

die Rolle von Erzbischof Ledóchowski bei der Fuldaer Bischofskonferenz 1867: Er war es, wie der Autor nachweist, der in Rom Argwohn gegenüber dieser Konferenz erzeugte, an der er selbst nicht teilnahm (79–81). Unmittelbar vor dem Konzil sprach sich die Theologische Fakultät der Jagiellonen-Universität in Krakau in einer Adresse für die päpstliche Unfehlbarkeit aus (174–178). – Während des Konzils wurde zum wichtigsten Organ der ultramontan-infallibilistischen Richtung die Konzils-Wochenzeitschrift „Tygodnik Soborowy“ in Krakau (211–222), während die liberale Gegenposition von der Wochenzeitschrift „Tydzien“ eingenommen wurde. Vielleicht das stärkste und wirksamste Gegenargument gegen die päpstliche Unfehlbarkeit für polnisches nationales Empfinden war die Enzyklika Gregors XVI. „Cum primum“ von 1832, in welcher der Papst den polnischen Aufstand gegen die russische Herrschaft verurteilte und sich damit faktisch zum Helfershelfer der zaristischen Unterdrückung machte. „Tydzien“ versäumt es daher nicht, dieses Argument zu benutzen (218f.), was immerhin „Tygodnik Soborowy“ dazu zwang, die Bedingungen für eine unfehlbare Entscheidung in enge Grenzen zu fassen, um zu zeigen, daß es sich bei „Cum primum“ nicht um eine Ex-cathedra-Entscheidung handle (220). – Die Rezeption des Konzils und der Unfehlbarkeitsdefinition war in den polnischen Regionen im allgemeinen problemlos. In Galizien entstanden nennenswerte Schwierigkeiten praktisch nur an der Jagiellonen-Universität Krakau, und dies auch nicht an der Theologischen Fakultät, sondern an der der Medizin, und auch noch reichlich spät, erst im Mai 1871, ausgelöst durch den Medizinprofessor Gilewski, der sich mit Döllinger solidarisierte, was dann in Studentenunruhen eskalierte (237–245). Nur in Breslau wurde ein polnischer Priester Kaminski altkatholisch, aber seine Agitation wurde zu einem Fiasko (280–286, 289–292). In der Diözese Ermland fand die altkatholische Bewegung nur unter der deutschen Bevölkerung Resonanz (292f.).

Generell wird in der Arbeit immer wieder deutlich, wie sehr – trotz des peinlichen Punktes „Cum primum“ – polnischer Patriotismus infallibilistische Stellungnahmen erleichterte und oppositionelle, die mit national-deutschen Bestrebungen identifiziert wurden, erschwerte (242f., 255, 284, 291f.). – Eine Ergänzung bzw. Korrektur: Der Artikel im Schlesischen Kirchenblatt vor dem Konzil über die Unfehlbarkeit des Papstes (85f.) schließt sich offensichtlich bis in wörtliche Formulierungen an die Schrift des Mainzer Bischofs Ketteler von Februar 1869 „Das Allgemeine Concil und seine Bedeutung für unsere Zeit“ an. Ob er, wie der Autor vermutet, gerade von dem scharfen Infallibilisten Lorinser angeregt wurde, ist deshalb wohl zweifelhaft; in jedem Fall vertritt er eine sehr eingeschränkte päpstliche Unfehlbarkeit. KL. SCHATZ S. J.

UERTZ, RUDOLF, *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht*. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965) (Politik- und kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft; 25). Paderborn [u.a.]: Ferdinand Schöningh 2005. 552 S., ISBN 3-506-71774-X.

Daß von „Quod aliquantum“ (1791) und „Mirari vos“ (1832) bis zum 2. Vatikanum in der kirchlichen Einstellung zu Demokratie, Menschenrechten und insbesondere Religionsfreiheit ein fundamentaler Wandel stattgefunden hat, dürfte vernünftigerweise nicht in Zweifel gestellt werden können. Die Frage ist nur, ob dieser Wandel auch oder wesentlich als eine innere Entwicklung der neuscholastischen Doktrin, natürlich im Kontakt mit der realen geschichtlichen Entwicklung, verstanden werden kann, wobei sich bestimmte Momente und Grundanliegen kontinuierlich durchhalten. Der Autor vertritt mit E. W. Böckenförde und gegen Arthur B. Utz die These der Diskontinuität und des radikalen Paradigmenwechsels, da – wie Bernhard Sutor in seinem Geleitwort (10) zusammenfaßt – eine Wende vom Recht der Wahrheit zum Recht der Person innerhalb der neuscholastischen Doktrin nicht möglich war.

