise, daß nicht-christliche Elemente eingedrungen sein müssen. Dabei scheint Vf. aber zu übersehen, daß die genannte These sich nur auf die wesentlichen Momente am christlichen Mönchtum bezieht; desgleichen, daß die Ähnlichkeiten zwischen dem christlichen und außerchristlichen Mönchtum, die niemand bestreiten wird, auch ohne genealogische Zusammenhänge erklärbar sind. Weshalb Vf. dem Islam als einer prophetischen Religion das Mönchtum abspricht (3), ist mir unerfindlich. Denn es gibt doch im Mohammedanismus auch mönchische Bewegungen; zudem ist es schwer zu begreifen, warum das Prophetische der Entwicklung eines Mönchtums entgegenstehen soll.

Daß für die Entstehung und vor allem für die rasche Verbreitung des Mönchtums im 4. Jahrhundert (auch) soziale Motive geltend gemacht werden, ist nicht neu (vgl. K. Heussi, Die Entstehung des Mönchtums. Tübingen 1936, 123 f.). Aber Vf. trägt neue, sozialrevolutionäre Akzente ein: Weil die verweltlichte Kirche sich an der Ausbeutung der Armen zu beteiligen begann, gingen die echten Christen aus Protest in die Wüste. Diesem Protest geht nach Vf. ein anderer parallel: Die damalige Gesellschaftsstruktur stand im Zeichen einer unerträglichen Zwangsorganisation. Um frei zu werden vom Zugriff des Staates, flüchtete man sich in den Dienst der Kirche oder man wurde Mönch (11). Und da diese Situation vor allem im damaligen Ägypten gegeben war, darum ist es begreiflich, daß dort das Mönchtum seinen Ausgang nahm und seine stärkste Verbreitung fand. Das Problematische dieser sozial-revolutionären Deutung des mönchischen Aufbruches wird deutlich, wenn Vf. von dorthier nicht nur die Entstehung des Mönchtums im allgemeinen, sondern auch seine konkrete Gestalt verstehen will: Am Anfang steht der Protest gegen die konkrete gesellschaftliche Ordnung; darum bildet sich zunächst die „asoziale Form“ des Mönchtums, die Anachorese (12). „Der Protest der Mönche äußert sich im Cölibat (Protest gegen eine Überbewertung des sexuellen Lebens) und in der Armut (Protest gegen den Reichtum) (12). Leider vermißt der Leser die Belege für diese Konzeption. Jedenfalls ist in der Vita Antonii, auf die verwiesen wird, von diesen Dingen keine Rede. Vielmehr gibt die Tatsache, daß es längst vorher ein christliches Asketentum in Ehelosigkeit und Loslösung vom Reichtum gab, zu erkennen, daß diese sozialen Motive keine derartige Rolle gespielt haben, wie Vf. es hier nahelegt.

Die Gefahr einer einseitig soziologischen Betrachtung wird m. E. auch in der Kennzeichnung des Anachoretentums als „asozialer Form“ des Mönchtums sichtbar. Als Kriterium der „Asozialität“ sieht Vf. das Faktum an, „daß die Anachoreten ohne jegliche Verbindung zu irgendeiner Form gesellschaftlicher Ordnung ihr Leben in völliger Einsamkeit verbrachten“ (13). Selbst wenn man unter „gesellschaftlicher Ordnung“ die rein bürgerlichen Gemeinschaftsbezüge versteht, gilt diese Kennzeichnung nur mit Einschränkungen. Denn die meisten Anachoreten kennen eine spätere Phase ihrer Entwicklung, in der sie wieder Umweltkontakte zulassen oder aufnehmen; dafür ist gerade Antonius ein überzeugendes Beispiel. Vor allem aber übersieht jene

Kennzeichnung die durchaus positive Funktion, welche das anachoretische Mönchtum im Gefüge der Kirche spielte. Durch ihren stellvertretenden Dienst in Gebet, Buße und Dämonenkampf leisteten die Anachoreten einen wesentlichen Beitrag zum kirchlichen Leben. Darauf weist Vf. gelegentlich selber hin (14 f.). Aber er läßt sich dadurch nicht von seiner Einstufung des Anachoretentums als „asozialer Form“ abbringen. Selbst wenn man ihr ein relatives Recht einräumt, sollte man nicht so weit gehen, und dem anachoretischen Mönchtum „anarchistische Züge“ zuschreiben. Denn die Spannungen und Konflikte, in welche zu gewissen Zeiten die Mönche mit Kirche und Staat gerieten, betrafen die Cönobiten nicht weniger als die Anachoreten. Zudem ging es dabei nicht um die grundsätzliche Ablehnung öffentlicher Ordnungsmächte, sondern es waren Zusammenstöße mit ganz bestimmten Repräsentanten von Staat oder Kirche. Es scheint mir deshalb auch sehr problematisch zu sein, wenn Vf. in der Wüste, in welche sich die Anachoreten zurückzogen, ein Symbol ihres sozialen Protestes sieht (13). Das heißt doch die wesentlich spirituelle Symbolik der Wüste verkennen.

