

Discretio (διάκρισις).

Zur Bedeutungsgeschichte.

Von Ildefons Widmann OSB, Augsburg.

Der hl. Gregor sagt vom hl. Benedikt: scripsit monachorum regulam, discretionem praecipuam, sermone luculentam (dial. 2, 36). Das Wort discretio kommt in der Regula selbst nur dreimal vor:

Kap. 64 g. E.: discernat (sc. abbas) ac temperet, cogitans discretionem sancti lob dicentis: si greges meos plus in ambulando fecero laborare, morientur cuncti una die. Haec ergo aliaque testimonia discretionis, matris virtutum, sumens, sic omnia temperet, ut sit et fortes quod cupiant, et infirmi non refugiant.

Kap. 70: qui ... in ipsis infantibus sine discretionem exarserit, disciplinae regulari subiaceat.

Die Bezeichnung der discretio als mater virtutum führt auf Cassian zurück, der (coll. 2, 2, 4) den Abbas Moses sie als omnium virtutum generatrix, custos moderatrixque preisen und seine Lehre auf den Vater des Mönchtums, den hl. Antonius, zurückführen läßt.

Was ist discretio, wo es als sittlich bedeutsame Haltung gemeint ist, seit wann wird das Wort im sittlichen Sinn gebraucht, läßt sich dabei eine Bedeutungsentwicklung verfolgen¹?

Ein nomen actionis bedeutet gern nicht nur das Tun, sondern auch die Fähigkeit zu diesem Tun, wobei das gewohnheitsmäßige Tun das Zwischenglied der Bedeutungsentwicklung sein wird. Für die hier in Frage stehende Bedeutungsentwicklung von discretio ist auszugehen von der Bedeutung „Fähigkeit zu unterscheiden“ und zu fragen, wie diese Bedeutung auf ein bestimmtes Gebiet eingengt worden ist. Da aber die gleiche Einengung auch bei der Bedeutung „Akt des Unterscheidens“ möglich ist, kann für unsern Zweck die Frage, ob an einer bestimmten Stelle Akt oder Fähigkeit gemeint ist, vernachlässigt werden. Discretio im Sinn von Unterscheidungsfähigkeit kommt nach den im Thesaurus linguae

¹ Das Folgende will nicht mehr als eine vorläufige Skizze sein; zu einer erschöpfenden Darstellung standen weder Zeit noch Hilfsmittel genügend zur Verfügung.

latinae vorliegenden Stellen erst in der christlichen Zeit vor und das gleiche scheint bei *διάκρισις* der Fall zu sein.

Jedes Unterscheiden ist ein Unterscheiden von Objekten. Zu erklären ist also besonders auch der Gebrauch des Wortes ohne beigefügten Genetiv. Handelt es sich hier um den Wegfall von selbstverständlich Gewordenem oder darum, daß das Unterscheiden als solches so wichtig geworden ist, daß daneben die Objekte nebensächlich erscheinen oder darum, daß diese Objekte nicht scharf faßbar sind? Im ersten Fall käme als Ausgangspunkt vor allem in Frage: Unterscheidung von Gut und Böses und die biblische Unterscheidung der Geister.

