

„Conversatio morum suorum“.

Von Notker Würmseer OSB, Schäftlarn.

I.

Zu dem „schwierigen Ausdruck“ „conversatio morum suorum“ in der Regel St. Benedikts, Kap. 58, hat, soviel mir¹ bekannt, zuletzt P. Matthäus Rothenhäusler² das Wort ergriffen. Anlaß dazu hatte ihm Abt J. Chapman³ von Downside gegeben, der im letzten Kapitel seines Buches über den hl. Benedikt und das 6. Jahrhundert zwar den schlüssigen Beweis erbrachte, daß conversatio damals „vita monastica“, „Mönchsleben“ im konkreten Sinn zu bedeuten begann, dann aber sich doch gezwungen sah, den Ausdruck conversatio im 58. Kapitel abstrakt als „monasticity“, „Mönchhaftigkeit“ zu deuten, um zu einer grammatisch brauchbaren Übersetzung von „conversatio morum suorum“ zu kommen. Rothenhäusler meint dazu: „Mönchhaftigkeit der Sitten“ als Gelöbniß eines angehenden Mönches zu fordern, ließe sich ja wohl hören, nur sei eben leider conversatio im 6. Jahrhundert niemals abstrakt monasticity „Mönchhaftigkeit“; diese ad hoc konstruierte, nirgends belegte Bedeutung könne daher keine schlüssige Erklärung der conversatio morum an der genannten Stelle darstellen.

Rothenhäusler selbst war der Frage schon 1912 nachgegangen, und zwar in einer ungewöhnlich reichen und eindringenden Studie⁴, für die man auch heute noch umso dankbarer ist, je mehr man sich ihrer zum Studium der hl. Regel bedient. Das Endergebnis in dieser Studie lautete: „Der Mann, der conversatio morum nach Wort und Sinn für gleichbedeutend („synonym“ S. 26) erklärte mit conversio morum („Umwandlung der Sitten“, S. 71), hat geschrieben, was Benedikt gedacht hat“

¹ Das Buch von Dom Justin Mc. Cann, Saint Benedict, London 1937, kam mir erst nach Abschluß der vorliegenden Arbeit in die Hände. Die Ausführungen des gelehrten Verfassers im 10. Kap. „The second vow“ sind für die folgende Untersuchung nach der kritischen wie nach der positiven Seite hin bedeutsam, insofern sie von anderen Ausgangspunkten her zu ähnlichen Ergebnissen zu kommen scheinen. Eine Korrektur der eigenen Auffassung ist, soviel ich zunächst sehe, an keinem Punkte notwendig.

² Benediktinische Monatsschrift, Beuron 1930, S. 145.

³ Chapman, J., St. Benedikt and the sixth century. London 1929.

⁴ Rothenhäusler, M., Zur Aufnahmeordnung der Regula S. Benedicti (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens. Münster 1912 (= A)).

(S. 81). Dem widersprach jedoch Abt C. Butler⁵ (1919) mit der Begründung, die Methode, durch die Rothenhäusler über eine Reihe von Substitutionen zur Gleichsetzung von Cassians *conversatio actualis* (das nach Rothenhäusler S. 66/67 „Sittenbekehrung“ im Sinne von Cassians „*abrenuntiatio cordis*“ bedeutet, die sachlich der „*emendatio*“ oder „*correctio morum*“ Cassians und Rufins entspricht), mit Benedikts *conversatio morum* kommt, sei allzu geistreich und erinnere an die Kunstgriffe der trigonometrischen Gleichungen, sachlich müsse diese Erklärung an dem Beisatz „*suorum*“ endgültig scheitern (S. 131 a). Trotzdem fand Rothenhäusler einen Nachfolger in seiner Auffassung an P. Benno Linderbauer⁶, der ebenfalls annimmt, daß *conversatio* im 58. Kapitel in der Bedeutung „ganz *conversio* gleichkomme“, und deshalb auch in seiner Regelübersetzung (1928) den Ausdruck *conversatio morum suorum* mit „Bekehrung seiner Sitten“ wiedergibt. Auch Abt I. Herwegen⁷ hatte sich (1912) in seiner „Geschichte der Benediktinischen Profeßformel“ der Deutung Rothenhäuslers angeschlossen (S. 48, 52, 56).

Conversatio = Lebenswandel oder Lebenswandlung? Das scheint in zwei Worten der Kern der Frage zu sein. Die Engländer denken im Grunde beide an „Lebenswandel“, genauer an mönchischen Lebenswandel; die Deutschen beide an „Lebenswandlung“, genauer Wandlung zum mönchischen Leben.

Die einen haben dabei ihre Schwierigkeit an der eingestandenermaßen „sehr schmalen sprachgeschichtlichen Basis“ für die Gleichung *conversatio* = *conversio* und an der Tatsache, daß diese Gleichung dem sonstigen Sprachgebrauch der Regel bezüglich dieses Ausdrucks (er erscheint an 10 Stellen) mehr oder weniger eindeutig widerspricht. Die andern wissen bei ihrer Deutung „Lebenswandel“ bzw. „Mönchsleben“ mit dem Genitiv „*morum (suorum)*“ grammatisch und sprachgeschichtlich nichts Rechtes anzufangen; denn man kann wohl, wie Rothenhäusler sagt, von „Sitten des Mönchslebens“ reden, aber kaum von einem „Mönchsleben der Sitten“. Beide Gegner fühlen diese Bedenken gegen sich selbst sehr wohl und werden deshalb von ihrem ursprünglichen Standpunkt doch wieder mehr oder weniger abgedrängt: Chapman zur Abstrahierung der konkreten Bedeutung von *conversatio*; Rothenhäusler (wenn ich seinen Aufsatz in der Bened. Monatsschrift 1930 recht ver-

⁵ Butler, Cuthbert, *Benedictine Monachism, Studies in Benedictine Life and Rule*. London 1919, 1924². Deutsch, St. Ottilien 1929 (= 5 a).