Eine unbefriedigende Deutung des eigentlichen Wesens des östlichen Mönchtums scheint mir auch aus den fünf Charakteristika zu sprechen, in denen Vf. die Eigenart beider Formen des byzantinischen Mönchtums zusammenfaßt (14): a) Daß „der vollkommene Mönch in dieser Welt ein Fremdling ist“, ist nichts anderes als die in 1 Petr. 2, 11 für alle Christen aufgestellte Forderung. b) Die Hinordnung des mönchischen Lebensideals auf die *vita contemplativa* braucht nicht zu einer Entwertung aller Aktivität zu führen; Vf. gibt im Kapitel über die Wertung der Arbeit (39–45) und über die Bedeutung der Klöster als Träger der öffentlichen Wohlfahrt (34–39) die besten Belege dafür. c) Daß die Mönche sich selbst als „erwählte“ und „besondere religiöse“ Menschen betrachteten, kann man nur sagen, wenn man all die vielen Texte unbeachtet läßt, in denen von dem urmönchischen Ideal der Demut die Rede ist. d) Von einer „Tendenz zur Aufgabe der Persönlichkeit“ könnte man nur sprechen, wenn man dem östlichen Mönchtum pantheistische Neigungen nachsagen könnte. Dafür fehlen aber die Belege. e) Die Aussage, daß die Mönche „die Welt negativ und pessimistisch beurteilen“, ist zu wenig nüanciert, als daß sie für die Wesensbestimmung ausreichen könnte. Vf. wird sich gegen Ende dieses Abschnittes der Mißverständlichkeit seiner Deskription bewußt; darum beeilt er sich, einige Richtigstellungen beizufügen (14 f.). Doch wäre es wohl besser gewesen, diese Einschränkungen von vornherein einzubauen.

Bei der Schilderung des „sozialen“ Typus von Mönchtum hätte eine ausführlichere Darstellung der mannigfaltigen Aspekte und Funktionen des „gemeinsamen Lebens“ sich nahegelegt (vgl. *Studia Anselmiana* 38, 1956, 66–107). Es ist sicher richtig, daß das Cönobitentum sich stärker durchgesetzt hat. Aber von einer Ablösung und Verdrängung des anachoretischen Ideals kann man im Osten nicht sprechen. Bis in die moderne Zeit hinein wird weithin die Anachorese als, freilich nur ganz Auserwählten zugängliche Idealform des Mönchtums hingestellt. Das geschieht sogar gewissermaßen noch in der Benediktsregel (vgl. *S. Benedicti Regula Monasteriorum*, cap. 1, ed. Butler, *Friburgiae* 1927, pg. 10). Auch Basilius wollte bei aller Kritik an den konkreten Zuständen die Anachorese nicht einfachhin verwerfen, sondern er wollte nach dem Zeugnis des Gregorius von Nazianz (orat. 43, 62) die beiden Formen monastischen Lebens zu wechselseitigem Schutz miteinander verbinden (vgl. B. Steidle, *Die Regel St. Benedikts*, Beuron 1952, 17 f.). Im übrigen ist es zu begrüßen, daß Vf. die wichtige Rolle des Basilius bei der Ausbildung des cönobitischen Mönchtums hervorhebt. Freilich wäre hinzuzufügen, daß wesentliche Elemente, wie die Hochschätzung der klugen Mäßigung, der regelmäßigen Arbeit mit Arbeitsteilung und der sozial-karitativen Verpflichtung, sich bereits im koptischen Mönchtum des Pachomius und seiner Jünger finden.