Die Unterscheidung von Gut und Böses ist etwas Grundlegendes in jeder Ethik. Sie ist etwas Ähnliches wie die Unterscheidung sinnlicher Eigenschaften. Eine Zusammenstellung beider Unterscheidungen haben wir schon an der bekannten Cicerostelle (Tusc. 5, 114): *Democritus luminibus amissis alba . . . discernere et atra non poterat, at vero bona mala, aequa iniqua poterat*. Die Unterscheidung des Sittlichen ist nicht immer leicht. Je mehr die ganz andere Art der höheren Welt gegenüber der niederen betont wird, um so mehr muß auch die Wichtigkeit dieser Unterscheidung betont werden. Es gibt ja auch Scheingüter gegenüber den wirklichen und so braucht es nach Musonius (Stoiker der neronischen Zeit) eine eigene *ἀσκησις* der Seele, um sie zu gewöhnen *τὰ ἀληθῶς ἀγαθὰ γνωρίζειν τε καὶ διακρίνειν ἀπὸ τῶν μὴ ἀληθῶς* (Mus. ed. Hense 25, 14ff.)². Wie der vollendete Weise der Stoa, so braucht erst recht der durch die christliche Weisheit Vollendete die Unterscheidungsfähigkeit, zu der er geradezu gewisse Wahrnehmungsorgane hat: *τελείων δὲ ἐστὶν ἡ στερεὰ τροφή, τῶν διὰ τὴν ἕξιν τὰ ἀισθητήρια γυμνασμένα ἐχόντων πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ* (Hebr. 5, 14). Bei Origenes, der diese Stelle zitiert (Joh.-Kom. 6, 267 GCS Or. 4, 160, 26f.), lebt der Gedanke weiter und wird ein anderes Mal das Gebiet der Unterscheidung durch zwei Paare von Gegenständen Gut und Böses, Wahr und Falsch (*διακριτικούς γενέσθαι ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν, ἀληθῶν τε καὶ ψευδῶν*, Joh.-Kom. 13, 144 GCS Or. 4, 248, 5) bezeichnet, auch mit Bezug auf die Stelle im Hebräerbrief. In der 4. Homilie unter dem Namen des Ägypters Makarius (Migne Graec. 34, 472f.), heißt es gleich zu Beginn: rechte Christen müssen vor allem sorgen *τοῦ διανοητικοῦ καὶ διακριτικοῦ μέλους τῆς ψυχῆς*, für das unterscheidende Organ der Seele, damit sie sich die *διάκρισις τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ* erwerben. Sie sollen dieses Organ wie ein Auge gebrauchen. Es folgt dann eine längere Ausführung, wie das Auge den Körper führt und wie die

² Nach Reizenstein, *Historia mon. und Historia Lausiaca* S. 97 ist bei Musonius und Epiktet der *διάκρισις*-Begriff vorbereitet.

Unterscheidungsfähigkeit ähnlich die Seele führen soll, vielleicht in Erinnerung an die Stelle vom Auge als Leuchte des Körpers (Matth. 6, 22), die auch Cassian auf die *discretio* bezieht (coll. 2, 2, 5). Wenn hier auf diese Makariusstelle hingewiesen wird, an der von der Unterscheidung von Gut und Böses und gleich darauf von der Unterscheidung schlechthin gesprochen wird, so soll damit nicht gesagt werden, daß hier zuerst diese Bedeutungsentwicklung vorliegt — sind ja die Fragen nach der Urheberschaft dieser Homilien zu wenig geklärt als daß man sie für zeitliche Festlegungen benützen könnte — sondern nur, daß sie auf einem solchen Weg möglich ist.

Solche Beobachtungen könnten die Entwicklung des Begriffes einigermaßen verständlich machen, doch auffallend ist, mit welcher Selbstverständlichkeit nun der Begriff der *διὰκρισις* in den Apophthegmata Patrum auftritt, meist ohne Zusatz und ohne daß man in dieser Sammlung Vorstufen zu ihm wahrnehmen könnte. Es handelt sich bei den folgenden Ausführungen um die griechische nach Personen geordnete Apophthegmensammlung (Migne Graec. 65, 71 ff.), deren Redaktion Bousset um 460—500 ansetzen möchte³, also später als Cassians Collationen und früher als Benedikts Regula. Selbst wenn dieser Ansatz zu früh wäre, läge daran nicht viel, da das Material selbst, sicher zum großen Teil auch schon seine sprachliche Gestalt, älter ist, ja vielleicht schon Cassian eine Vorstufe dieser Sammlung vorlag⁴. Aber auch bei jüngeren Stücken haben wir wohl eine Fortsetzung der alten Sprach- und Denkform und können daher ohne Untersuchung des Alters der einzelnen Stellen mit einiger Wahrscheinlichkeit die sprachliche Entwicklungsstufe der Apophthegmen einheitlich als altertümlicher als Cassian voraussetzen. Die Diakrise war jedenfalls schon Gegenstand der mündlichen Unterhaltungen der sketischen Väter, von denen ja Cassian selbst über sie belehrt sein will. Daß diese in der Mehrzahl koptisch gesprochen haben werden, ist nicht zu übersehen, aber wohl nicht von allzu großer Bedeutung, weil das Sprachliche hier Ausdruck einer besonderen Sicht ist, die wohl in jeder Sprache einen ähnlichen Niederschlag fand, wie ja auch die Wörter des Griechischen und Lateinischen hier wie ein Wort behandelt werden können.