⁶ Linderbauer Benno, *Benedicti Regula Monachorum*. Metten 1922. — Die Klosterregel des hl. Benedict. Metten 1928.

⁷ Herwegen Ildefons, *Geschichte der Benediktinischen Profeßformel Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens*. Münster 1912.

stehe) zur Aufgabe der früheren Ansicht, *conversatio* sei auch dem „Wortsinn nach“ gleich *conversio*, und zur Annahme der Möglichkeit, daß *conversatio* im 58. Kapitel zwar nicht mit Chapman als *terminus technicus* für *vita monastica*, aber doch in einer „ganz allgemeinen Bedeutung“ zu nehmen sei, zu der ein Zusatz *morum suorum* ebenso am Platze war, wie bei Ambrosius, *De virginitate* c. 10, 59, wo es heißt: „*nostra autem conversatio in coelis est, conversatio morum, conversatio factorum, conversatio fidei*“. Rothenhäusler sagt uns leider nicht eindeutig, an welche „ganz allgemeine Bedeutung“ er nun denkt. Da er aber nebeneinander die Sätze hinstellt: „*Conversatio* ist so allgemein, daß es bei Ambrosius eine nähere Bestimmung gefordert hat“, und „Auch bei Benedikt ist ein Zusatz am Platz, um das so allgemeine *conversatio* näher zu bestimmen“, scheint er an ein und dieselbe allgemeine Bedeutung für die Ambrosius- und die Regelstelle zu denken. In der Ambrosiusstelle wird man aber wohl nur eine Bedeutung unterlegen dürfen, nämlich die Bedeutung, die *conversatio* in der lateinischen Übersetzung des Philipperbriefes hat, aus dem die Worte „*conversatio nostra in coelis est*“ (3, 20) entnommen sind; das ist doch wohl „Lebenswandel“. Rothenhäusler scheint also jetzt den Benediktiner nicht mehr, wie Linderbauer und wie er selbst in seiner früheren Studie es wollte, geloben zu lassen „Umwandlung der Sitten“, sondern auch so etwas wie einen „Lebenswandel der Sitten“. In diesem Falle gälte freilich gegen Rothenhäusler sein eigener Einwand gegen Chapman: Über die Sitten meines Lebenswandels läßt sich ein Versprechen ablegen, aber einen „Lebenswandel der Sitten“ zu geloben, wird schwerlich möglich sein. Anders ist die Sache, wenn ich einen „mönchischen Lebenswandel meiner Sitten“ geloben will, wie Chapman, weniger „allgemein“ wie Rothenhäusler denkt, denn sobald ich das Attribut „mönchisch“ zum Substantiv „Lebenswandel“ hinzudenke, kann ich philologisch auflösen: „Ich gelobe einen Lebenswandel, der monachisch ist bezüglich der Sitten“, genau so wie Ambrosius an der angezogenen Stelle, allerdings nicht bloß mitdenkt, sondern ausdrücklich sagt: „Unser Lebenswandel ist himmlisch, und zwar ist himmlisch unser Wandel bezüglich der Sitten, bezüglich der Handlungen und bezüglich des Glaubens“. Man sieht, daß der Genitiv „*morum*“ bei Ambrosius logisch nicht zunächst zu *conversatio* gehört, sondern zu *coelestis* = in *coelis*; und nur so erscheint er sprachlich möglich und verständlich. Einen Lebenswandel (bezüglich) der Sitten kann ich nicht geloben, aber einen himmlischen Lebenswandel bezüglich meiner Sitten könnte ich sehr wohl geloben, und dies wäre nach dem Sprachgebrauch und der Idee der alten Mönchsväter eigent-

lich selbst schon gar nichts anderes als das Gelübde eines — mönchischen Lebens; denn wie oft reden doch die Väter vom Mönchsleben als einem Leben nach Art der Engel im Himmel! Warum soll ich also, wenn nach Chapman wirklich *conversatio* = mönchisches Leben ist, eine *conversatio morum meorum* = einen „mönchischen Lebenswandel bezüglich meiner Sitten“ nicht ebenso geloben können, wie Ambrosius von seinen Christen eine „*coelestis conversatio morum*“, einen himmlischen Lebenswandel bezüglich der Sitten fordert?

Es klingt selbstverständlich und doch — ich vermag vorläufig so wenig daran zu glauben wie Rothenhäusler. Es ist eben sprachlich doch ein ganz wesentlicher Unterschied, ob ein „*in coelis*“ = *coelestis* wirklich dasteht wie bei Ambrosius, oder ob ein „*monachica*“ zu *conversatio* hinzugedacht bzw. hineingedacht werden muß wie die Deutung *conversatio* = „mönchischer Lebenswandel“ verlangt⁸. Da der Genitiv *morum suorum* grammatisch nur in Beziehung zu dem Adjektiv „mönchisch“ gedacht werden kann, wäre also hier eine reale grammatische Beziehung des Genitivs *morum suorum* zu einem irrealen, d. h. bloß mitgedachten Begriff anzunehmen. Eine solche sprachliche Möglichkeit müßte doch erst mit ganz sicheren Beispielen belegt sein; sonst wird man philologisch nicht daran glauben können. In einem Falle bestände diese sprachliche Möglichkeit allerdings; dann nämlich, wenn die mitgedachte adjektivische Bestimmung „*monachica*“ zum Hauptbegriff des Wortes *conversatio* geworden wäre, d. h. wenn man mit Chapman *conversatio* wirklich schlechthin als *monasticity* oder *monachicity* verstehen dürfte. Aber eben diese Möglichkeit muß man mit Rothenhäusler auf Grund des sprachgeschichtlichen Befundes ablehnen. Bleibt die Frage nach der Bedeutung des Ausdrucks *conversatio morum* also vorläufig doch ungelöst?