Die voluminöse Arbeit, in Eichstätt als Habilitation in der Fakultät für Geschichts- und Gesellschaftswissenschaften angenommen, zeichnet die Entwicklung des katholischen Staatsdenkens in Deutschland in 175 Jahren nach, wobei der Schwerpunkt einerseits auf päpstlichen Lehräußerungen, andererseits auf bestimmten wichtigen deutschen



(oder in Deutschland vielgelesenen) Autoren liegt, die eine Schlüsselstellung für das katholische Denken innehaben. Andere Autoren und erst recht die Zeitschriften treten demgegenüber zurück.

Der Erste Teil lautet „Antwort auf die Ideen von 1789“ (33–192). Es ist im wesentlichen die „traditionalistische“ Antwort auf die Herausforderung der Revolution. Dazu gehört die päpstliche Staatstheorie in „Quod aliquantum“ und „Mirari vos“, die die christliche Monarchie vor allem offenbarungstheologisch begründen wollte, die traditionalistische Staatstheorie eines de Maistre und Lamennais, die Staats- und Soziallehre Pius' IX. (dessen stärkere Betonung der natürlichen Vernunft gegen den Fideismus und Traditionalismus auf das Feld der Gotteserkenntnis beschränkt blieb, während die Staatstheorie weiterhin dem Traditionalismus verhaftet war: 117), schließlich das historisch-organische Denken in Deutschland. Bei letztgenanntem liegt der Schwerpunkt auf Görres einerseits, Ketteler andererseits. Bei Görres begegnet einerseits, so in der Schrift „Teutschland und die Revolution“ (1819), ein verfassungsrechtlicher Dualismus, der ihn deutlich vom französischen Traditionalismus scheidet (123f.), letzten Endes jedoch, zumal im „Athanasius“ (1838), begegnen dann doch wieder traditionalistische Positionen, die, wie im Anschluß an Huber ausgeführt wird, kaum geeignet waren, dem späteren politischen Katholizismus, zumal dem sich als „Verfassungspartei“ verstehenden Zentrum, Orientierung zu bieten (142, 145). Wer sich dagegen durch seine Integration liberaler Rechtsvorstellungen abhebt, ist Ketteler. Dies gilt nicht zuletzt für sein Bekenntnis zur naturrechtlich bedingten Religionsfreiheit und Kirchenfreiheit, die bei ihm im Verfassungsstaat und nicht, wie noch lange in der kirchenoffiziellen Lehre, in der kirchlichen Zwei-Gewalten- und Societas-perfecta-Lehre begründet wird. Die Neuscholastik freilich sollte einen anderen Weg beschreiten. Sie rekurrierte auf ältere Ordnungsgrundsätze, „die der Zeit entstammten, als Staat und christliche Gesellschaft gemäß dem Einheitsideal des *ordo christianus* noch einander bedingten und sich gegenseitig durchformten“ (190).

Der zweite Teil „Die Neuscholastik“ reicht im Grunde von 1870 bis nach dem 2. Weltkrieg. Als entscheidende Schlüsselfigur katholischen Staats- und Gesellschaftsdenkens stellt der Autor zu Recht den Jesuiten Theodor Meyer dar, vor allem in seiner (auf „Syllabus“ und „Quanta cura“ fußenden) Schrift von 1868 „Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts“. Gegenüber der historischen Schule, ihrem auf der Unbestimmtheit des Naturrechts gründenden Rechtspositivismus und monarchischem Deziisionismus (der freilich der Historizität und Situationsbedingtheit des Rechtes mehr gerecht wurde: 215f.) hebt er unter Rückgriff auf ein idealisiertes Mittelalter das Naturrecht und die Einheit von Moral und Recht hervor. Damit geschieht einerseits eine „Neubesinnung auf Prinzipien, die bisher nur im liberalen Ordnungsdenken beheimatet waren“ (211). Andererseits läßt der vernunftrechtlich-rezeptive Ansatz und der Ausschluß jeglicher willentlich-schöpferischen Rechtsbegründung (Gesetzgebung nur als Enthüllung vorgegebener Normen) zugleich mit der selektiven Thomas-Interpretation (die seine praktische Morallehre unberücksichtigt läßt) die potentiell konstitutionellen Elemente der scholastischen Tradition (nicht zuletzt der spätscholastischen Volkssouveränitätslehre) nicht zur Wirkung kommen (228f.). So läuft sein Anti-Deziisionismus faktisch auf Anti-Konstitutionalismus und Absolutismus hinaus (221f.), wobei, ähnlich wie bei de Maistre, allein die Kirche bzw. der Papst als Gegengewicht gegen die eventuell ihre Macht mißbrauchenden Monarchen in Frage kommt. – Die Staatslehre Leos XIII. weist auf den ersten Blick ein Doppelgesicht auf. Einerseits bietet sein Rekurs auf das Naturrecht und die Betonung der grundsätzlichen Legitimität aller Staatsformen die Chance zur Lösung vom Legitimus. Speziell die Interpreten seit 1920, die die Demokratie legitimieren, berufen sich immer wieder auf seine naturrechtlichen Gedanken. Andererseits sind der ständige Rekurs auf das „alte Recht“ und der Ausschluß willentlich-konsensueller Momente einer wirklichen inneren Akzeptanz der Demokratie nicht förderlich (242f., 247). Schlüssig weist der Autor die Unhaltbarkeit der Interpretation von Mausbach und Tischleder, nach denen Leo die gemäßigte (spät-scholastische) Volkssouveränität konzedierte, nach (246–252). Auch in „Au milieu des solitudes“ (1892), wo Leo die französischen Katholiken zur Akzeptanz der (seit 20 Jahren bestehenden) Republik auffordert, sind es die anonymen „zeitlichen Umstände“, die die konkrete Ver-