Die Diakrise der Apophthegmen ist Unterscheidungsfähigkeit, weit genug gefaßt, daß Verschiedenes darunter fallen kann; gelegentlich nicht mehr als einfach Scharfsinn, so wenn sie Daniel beigelegt wird (man denke an die Susanna-Geschichte: Poimen 60), oder wenn einer als *διὰκριτικός* bezeichnet wird, der als ehemaliger Sklave durch fromme List erreicht, daß er

³ Bousset, Apophthegmata S. 68.

⁴ Siehe Bousset, Apophthegmata S. 71 ff.

seine damaligen Herrn wieder bedienen darf (Mios 2) oder wenn Agathon unterscheidend zwischen Sünde und Häresie zu jedem Vorwurf Ja sagt, nur zu dem der Häresie nicht (Ag. 5). Da sie ein feiner, scharfer Geist ist, erscheint vereinzelt einmal statt *διάκρισις λεπτότης* (Poim. 106). Sie wird mit der (schneidenden) Axt verglichen (Poim. 52; hier scheinen zwei Gedanken zusammengeworfen zu sein: sie wird zuerst mit dem klugen Gebrauch im Gegensatz zum bloßen Haben der Axt, dann mit der Axt selbst verglichen). Es ist eine Feinheit ähnlich der des göttlichen Geistes, von der die von Cassian zitierte Stelle spricht: *vivus est enim sermo Dei et efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti et pertingens usque ad divisionem animae ac spiritus, compagum quoque ac medullarum, et discretor cogitationum et intentionum cordis* (Hebr. 4, 12; Cass. coll. 2, 2, 3).

Unter den Fällen aber, in denen sich dieser scharfe Geist zeigt, scheint eine Gruppe besonders hervortreten, bei der vielleicht am meisten die Notwendigkeit der Unterscheidungsfähigkeit erlebt wurde, und deren Eigenart eine zusätzliche Vorstellung erzeugt hat, die sich nun gern mit dem Wort einstellt. Heussi⁵ sagt gut: „Was ist die Diakrisis? Die feine Unterscheidung, mit der der Mönch die verschiedene Lagerung der verschiedenen Fälle ins Auge faßt, um danach sein Handeln einzurichten.“ Sie ist Überwindung des Schematischen. Es gehört gerade das zum Reiz der Apophthegmen, daß wir in ihnen eine ganze Reihe von Erzählungen finden, wo die Handlung eines Vaters berichtet wird, weil sie von dem schematisch aufgefaßten Gebot oder Brauch abweicht. Z. B.: Ein älterer Mönch reicht anderen zu trinken, alle lehnen es ab, weil es dem Jüngeren nicht ziemt sich bedienen zu lassen, Johannes Kolobotes aber nimmt den Trunk an, damit der andere ein Verdienst habe (Io. Kol. 7). Nicht bei allen derartigen Erzählungen wird das Wort *διάκρισις* gebraucht, aber auch wo das nicht der Fall ist, merkt man, daß die Sache um dieser als wichtig empfundenen Haltung wegen erzählt ist. Diese Unterscheidungs-gabe kann ein Herabsteigen zur Schwäche der Umwelt mit sich bringen, den Rigorismus brechen, doch gehört das nicht wesentlich dazu. Sie kann je nachdem auch eine Entscheidung zum Strengeren sein. Z. B.: Poimen (Poim. 170) enthält sich bei einer Gelegenheit des Fleisches, wo die andern glauben, das Essen entspreche der Diakrise, weil er glaubt, gerade sein Essen gebe Ärgernis (in etwas anderem Sinn kommt auch bei Cassian die Diskretion im Gegensatz zur Milde vor: *indiscreta misericordia* coll. 2, 3, 2). Sie ist also allgemein die feinere Gewissensbildung ähnlich der Freiheit vom Gesetz und der Rücksicht auf die schwachen Brüder bei Paulus.

⁵ Der Ursprung des Mönchtums. S. 232.