II.

Es kommt wohl darauf an, ob es zwischen Rothenhäusler und Chapman keine dritte Möglichkeit der Erklärung gibt; ob Rothenhäusler wirklich im Recht ist, wenn er (A 26) behauptet: *Conversatio* ist entweder synonym mit *conversio* (Bekehrung) oder es kommt dafür nur die Bedeutung *ratio agendi* (Lebenswandel) in Betracht. Dieses „*tertium non datur*“ scheint mir nun in der Tat nicht richtig. Ja ich halte, um das gleich vorwegzunehmen, gerade die Bedeutung von *conversatio*, die Rothenhäusler mit der obigen Alternative bewußt aus-

⁸ Daß der Begriff „*monachica*“ auch im 6. Jahrhundert nicht ohne weiteres in dem Wort *conversatio* schon enthalten war, dafür ist wohl auch dies ein Zeugnis, daß Cassiodor das Adjektiv „*monachica*“ zu *conversatio* eigens hinzusetzt: „*monachica conversatio*“ (Hist. trip. I, 11).

schließen will, nach der Zweifelhaftigkeit anderer Erklärungen, noch für die einzige, die unsere Regelstelle grammatisch, sprachgeschichtlich und sachlich, d. h. sinngerecht befriedigend erklärt. Machen wir uns vorher noch einmal klar, was eine befriedigende Erklärung der Gelübdeformel *conversatio morum* leisten muß!

1. Grammatisch muß sie den Genitiv *morum suorum* einwandfrei, d. h. auch ohne unsichere gedankliche Ergänzungen erklären.

2. Sprachgeschichtlich muß sie auf sicherem, zur Zeit Benedikts noch in entsprechendem Umfang lebendigem Sprachgebrauch beruhen.

3. Sachlich muß sie der sonstigen Vorstellung der Regel über Aufgabe und Pflicht des Mönches entsprechen und darf dem Gesetzgeber auch nichts zumuten, was seiner gerühmten *discretio* widerspricht.

Um zunächst bei dieser letzteren zu bleiben: Kann wohl der diskrete Sinn des Gelübdes der *conversatio morum* die „Umwandlung“ der Sitten sein (die doch wohl Umwandlung zu mönchischer Vollkommenheit besagen will), wenn gemäß der allgemeinen Ansicht der Morallehre⁹, die sich dafür ebenso klar auf Thomas wie auf das kirchliche Gesetzbuch berufen kann, Aufgabe des Ordenslebens nur ein „*tendere ad perfectionem*“, ein Sich-Bemühen um diese Umwandlung der Sitten ist? Sollte man der Diskretion eines Mannes, der (Kap. 49) offen bekennt, daß zwar das Leben des Mönches ständig den vollkommenen Wandel der Quadragesima zeigen sollte, aber tatsächlich nur in seltenen Ausnahmen zu zeigen vermag, sollte man dem Manne zutrauen müssen, daß er eben das, was nach seiner ausgesprochenen Erfahrung nur wenigen gelingt: eine Umwandlung zu „*quadragesimaler Vollkommenheit*“, zum Gegenstand einer allgemeinen Verpflichtung durch hochfeierliche Gelübde macht? Sollte sein Geist, der vom Geist „*aller*

⁹ Hertling L. v., Lehrbuch der aszetischen Theologie, Innsbruck 1930, S. 99: „Die Theologen unterscheiden zwei Stände der Vollkommenheit: den *status perfectionis acquirendae* = den Ordensstand und den *status perfectionis acquisitae* oder richtiger *exercendae*, den Stand der Prälaten und Bischöfe in der Kirche.“

D. Thomas II^{II} q 186 a 5c: „*status religionis est quaedam disciplina vel exercitium tendendi in perfectionem.*“

III^{II} q 186 a 9c „*religiosus non tenetur esse perfectus, sed ad perfectionem tendere.*“

q 184 a 5 ad 2: „*homines statum perfectionis assumunt . . . profitentes se ad perfectionem tendere . . . Unde non committit aliquis mendacium vel simulationem ex hoc quod non est perfectus . . . sed ex eo quod ab intentione perfectionis animum revocat.*“

q 184 a 8c „*religiosus totam vitam suam obligat ad perfectionis studium.*“

C. J. C. can. 488: In canonibus . . . veniunt nomine Religionis societas, . . . in qua sodales . . . ad evangelicam perfectionem tendunt.

Gerechten“ begnadet war, so sehr vom Geist der Kirche und ihrer großen Lehrer abstehen, daß ihm der Unterschied nicht aufgegangen wäre zwischen einem Gelübde, die Umwandlung seines Lebens zu mönchischer Vollkommenheit zu vollziehen, und dem Gelübde, sich um diese Umwandlung ständig zu bemühen? Die Frage sei nur gestellt; eine bestimmte Beantwortung würde verfrühte Einwände hervorrufen und wäre überhaupt nicht beweiskräftig, bevor die Frage nach der grammatischen Erklärung von *conversatio morum* und nach der sprachgeschichtlich eruierten Bedeutung gelöst ist, und nachher — erübrigt sie sich.