Was Vf. über das Mönchtum im Dienste der Gesellschaft sagt (24–38), können wir kürzer abtun. Er bietet hier ein eindrucksvolles Bild von der karitativen Tätigkeit der Klöster. Praktisch lag ja die ganze Sorge für die Kranken, Alten, Waisen und Pilger bei den Klöstern. Die großen Zuwendungen, die sie von privater wie von

öffentlicher Seite erhielten, wurden sehr oft im Hinblick auf diesen Dienst gegeben. Diese Zuwendungen stellten gewissermaßen die Weise dar, wie damals der Staat seinen Beitrag zur Linderung der sozialen Not leistete. Vf. kann darum sagen: „In Byzanz trug die Kirche die Verantwortung, die heute in einem Staat die drei Ministerien für Erziehung, Wohlfahrt und öffentliche Gesundheit tragen“ (35). Das besagt dann aber auch, daß jeder Eingriff in die wirtschaftliche Integrität der Klöster eine Gefährdung der allgemeinen Sozialfürsorge darstellte. Das müßte bedacht werden, wenn es um die richtige Beurteilung der heftigen Reaktionen der Klöster gegen staatliche Zwangsmaßnahmen geht.

Unter der Überschrift „Das Mönchtum und die Wirtschaft“ handelt Vf. über die hervorragende Bedeutung, welche die byzantinischen Mönche bei der Entwicklung eines eigentlichen Arbeitsethos hatten. Wir haben oben betont, daß Basilius, auf dessen Rolle Vf. nachdrücklich hinweist, bei Pachomius bereits wesentliche Anregungen finden konnte (vgl. K. Heussi a.a.O. 123). Wenn Vf. sagt, daß die Mönche „durch die Arbeit erfuhren, daß Dienen wertvoller ist als bloße Askese“ (45), dann scheint er uns Dinge miteinander in Gegensatz zu bringen, die sich nicht auszuschließen brauchen. Ebenso erweckt die Feststellung, daß „das Arbeitsethos der Mönche in der Wirtschaft keine dynamische Rolle spielen konnte, da die charismatische Bedarfsdeckung von einer rationalen Wirtschaft her gesehen oft ‚Unwirtschaftlichkeit‘ bedeuten kann“ (ebd.), beim Leser den Eindruck, daß hier eine nicht ungefährliche Überdeckung der spirituellen Aspekte durch die soziologischen vorliegt.

So segensreich nach der Darstellung des Buches die byzantinischen Mönche bei der Pflege eines positiven Verhältnisses zur Arbeit gewirkt haben, so verhängnisvoll wirkte sich auf die Dauer die Zusammenballung weiter Anteile am Grundbesitz in der Hand der Klöster aus. Was in diesem Zusammenhang über die Unterdrückung der Kleinbauern durch die rücksichtslose Wirtschaftspolitik der Klöster gesagt wird, ist so unfaßlich, daß man sich eine detailliertere und kritischere Behandlung dieser Frage wünschte. Die heftigen Zusammenstöße zwischen den Mönchen und den um das Wirtschaftsgefüge des Reiches wie um das Schicksal der Kleinbauern (der wichtigsten Steuerzahler!) besorgten Kaisern lassen ahnen, daß hier wirklich eine große Gefahr für den byzantinischen Staat bestand. Diese Gefahr wurde um so drängender, als mit wachsendem Wohlstand die Klosterzucht mehr und mehr zerfiel (58–69). Vf. schließt diesen Abschnitt mit der Feststellung: Anfang des 14. Jahrhunderts „war das Mönchtum so erstarkt, daß . . . sein Einfluß nicht zurückgedrängt werden konnte. Es verhinderte eine selbständige Politik des Reiches. Die Klöster überlebten mit ihrem ungeheuren Besitz endlich den Staat“ (80).

Das abschließende Kapitel über die kultursoziologische Bedeutung des Mönchtums hebt wieder positivere Aspekte hervor (81–89). Allerdings kann der Eingangssatz, wonach „das Mönchtum allgemein gesehen eine Erscheinung ist, die die gegebenen sozialen, politischen und wirtschaftlichen und kulturellen Ordnungen negiert“ (81), nicht unwidersprochen bleiben. In solchen Formulierungen, an denen das Buch reich ist, drückt sich eine bei einem Theologen überraschende Verkenntung des mönchischen Ideals aus, die, wie eingangs schon gesagt wurde, durch die zu schroffe Anwendung der soziologischen Kategorien bedingt ist.

Die vorstehenden Darlegungen haben gezeigt, daß die Studie des Vf. mancherlei Fragen und Vorbehalte weckt. Aber wenn wir auch öfters unser abweichendes Urteil formulieren mußten, so soll das nicht vergessen machen, daß die Lektüre des Buches wichtige Einsichten vermittelt. Hinsichtlich der äußeren Anlage wäre bei einer etwaigen Neuauflage auf die Bereinigung mancher sprachlicher Unebenheiten und auf die Tilgung der Druckfehler zu achten. Desgleichen wäre eine Vervollständigung der Bibliographie wünschenswert.

Frankfurt/M.

H. Bacht S. J.