fassung bestimmen (263 f.); es fehlt das willentlich-konsensuelle Moment. – Das folgende Kapitel („Scholastische und neuzeitliche Staats- und Rechtstheorie“, 266–323) ist etwas uneinheitlich. Es greift auf Bellarmin, Hobbes und Gratian zurück, dann wieder auf Leo XIII., und zwar einerseits auf „Rerum Novarum“ (dessen Neuheit betont wird: nicht mehr eine prästabilisierte Ordnung; vielmehr wird die Lösung der sozialen Frage in die Hände des Bürgers gelegt), andererseits auf „Graves de communi“ (1901). Es folgt dann eine (ziemlich kurze) Behandlung des Gewerkschaftsstreits, schließlich eine Darstellung des „christlichen Solidarismus“ von Pesch, von „Quadragesimo anno“, Gundlach und Tischleder. Auf den 12 Seiten über die Weimarer Verfassung im Urteil der Theologen und des politischen Katholizismus (311–323) bescheinigt der Autor dem Legitimisten Kiefl gegenüber Tischleder, der die Neuscholastik naturrechtlich interpretiert und scharf von traditionalistisch-legitimistischen Vorstellungen abhebt, die bessere Berufung auf die neuscholastisch-päpstlichen Vorgaben (318 f.). Stärker sind nach ihm die Argumente von Mausbach für die Akzeptanz der Republik, die jedoch weithin traditionalistischen Vorstellungen verhaftet bleiben (313–315). – In dem nun folgenden Kap. „Die allmähliche Durchbrechung der katholischen Einheitslinie“ (323–361) ist vielleicht am interessantesten die Behandlung des bisher kaum bekannten und berücksichtigten Robert Linhardt, der sich in seinem Aufsatz „Verfassungsreform und katholisches Gewissen“ (1933) gegen das in der katholischen Staatslehre übliche „Gemeinwohl“ als einziges Kriterium wandte, nicht zuletzt – und dies fünf Tage vor der Machtergreifung – mit dem Argument, daß es einer faschistischen Diktatur keinen Widerstand entgegenzusetzen würde (350 f.). Bei ihm sind jetzt die Freiheitsrechte naturrechtlich begründete Fundamentalwerte, und das (in „Quadragesimo anno“ zwei Jahre zuvor lehramtlich formulierte) Subsidiaritätsprinzip wird mit dem liberalen Grundrechts- und Verfassungsgedanken verbunden (354, 359).