Auch die grammatische Erklärung kann zunächst nicht versucht werden; sie hängt ab von der Bedeutung, die sprachgeschichtlich und sinngerecht für *conversatio* im 58. Kapitel festgestellt wird.

1. Die Hauptfrage ist also nun: Welche sprachgeschichtlich beweisbare und sinngemäß an unserer Stelle mögliche Bedeutung läßt sich außer den von Chapman und Rothenhäusler-Linderbauer angenommenen noch feststellen? Welches ist das tertium zwischen *conversatio = conversio* und *conversatio = vita monastica*, das Rothenhäusler so kategorisch als mögliche Deutung ausschließt und doch gerade die einzig befriedigende Erklärung sein soll?

Bei Übersetzungsschwierigkeiten verweist man schon den Lateinschüler auf die sog. Grundbedeutung der Wörter. Versuchen wir einmal den gleichen Weg! Wenn diese Grundbedeutung sich zur Zeit Benedikts als noch lebendig erweisen läßt, was sollte uns abhalten, sie auch für unsere Stelle anzuwenden, wenn sie dem Sinn im Zusammenhang entspricht? Denn die Grundbedeutung einem Texte unterzulegen, wird, eben weil sie allgemeinste Bedeutung ist, auch dann erlaubt sein, wenn der Schriftsteller das Wort sonst in anderer Bedeutung gebraucht; vorausgesetzt natürlich, daß diese Grundbedeutung überhaupt noch als lebendig nachgewiesen werden kann. *Conversatio* ist zunächst abzuleiten von *conversari*, das dem griechischen *ἀναστρέφεισθαι* entspricht, wie *conversatio* dem griechischen *ἀναστροφή* (im N.T. unter 15 Fällen 13mal)¹⁰. Die Grundbedeu-

¹⁰ In den *Novell. Just.* ist *conversatio = ἄσκησις*. Das griechische Zeitwort *ἀσκέω* bedeutet zunächst „sich mit etwas intensiv zu schaffen machen“; dann einen Gegenstand handwerksmäßig, mit Können und Kunst bearbeiten; weiter die Handfertigkeit, überhaupt die Fähigkeit dazu einüben und die erlangte Fähigkeit und Fertigkeit berufsmäßig ausüben. Schließlich heißt es auch den ganzen Menschen nach seiner leiblichen oder seiner seelischen Seite hin systematisch auf eine bestimmte Fertigkeit hin trainieren, um diese Fertigkeit dann berufsmäßig zu praktizieren. *Ἄσκησις* ist demnach auch geradezu „*professio*, Beruf, Berufsarbeit, Berufsstand“ und als Objekt dazu erscheint immer ein sachlicher Bearbeitungsgegenstand; selbst dort,

tung von conversari aber ist, wie von *ἀναστρέφειν*, „sich zuwenden“, und zwar, gemäß der frequentativen Form des Verbums, „sich zuwenden“ mit einer gewissen Intensivität und Dauer. Je nachdem nun als Objekt dieses Sich-Zuwendens eine Person oder eine Sache gedacht ist, differenziert sich für uns die Übersetzung des Wortes und die Auffassung des Begriffes conversari und conversatio. Wenn ich mich intensiver oder dauernder einer Person zuwende, sprechen wir von einem „Verkehren“ mit dieser Person, einem „Umgang“ mit dieser Person. Aus dieser Grundbedeutung ergeben sich dann Bedeutungsentwicklungen, die der Thesaurus linguae latinae umschreibt mit commoratio, convictus, societas, familiaritas; commercium. Es ergibt sich daraus aber auch, wenn zunächst nicht an den Umgang mit einer bestimmten Person, sondern an den allgemeinen Umgang mit den Menschen gedacht wird (mit der gleichen Sinnverschiebung wie wir sie auch im Deutschen haben), die Bedeutung, die etwa Knigge meint, wenn er schreibt über den „Umgang mit Menschen“ und dabei an die „Umgangsformen“ denkt, das „Verhalten“ also, „Behalten“, „Betragen“ gegen andere Personen ganz allgemein, eben die Bedeutung, die der Thesaurus linguae latinae wiedergibt mit ratio agendi, ratio vivendi, consuetudo usw. Zu dieser Gruppe von Bedeutungen, die alle um ein persönliches Objekt zu conversari kreisen bzw. von der Vorstellung der conversatio als „Hinwendung“ zu einer Person ausgehen, gehört sinngemäß auch die Bedeutung „Lebenswandel“ im Sinne des sittlichen Verhaltens überhaupt. Auch die spezifische Bedeutung „mönchischer Lebenswandel“ wird man davon ableiten können. Wie allerdings diese letztere ganz prägnante Bedeutung aus der allgemeinen Bedeutung „Umgang“ oder „Umgangsformen“ sich entwickelte, wäre einer genaueren Untersuchung bedürftig. Die Entwicklung wird sich jedenfalls in Mönchskreisen vollzogen haben. Denkbar wäre, daß man einfach den dauernden „Umgang mit Gott“, die „conversatio secundum Deum“ Rufins in diesen Kreisen als „den“ Umgang des Mönches schlechthin bzw. die paulinische conversatio coelestis, den Umgang mit den Himmlischen, als das mönchische Leben schlechthin bezeichnete.