In der lateinischen, von der griechischen abhängigen, sachlich geordneten Apophthegmensammlung (Vitae Patrum V, VI, Migne PL Lat. 73, 851ff.) findet sich ein Kapitel De discretione (libell. 10, S. 912ff.), das auch viele Stücke enthält, in denen das Wort discretio nicht vorkommt und die daher unser Wissen darüber, was man discretio nannte, erweitern könnten. Doch der Inhalt ist so mannigfaltig, daß man den Eindruck hat, der Sammler habe nicht nur den Begriff sehr weit gefaßt, etwa ganz allgemein im Sinn geistlicher Klugheit und Erleuchtung, sondern auch manches nur äußerlich Ähnliche dazugenommen (Unterscheidung von Reden und Tun, von Kloster und Welt usw.). Daher gewinnen wir kaum etwas Greifbares.

Διάκρισις erscheint gewöhnlich ohne Zusatz, gelegentlich hören wir von *διάκρισις τῶν λογισμῶν* (Eulogios), vielleicht im Sinn von Gewinnung von Klarheit der Gedanken (darauf würde weisen: Poimen setzt sich vor dem Gottesdienst ungefähr eine Stunde lang hin *διακρίνων τοὺς λογισμοὺς αὐτοῦ*, doch wohl um seine Gedanken zu klären: Poim. 32). Es könnte Weiterführung des biblischen *διακρίσεις διαλογισμῶν* (Röm. 14, 1) sein, das aber selbst schwer zu erklären ist (vgl. Kittel, Theol. Wörterb. s. v.).

Eine Ähnlichkeit hat die *διάκρισις λογισμῶν* mit der *διάκρισις πνευμάτων* (1. Kor. 12, 10), aber diese selbst spielt auffallenderweise in den Apophthegmen keine Rolle. Höchstens klingt die Stelle Synkl. 15 etwas an solche Gedankengänge an: *πῶς οὖν διακρίνομεν τὴν θείαν καὶ βασιλικὴν ἄσκησιν τῆς τυραννικῆς καὶ δαιμονιώδους; δῆλον ὡς ἀπὸ τῆς συμμετρίας*. Dagegen tritt uns nun umgekehrt die Unterscheidung der Geister in der Antoniusvita des hl. Athanasius und zwar im Sinn der Unterscheidung des Teufels von einem Engel des Lichtes breit gegenüber, während die Diakrise schlechthin hier nicht vorkommt. Verbunden ist dagegen beides bei Cassian. Was im 2. Buch der Collationen steht, ist die Lehre der sketischen Väter von der Diakrise in breiterer Ausführung mit Anleitung und Anweisung, betrachtet aber die Schwierigkeiten, in denen sie sich zeigen muß, stark in der Blickrichtung auf die sie bewirkenden teuflischen Mächte. Obwohl nun aber die Antoniusvita unter der hier behandelten Literatur des mönchischen Bereichs mindestens als Ganzes das Früheste ist, scheint es nicht wahrscheinlich, daß der *διάκρισις*-Begriff aus dem der *διάκρισις πνευμάτων* hervorgewachsen ist, zum mindesten nicht in der Auffassung *πνεύματα* = persönliche Geister. Vielmehr legt das gegensätzliche Verhalten im Wortschatz der Antoniusvita und der Apophthegmen die Ansicht nahe, die, soweit ich sehe, durch die andere ähnliche Literatur bestätigt wird, daß die Lehre von den Unterschieden zwischen der gött-

lichen und dämonischen Eingebung ein eigenes Lehrstück war. Auch dieses Lehrstück lebt weiter, so noch in den Regeln des hl. Ignatius zur Unterscheidung der Geister, aber mit der Diskretion in unserem Sinn hat es kaum etwas zu tun. Selbst bei Cassian, wo das Dämonische eine so große Rolle spielt, wird nicht eine Technik der Unterscheidung gegeben, sondern auf ihre Erwerbung durch Demut und Traditionstreue hingewiesen.