Ebenso gut möglich, wenn nicht sachlich wahrscheinlicher — für die im folgenden entwickelte These jedoch nicht entscheidend — wäre aber, daß diese prägnante Bedeutung ihren Ausgang nahm von einer zweiten Grundbedeutung von conversatio, die ebenso wurzelhaft mit der Urbedeutung von conversari „sich zuwenden“ gegeben ist wie der Begriff „Um-

wo der ganze Mensch Objekt ist, wird er nicht gedacht als Person, mit der gehandelt wird, sondern als Gegenstand, an dem sich eine Bearbeitung vollzieht, der behandelt wird.

gang, Verkehr“ mit einer Person. Diese zweite Grundbedeutung, die gleichzeitig und gleichbedeutend neben der eben besprochenen besteht und sich fortpflanzt, geht aus von der Vorstellung eines Sich-Hinwendens nicht zu einer Person, sondern zu einer Sache. In diesem Fall sagen wir im Deutschen nicht „Verkehr“ oder „Umgang“ mit einer Sache, sondern „sich beschäftigen“ mit der Sache. *Conversatio* heißt also, wenn als Objekt eine Sache gedacht wird, „Beschäftigung mit...“, und zwar, weil eine frequentative Verbalform zu Grunde liegt, sich häufig, intensiv, sozusagen berufsmäßig beschäftigen mit der Sache. Der *Thesaurus linguae latinae* umschreibt diese, von der oben besprochenen wurzelhaft und deutlich nach dem bezzielten Objekt geschiedene Bedeutung mit *observatio, studium, exercitatio, disciplina; operam dare, vacare* und führt eine ganze Anzahl von Stellen an aus Tertullian, Priscillian, Vict. Vitensis, Cassiodor, Novell. Justin, Vulg. Sir., Parthen., Montan und, was besonders wichtig für die Regelerklärung ist, aus Rufin, den Benedikt sicher kennt. Diese Bedeutung ist also zur Zeit Benedikts durchaus lebendig und muß ihm bekannt sein. Eben diese sicher belegbare und dem hl. Benedikt bekannte Bedeutung nun von *conversatio* meint Rothenhäusler für die Erklärung von *conversatio morum suorum* in Kap. 58 ohne weitere Begründung ausscheiden zu können; eben diese Bedeutung aber scheint mir noch die einzige zu sein, die unsere Stelle sprachgeschichtlich ebenso gesichert wie grammatisch einwandfrei und, bezüglich des Sinnes, Benedikts gerühmter Diskretion entsprechend erklärt. Über die weithin belegbare, zur Zeit Benedikts noch durchaus lebendige sprachgeschichtliche Basis brauche ich nach dem Hinweis auf den *Thesaurus linguae latinae* wohl nichts Näheres auszuführen. Die Verbindung von *conversatio* in der Bedeutung „Beschäftigung mit...“, „intensive Bemühung um...“ mit dem Genitiv ist ebenso ohne weiteres klar und zum Überfluß auch aus dem *Thesaurus linguae latinae* zu belegen. *Conversatio morum suorum* wäre also gleich *studium, exercitatio, disciplina*¹¹, *observatio morum suorum*. Und Benedikt will demnach, daß sein Mönch gelobe, *conversari circa mores suos*, was nach dem *Thesaurus linguae latinae* zu umschreiben wäre mit *operam dare moribus suis*.

Was wäre demnach der Sinn des Gelübdes des *conversatio morum*? Es heißt nichts anderes als: Ich gelobe eine dauernde und intensive, gewissermaßen berufsmäßige¹² Beschäftigung mit

¹¹ Mc Cann kommt auf Grund seiner Untersuchungen über den Begriff *conversatio* bei Dionysius Exiguus, dessen zeitgenössische *Vita Pachomii* er wohl mit Recht als bedeutsame Quelle für Benedict betrachtet, zur Deutung und Wiedergabe von *conversatio* als „self-discipline“.

¹² Rothenhäusler A 34: Der Gedanke Benedikts: „Fehler zu bessern, die Tugenden zu üben... ist... zur Berufsarbeit gemacht“.

meinen Sitten, selbstverständlich in der Absicht, sie zu veredeln, zu bessern, mich tatkräftig zu bemühen, dieselben umzuwandeln (denn zur Verschlechterung der Sitten braucht es ja wohl keine Bemühung). „Berufsmäßige Beschäftigung mit der sittlichen Vervollkommnung“, aszetische Bemühung um Selbsterheiligung ist also nach unserer sprachlichen Untersuchung des Ausdrucks *conversatio morum suorum* der Inhalt des Mönchsgelübdes, das Benedikt im 58. Kap. seiner Regel verlangt.

2. Daß Benedikt wirklich dies unter *conversatio morum suorum* versteht, dafür tritt als sachlicher Beweis zur sprachgeschichtlichen Argumentation noch hinzu die Tatsache, daß er im 4. Kap. seiner Regel, das über die „*instrumenta bonorum operum*“ handelt, gerade das als Aufgabe und Pflicht des Mönches bezeichnet, was sich uns sprachgeschichtlich als allein befriedigende Deutung von *conversatio morum* ergeben hat. Nach den Schlußworten dieses Kapitels besteht nämlich die Aufgabe und Pflicht des Mönches in der Ausübung einer „*ars spiritalis*“, eines geistlichen Handwerks, das sich mit Hilfe bestimmter geistlicher Werkzeuge (*instrumenta*) mit der Arbeit (*operemur*) an der sittlichen Vervollkommnung (*diligunt sc. Deum*) zu beschäftigen hat; eine „Beschäftigung“, die sich vollzieht in der gemeinsamen Werkstätte (*officina*) und in dauernder Bindung an die Arbeitsgemeinschaft eines geistlichen Berufsverbandes (*stabilitas in congregatione*) und die „*die noctuque incessabiliter*“, ohne Unterbrechung bei Tag und Nacht, d. h. eben als Lebensberuf geübt wird. Benedikt versteht also das Mönchsleben zweifellos als eine „Beschäftigung“, und zwar als eine handwerksmäßige, d. h. berufliche Beschäftigung geistlicher Art bzw. an einem geistlichen Objekt, nämlich an der Seele selbst nach ihrer geistlichen, d. h. nach ihrer sittlich-religiösen Seite hin. Und dieser Begriff vom Mönchsleben als einer beruflichen Beschäftigung mit dem geistlichen Handwerk seelischer Vervollkommnung wird dem hl. Benedikt doch wohl auch vor Augen geschwebt haben in der Situation, in der es galt, sich die Handwerksleute (*operarii*) für dieses geistliche Handwerk zu verpflichten durch ein entsprechendes Berufsgelöbnis. Und wie hätte er ein Gelöbnis, sich berufsmäßig dem geistlichen Handwerk der Vervollkommnung der Seele, der *spiritalis ars perficiendae mentis*, zu widmen, knapper und treffender formulieren können als mit dem Ausdruck *conversatio morum suorum* im Sinne einer berufsmäßigen Beschäftigung mit seinen „Sitten“ zum Zwecke ihrer Vervollkommnung? Vielleicht hätte er dieses geistliche Handwerk noch konkreter bezeichnen können als „*conversatio bonorum operum*“, als Beschäftigung mit den guten Werken, die er im 4. Kap. als Werkzeuge dieses geistlichen Handwerks aufzählt, und er hätte

sich damit für seine Umwelt sprachlich nicht weniger verständlich ausgedrückt wie sein älterer Zeitgenosse Victor Vitensis († 491), der auch den Ausdruck „*conversatio bonorum operum*“ gebraucht, oder wie Cassiodor, der gelegentlich von einer „*conversatio bonorum actuum*“ spricht; sachlich hätte er damit sogar noch genauer als mit *conversatio morum* das bezeichnet, was sein Meister Cassian meinte mit seiner „*vita actualis, disciplina actualis i. e. ethica, congressio actualis atque ethica, operatio actualis, conversatio actualis, perfectio actualis*“, quae perfectio „*operibus iustitiae propagatur*“, eine Vollkommenheit, die durch die guten Werke wächst und die zum Ziele hat, daß „*in expellendis vitiis und in virtutibus acquirendis mens nostra (Benedikt sagt mores nostri) formetur*“¹³. Benedikt hätte demnach für seine Gelübdeformel, um das genau auszudrücken, was sein Meister Cassian zweifellos unter *conversatio actualis* verstand, sich auch eines Ausdrucks bedienen können, den er selbst im Prolog seiner Regel gebrauchte, des Ausdrucks „*observantia bonorum actuum*“, zumal er *observantia bonorum actuum* geradezu als identisch zu nehmen scheint mit „*conversatio*“, wie der aufeinanderfolgende Gebrauch der Wortverbindungen „*fides vel observantia bonorum actuum*“ und „*conversatio et fides*“ im Prolog vermuten läßt. Wenn er trotzdem nicht *observantia bonorum actuum* als Gelübdeformel nimmt, sondern *conversatio morum*, so hat dies seinen entscheidenden Grund jedenfalls darin, daß ihm, wie das 4. Kap. der Regel es deutlich ausspricht, die *bona opera*, die guten Werke, nur „*instrumenta*“, nur Werkzeuge der *ars spiritualis* waren; und nach dem Handwerkszeug wollte er sein geistliches Handwerk so wenig benennen, wie wir heutzutage geneigt sind, den Maurer nach seiner Kelle Kellner zu nennen. Wenn ihm also schon Aufgabe und Pflicht des Mönches „*Beschäftigung mit einem geistlichen Handwerk*“ war, und wenn er diese Beschäftigung, zu der er seinen *discipulus*, seinen Lehrling, verpflichtete, nicht nach dem Handwerkszeug bezeichnen wollte, sondern nach dem eigentlichen Objekt dieser Lebensbeschäftigung, um so die Intention beim juristischen Akt der Aufnahme in die Gemeinschaft auf das Wesentliche zu richten, dann mußten ihn wohl Überlegung und Absicht dazu führen, „*conversatio morum suorum*“, berufsmäßige Beschäftigung mit seinen Sitten (zum Zwecke der Selbstheiligung) geloben zu lassen. Die sprachliche Erklärung von *conversatio morum* und die inhaltliche Deutung

¹³ Die Stellen sind bei Rothenhäusler A 44/45 zusammengetragen. Zur Erklärung von „*actualis*“ vgl. *Isid. orig.* 2, 24, 16 „*philosophia actualis dicitur, quae res propositas operationibus suis explicat*“. *Conversatio actualis* ist also gleichzusetzen mit Cassians „*conversatio (bonorum) actuum*“ c. Nest. V, 1, 1.

auf Grund des 4. Kapitels der Regel führen also zum gleichen Ergebnis¹⁴.