Die zu Anfang gestellte Frage, wie der Sprachgebrauch *διάκρισις* ohne Zusatz zu erklären ist, möchte ich daraufhin so beantworten: Ausdrücke wie Unterscheidung von Gut und Böses, Gut und Besser, Wahr und Falsch, Unterscheidung der Geister, der Gedanken werden als vorbereitende Ausgangspunkte anzusehen sein. Aber es ist nicht so, daß aus einem dieser Ausdrücke durch Wegfall der Bestimmung die *διάκρισις* schlechthin geworden ist. Vielmehr ist es begreiflich, daß gerade im Bereich des Mönchtums die Unterscheidungsfähigkeit als solche, ohne daß ein genaues Gebiet festgelegt wäre, als wichtig empfunden wurde. Bei einer Erscheinung, die als Streben über das Menschliche hinaus dem Überschwang und der Übertreibung besonders ausgesetzt war und sicher auch oft verfallen ist, begreift sich das Erlebnis der Wichtigkeit nüchterner Unterscheidungsgabe. Daß deren Gebiet meist unbezeichnet blieb, mag aber neben der Allgemeinheit auch mit der schweren Faßbarkeit dessen zusammenhängen, was wie ich glauben möchte, im Mittelpunkt des Interesses stand: die Unterscheidung in einer rational nicht scharf faßbaren Wertewelt. So sehr die *διάκρισις* etwas Nüchternes ist, ist sie doch auch etwas über das Verstandesmäßige Hinausgehendes. Gerade der *esprit fin* ist eben nicht der *esprit géométrique* und deshalb liegt auf ihr ein eigenartiger Zauber. Sie ist Gabe, charisma. Der *διακριτικός* wird im gleichen Atemzug *πνευματοφόρος* (hist. Laus. Migne Graec. 34, 1034 C) oder *πλήρης εὐωδίας τοῦ ἁγίου Πνεύματος* (Ap. Patr. Rom. 1Ende) genannt. Sie ist Ergebnis der Askese und doch nicht etwas Erworbenes, sondern etwas, dessen der Mensch gewürdigt wird (hist. Laus. 1043 B. 1089 C. 1194 A.), sie kann nach Cassian nicht durch menschliches Bemühen erfaßt, sondern muß durch göttliche Freigebigkeit gespendet werden und gehört zu den Gaben des Hl. Geistes (coll. 2, 1, 3).

Seit wann aber besteht diese Sicht und dieser Wortgebrauch? Die schriftliche Überlieferung läßt uns keinen festen Zeitpunkt finden. Sie führt uns nur zu den ägyptischen Vätern. Wie erwähnt, führt Cassian den Preis der *discretio* auf Antonius zurück. Auch die Apophthegmen schreiben Antonius wenigstens eine Äußerung über ihre Wichtigkeit zu: Manche haben ihren Leib in Strengeit aufgerieben und sind doch weit von Gott entfernt gewesen, weil sie keine Diakrise gehabt haben (Ant. 8).

Obwohl ferner wie gesagt die Unterscheidung der Geister bei Athanasius nur in einem lockeren Zusammenhang mit der Diakrise in unserem Sinn steht, so ist vielleicht doch das Wort zu beachten, nach dem es gerade das Besondere (*μέγα*) an der Askese des Antonius war, daß er die Unterscheidung der (bösen) Geister hatte und deshalb auch andern raten konnte (Migne Graec. 26, 965 B). Denn es könnte in dem Bericht über diese besondere Art der Unterscheidungsgabe ein Hinweis auf die Bedeutung dieser Fähigkeit überhaupt im Leben des Heiligen liegen. Hätte sich tatsächlich schon Antonius (was freilich nicht ausgemacht werden kann) über die Diakrise wie etwas Selbstverständliches geäußert, so müßte dieser Sprachgebrauch in die früheste, aber auch wenn das nicht der Fall ist, muß er in eine frühe Zeit des Mönchtums zurückgehen, da er spätestens am Ende des 4. Jahrhunderts selbstverständlich ist.