Gegen dieses Ergebnis gibt es — soviel ich sehe — nur einen einzigen Einwand, nämlich den, daß das Wort *conversatio* dann an unserer Stelle im 58. Kapitel anscheinend in einer anderen Bedeutung gebraucht wäre wie an den 9 übrigen Stellen, an denen es in der hl. Regel vorkommt, auch anders wie an einer zweiten Stelle im gleichen 58. Kapitel. Nach Linderbauer bedeutet nämlich das Wort *conversatio* in Kapitel 1, 27 und ähnlich Kap. 21, 3 die „Lebensweise im allgemeinen“, Prolog 96 und Kap. 73, 5 und Kap. 73, 6 „im engeren Sinne das aszetische Leben im Mönchsstand“, in Kap. 22, 3 und 63, 2 „im mehr äußerlichen Sinne Aufenthalt im Kloster, Zugehörigkeit zum Mönchsstand“, in Kap. 1, 6 und noch mehr an den zwei Stellen in Kap. 58, meint Linderbauer, komme *conversatio* „ganz *conversio* gleich“. Ähnlich versteht M. Rothenhäusler *conversatio* an diesen Stellen. Wenn nun die letztere Bedeutung, *conversatio* = *conversio* „Umwandlung“, die von Linderbauer sowohl wie von Rothenhäusler offensichtlich nur wegen des ihnen sonst unverständlichen Genitivs *morum suorum* vertreten wird, mit Rücksicht auf die sprachgeschichtlich sehr schwache Basis und wegen sachlicher Bedenken aufgegeben werden muß, und wenn man mit Butler, was sachlich zweifellos nicht bloß möglich sondern vorzuziehen ist, die Linderbauersche Übersetzung „Aufenthalt im Kloster“ identifiziert mit der Bedeutung „aszetisches Leben im Mönchsstand“, dann bleiben tatsächlich nur mehr „Lebenswandel“ oder „mönchisch-aszetischer Lebenswandel“ als Bedeutung von *conversatio* in der hl. Regel übrig. Und auch diese zwei Bedeutungen lassen sich an allen Stellen ohne Schwierigkeit in die einzige Bedeutung „Mönchs-

¹⁴ Eine Bestätigung dieses Ergebnisses bietet Cassian, *Coll. XIV*, 4 *πρακτικῆ* . . . erga multas professiones studiaque dividitur . . . Macarius xenodochio praefuit . . . quidam eligentes aegrotantium curam . . . alii intercessionem pro miseris atque oppressis exequentes aut doctrinam instantes aut eleemosynam largientes . . . quidam summam intentionis suae erga heremi secreta et cordis constituunt puritatem . . . Man wird unter „professiones studiaque“ hier kaum etwas anderes als „Berufsbeschäftigungen“ verstehen können. *Πρακτικῆ* beinhaltet also den Begriff „Beschäftigung“, und zwar „berufsmäßige Beschäftigung“. Diese *πρακτικῆ* ist aber für Cassian identisch mit *conversatio* bzw. *disciplina actualis*; darin wird man Rothenhäusler zustimmen müssen, da Cassian *Coll. XIV*, 1 und *Coll. XXI*, 34 diese Identifikation selber vollzieht. Also wird Cassian auch den Ausdruck *conversatio actualis* als Beschäftigung verstehen. Da aber Benedict gerade diese 14. *Collatio* zweifellos tief in sein Denken und seine Vorstellungen aufgenommen hat, wie etwa ein Vergleich der Schlußsätze des 7. Kapitels der Regel mit dem 3. Kap. dieser *Collatio* zeigt: „non quasi violento imperio . . . sed tamquam naturali bono delectetur“ . . ., wird er sich auch die Vorstellung Cassians von *conversatio* zu eigen gemacht haben, die sich aus dessen Auffassung von der *πρακτικῆ* ergibt.

leben“ zusammenfassen — außer an der einen Stelle, die uns eben beschäftigt: *conversatio morum suorum*. Man kann also wohl sagen, daß die Bedeutung von *conversatio* an allen übrigen Stellen der Regel geschlossen einer anderen Auffassung bei dieser einen Stelle gegenüberzustehen scheint. Eben das ist der Grund, warum die englischen Regelforscher sich so hartnäckig bemühten, auch diese eine widerspenstige Stelle in die Zwangsjacke der allgemeinen Bedeutung des Wortes in der hl. Regel zu pressen. Dieser Grund ist zweifellos gewichtig; entscheidend aber scheint er mir nicht. Benedikt gebraucht nämlich in seiner Regel öfter ein und dasselbe Wort in verschiedener Bedeutung, so z. B. die Worte *maior*, *senior*, *prior*, *disciplina*; das Wort *sacerdos* kommt fünfmal vor und hat an 4 Stellen die Bedeutung „Priester“, an einer Stelle aber wird ihm der Sinn von „Bischof“ beigelegt. Warum sollte also ein solcher Wechsel der Bedeutung bei *conversatio* nicht auch angenommen werden dürfen? Zumal eine sachliche Erklärung auf Grund von Benedikts eigenen Vorstellungen im 4. Kapitel seiner Regel einen solchen Bedeutungswechsel beim Ausdruck *conversatio morum suorum* zweifellos nahelegt und noch dazu der Genitiv *morum*, der nur hier vorkommt und anders nun einmal grammatisch kaum zu erklären ist, die Annahme einer anderen Bedeutung einfach zu erzwingen scheint. Und wenn diese andere Bedeutung sich auch noch sprachgeschichtlich solide begründen läßt und zur Zeit Benedikts noch lebendig war, wenn sie nicht nur der Gedankenwelt der Regel, sondern auch der gerühmten Diskretion des weisen Gesetzgebers entspricht, und vor allem, wenn sie die eigentliche *crux interpretum*, eben jenen sonst unerklärbaren Genitiv einwandfrei erklärt, was sollte noch hindern diese Bedeutung für die richtige zu halten und sie anzunehmen? Dazu kommt, wie früher schon angedeutet, daß es ja gar nicht sicher ist, daß für die Vorstellung Benedikts sich wirklich ein Bedeutungswechsel vollzog, wenn er neunmal *conversatio* und einmal dann *conversatio morum* sagte. Es ist möglich, ja wahrscheinlich, daß für ihn der Begriff der *conversatio* überhaupt nicht gebunden war an die Vorstellung eines Umgangs mit Personen bzw. von Umgangsformen, sittlichem Verhalten, Lebenswandel, wenigstens wenn er diesen Begriff mit dem Mönchtum in Verbindung brachte, sondern daß er in seiner Regel beim Begriff *conversatio* von vornherein und immer die Vorstellung einer Beschäftigung mit einem sachlichen Objekt hatte, daß er also entsprechend seiner Ausdrucksweise im 4. Kapitel der Regel das Leben des Mönches immer sah als eine *conversatio*, eine Berufsbeschäftigung *circa bona opera*, *circa mores*, und daß ihm demnach gerade *conversatio morum* der primäre Grund- und Vollbegriff war und *conversatio* allein nur eine laxere Ausdrucks-

form, zu der für seine Vorstellung das sachliche Objekt „circa mores bzw. circa bona opera“, wenn von Mönchen die Rede war, selbstverständlich hinzuzudenken war. In diesem Fall verliert natürlich ein Einwand, der von einem Bedeutungswechsel ausgeht, überhaupt jedes Gewicht. Der begriffliche Weg ging dann eben von *conversatio morum* zum bloßen *conversatio* und war dann der gleiche wie in unserer Sprache, wo auch die berufsmäßige Beschäftigung mit geistlichen Dingen, der „geistliche Beruf“, im klerikalen Sprachgebrauch einfach „der Beruf“ schlechthin geworden ist. Wo also *conversatio* in der hl. Regel gleich „Mönchsleben“ zu sein scheint, braucht dies nicht gedeutet werden als prägnante Verengung der weiteren Bedeutung „Lebenswandel, Umgangsform, Verkehr“, sondern es ist zu verstehen als *conversatio morum* mit Auslassung des Genitivs *morum*, als Berufsbeschäftigung *scil.* mit der Sittenvollkommnung, eine Berufsbeschäftigung, die, eben weil sie Lebensaufgabe des Mönches ist, mit dem „Mönchsleben“ selbst begrifflich und sprachlich gleichgesetzt werden kann.

Es ist also doch wohl so, daß wir das Gelübde der *conversatio morum suorum* nach dem hl. Benedikt als das Gelübde berufsmäßiger Beschäftigung mit der Vervollkommnung der Sitten zu verstehen haben und es trifft so inhaltlich genau das, was der hl. Thomas von Aquin und der C. J. C. als Hauptaufgabe des Ordenslebens feststellen, wenn sie als verpflichtend für den sogenannten „Stand der Vollkommenheit“ nicht die erreichte Umwandlung zur sittlichen Vollkommenheit, sondern das „*tendere ad perfectionem*“, das dauernde und wirksame Streben nach dieser Vollkommenheit verlangen. Benedikt hat sich also in weiser Diskretion wohl gehütet, unter der furchtbaren Drohung „*si aliter fecerit, se damnnandum sciat ab eo, quem irridet*“ mehr als dieses Streben nach Selbstheiligung zu fordern und seine Mönche etwa allgemein auf die tatsächliche Erreichung jener „quadregesimalen“ Vollkommenheit des 49. Kap. zu verpflichten, die er wohl als das Ideal der „*vita monachi*“ ansah, aber als ein Ideal, das nur der „*virtus paucorum*“, der Tugend einer kleinen Zahl, erreichbar war und eben deshalb auch nicht zum Inhalt eines allgemeinen Gelübdes gemacht werden konnte. Gerade dies wäre aber für Benedikt wohl der Fall gewesen, wenn er wirklich, wie Chapman meinte, „Mönchhaftigkeit“ der Sitten hätte geloben lassen, oder auch eine „Umwandlung“ der Sitten zu solcher „Mönchhaftigkeit“; denn das „Leben des Mönches“ schlechthin oder, abstrakt ausgedrückt, die „Mönchhaftigkeit“ als solche schloß ja für ihn geradezu wesenhaft die „quadregesimale Vollkommenheit“ des 49. Kap. ein. Wie fern es Benedikt lag, seine Jünger zu einer solchen *vita monachi* schlechthin zu verpflichten, also zu einer „*monachicitas vitae*“,

mit der jene „quadagesimale Vollkommenheit“ nach seinen Worten stets und wesenhaft hätte verbunden sein müssen, das sieht man daraus, daß er sich mit seinen Jüngern gar nicht einmal als „vere monachi“ fühlte (Kap. 48) und auch seiner Regel, auf die er den Novizen verpflichtete, nicht als Ziel setzte, Mönche im eigentlichen und vollen Sinne zu bilden, also die „monachitas“, die Mönchhaftigkeit schlechthin, zu vermitteln, sondern nur eine „honestas aliquatenus morum“ und ein „initium conversationis“. Was er in seinem Gelübde fordert, ist dieser weisen Beschränkung in der Zielsetzung genau angeglichen, mit der gleichen Diskretion überlegt wie beim hl. Thomas und mit derselben juristischen Prägnanz formuliert wie im C. J. C. als die berufsmäßige und tatkräftige Beschäftigung mit den Sitten im Sinne eines dauernden Strebens nach Selbstvervollkommnung mit den Mitteln des 4. Kapitels der hl. Regel, eben als „conversatio morum suorum“ in der oben besprochenen, von andern allerdings bisher unbeachteten oder ausgeschlossenen zweiten Grundbedeutung des Wortes. *Regula discretione praecipua!*