Da die Unterscheidungsgabe sich besonders häufig, wenn auch nicht immer in der Abweisung von übertriebener Strenge gegen sich und andere zeigt, ist mit ihr oft die Mäßigung verbunden. Auch die Empfehlung der Mäßigung ist schon ein Lehrstück der ägyptischen Väter. So hören wir schon von Antonius, daß er am Beispiel eines gespannten Bogens die Wichtigkeit der Mäßigung zeigt (Ant. 13). Auch mag schon in früher Zeit gelegentlich der Gedanke der Mäßigung bei der *διάκρισις* so in den Vordergrund gerückt worden sein, daß der ursprüngliche Gedanke so gut wie vergessen worden ist (so wenn in einem lateinisch überlieferten Apophthegma (Migne Lat. 73, 773 D) von einer discretio in der Handarbeit und Kleidung die Rede ist und diese so erklärt wird, daß die Kleider weder besonders gut noch besonders schlecht waren). Im allgemeinen wird aber in der früheren Zeit dieser Begriff noch nicht als der führende anzusehen sein. Cassian will in der Collation über die discretio sicher die Mäßigung empfehlen. Sagt er ja von der discretio gleich in der Ankündigung: *praetermittens utramque nimietatem via regia monachum docet semper incedere* (2, 3, 4) und beendet er die Darstellung mit einer Einzelanweisung über die Nahrung, aber die discretio ist nicht selbst die Mäßigung, sondern sie lehrt sie, anders gesagt sie ist ihre Mutter (1, 23, 3). Auch an den Stellen des hl. Benedikt könnte man noch Klugheit übersetzen; dennoch scheint mir Wölfflin nicht gerade unrecht zu haben, wenn er im Index verborum „Mäßigung“ angibt, da dieser Begriff wohl schon sehr stark mitempfunden ist, wenn er nicht gar schon die Führung gewonnen hat.

Es scheinen mir demnach in der Bedeutungsgeschichte bis zum hl. Benedikt drei Stufen unterscheidbar zu sein: Unterscheidungsfähigkeit überhaupt, Fähigkeit das sittlich Wertvolle zu sehen, auch wo es den Normen zu widersprechen scheint,

Maßhaltung. Diese Bedeutungen lassen sich nicht streng scheiden und auf die einzelnen Stellen verteilen, weil es sich dabei oft um ein Zusammenklingen handelt, wo schwer zu entscheiden ist, was für die Auffassung des Schriftstellers gerade der Hauptton ist. Die beiden ersten laufen vielleicht nebeneinander her, die dritte ist erst in der Entwicklung und hat sich vielleicht nie völlig losgelöst.

Über die Weiterentwicklung nach dem hl. Benedikt sei noch folgendes bemerkt: Seit Gregor, bei dem die *discretio* eine große Rolle spielt, tritt auch das Adjektiv *discretus* im aktiven Sinn auf⁶. Während also *διακριτικός* vielleicht schon früher als *διάκρισις* im sittlichen Sinn vorkommt, folgt *discretus* erst auf *discretio*, begreiflicherweise, da solche aktiv gebrauchte Partizipien nur Nebenerscheinungen sind. Das spätere Latein und die modernen Sprachen haben dann die Bedeutung von *discretio* und *discretus* weiter entwickelt. Die Empfindung für die Herkunft des Wortes wird schwächer. Es treten in den romanischen Sprachen und im Englischen Neubildungen von dem Verbum aus auf, die nunmehr die alte Bedeutung „Unterscheidungsfähigkeit“ übernehmen (*discernement*, *discernimento*, *discernment* usw.), während *discrétion*, *discrezione*, *discretion* eine Reihe von Bedeutungen annehmen, deren Zusammenhang nicht mehr klar empfunden wird. Doch geht dieser ganze Sprachgebrauch, der nun im einzelnen nicht mehr entfaltet werden kann, auf die Bedeutungen zurück, die im alten Mönchtum entwickelt worden sind. Diskretion als Verschwiegenheit ist die Fähigkeit zu unterscheiden, was man sagen darf und was nicht, als Taktgefühl die Fähigkeit das über die Berechnung hinausliegende zu sehen und damit vor allem auch die unfaßbaren Grenzen der Person, in die sie keinen Eintritt duldet, als Ermessen das Entscheiden ohne starre Normen. Die diskreten Farben, Töne usw., die man zu loben pflegt, weisen hin, daß gerade in der Maßhaltung ein eigener Wert liegt. Wenn diese Wörter noch heute von Feinem und Adeligem, von schöner Menschlichkeit und sittlicher Kultur reden, so weisen sie damit zugleich auf den Anteil des Mönchtums an der Entwicklung unserer Wertsicht hin.

⁶ An einer früheren im Thesaurus zitierten Stelle (Coripp. Just. 1, 297) scheint mir diese Bedeutung sehr fraglich.