„Von der Staatsdoktrin zur politischen Ethik“ – so lautet die Überschrift des Dritten Teils (363–482). Die Weihnachtsansprache Pius' XII. 1944, in welcher der Papst ein (vorsichtiges) Ja zur demokratischen Staatsform ausspricht, galt im nachhinein als programmatisches Bekenntnis zur Demokratie. Der Autor bemüht sich, sie in das Ganze des pianischen Denkens einzuordnen. Dabei stellt sich einerseits heraus, daß in ihr, aber nicht erst in ihr, Denkelemente nach vorne kommen, die im herkömmlichen neuscholastischen Denken neu sind. Dazu gehörte schon in „Divini Redemptoris“ (1937), der Enzyklika Pius' XI. gegen den Kommunismus, die personenrechtliche Akzentuierung des Naturrechts, was sich in der Anti-Stellung gegen den kommunistischen Kollektivismus erklärte, freilich einen Fremdkörper im neuscholastischen Denken darstelle (367 f.). Bei Pius XII. selbst sind die Menschenrechte wohl Ausfluß der in der göttlichen Schöpfungsordnung wurzelnden Naturrechte, jedoch nicht konsistent vom Begriff der Person als Rechtssubjekt her (370). Zur besagten Weihnachtsansprache selbst hat seinerzeit Gundlach eine minimalisierende Interpretation im Sinne der klassischen Neutralitätstheorie allen Staatsformen gegenüber geboten (373 f.), die einerseits naheliegt, wenn man diese Ansprache im Sinne der herkömmlichen Doktrin interpretiert, andererseits jedoch ihrem offenbar neuen Akzent nicht voll gerecht wird, der sich freilich nur dann umfassend enthüllt, wenn man sie aus dem Blickwinkel einer personalistischen Sozialethik und der späteren kirchlichen Lehre betrachtet. Andererseits weist der Autor für Pius XII. auf die Gesamteinbettung in eine Doktrin hin, die nach wie vor vom Vorrang der Ordnung über die Personrechte ausgeht; vor allem unterstreicht er den Zusammenhang mit einer Morallehre, die eindeutig neuscholastisch-deduktionistisch ist, von objektiven Normen her durch allgemeine Prinzipien den Einzelfall erfassen will, allein vom Lehramt authentisch interpretiert wird und die neuen Ansätze einer personalistischen und teleologischen Ethik dezidiert ablehnt, so in „Humani generis“ mit seiner anti-voluntaristischen und deduktionistischen, freilich hierin auch einseitigen Thomas-Interpretation (387–389). Der Autor betont jedenfalls, daß die Aussagen von Pius XII. zu Demokratie, Volkssouveränität und Staatsgewalt nicht isoliert werden dürfen, sondern immer auf dem Hintergrund dieser Morallehre gesehen werden müssen (401). – Freilich ist nach dem Krieg und speziell im Grundgesetz (= GG) christliches und auch speziell katholisch-naturrechtliches Denken wirksam, jedoch nicht in seiner neuscholastischen Verengung, es entstammt „einem wesentlich weiter gefaßten, d. h. *personalistischen*



*Naturrechtsverständnis*, das zudem ganz offensichtlich durch das moderne Verfassungsdenken geläutert ist“ (441, vgl. 444). In das theologische Denken gelangte dieser personalistische Ansatz von Maritain aus, dessen Personalismus ein neues Verhältnis zur Moderne ermöglichte (429–432), dann im deutschen Bereich weniger durch Sozialethiker als durch Moraltheologen wie Albert Auer und Schöllgen. Bezeichnenderweise trägt das letzte Kap. die Überschrift „Die Annäherung der christlichen Ethik an die liberale Menschenrechts- und Rechtsstaatsidee“ (463–482) und behandelt die Enzyklika „*Pacem in terris*“ (deren Bedeutung in ihrem konsequent personalistischen Grundansatz gesehen wird), die Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ (deren Neues freilich mit dem Preis von Brüchen erkauft ist: 476–479), und natürlich die Erklärung „*Dignitatis Humanae*“ zur Religionsfreiheit.

Die sehr anregende und perspektivenreiche, manchmal freilich ermüdende und redundante Darstellung bietet sicher einen unverzichtbaren Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von katholischer Kirche und Demokratie. Einige kritische Fragen drängen sich jedoch auf. Sie sind zum Teil schon von Bernhard Sutor im Geleitwort angedeutet: so, ob nicht schon das neuscholastische Denken auch zu dem dargestellten Paradigmenwechsel beigetragen habe, so in dem Festhalten am Naturrecht gegen den Rechtspositivismus, in der Verteidigung vorstaatlicher Rechte der einzelnen und kleinerer Gemeinschaften, ferner, ob hier nicht doch stärker auch der Wandel des profanen Verständnisses von Menschenrechten, Demokratie und Verfassung zu berücksichtigen sei (12f.). Diesen kritischen Fragen möchte der Rez. sich anschließen. Speziell, wenn man berücksichtigt, daß auch dieses (sowieso nicht einheitliche) profane Verständnis sich gewandelt hat und daß der Liberalismus des 19. Jhdts. nicht identisch ist mit dem heutigen demokratischen Rechtsstaat, kann man nicht einfach von „Annäherung der christlichen Ethik an die liberale Menschenrechts- und Rechtsstaatsidee“ im 2. Vatikanum sprechen. Dann handelt es sich eher um einen gegenseitigen Begegnungsprozeß. Und was den Beitrag des neuscholastischen Denkens zu dem Paradigmenwechsel betrifft, so bleibt der Autor eigentlich die Erklärung schuldig, woher denn zur Zeit des GGs plötzlich das dort wirksame „personalistische“ Naturrechtsverständnis kommt, wenn es in der bis dato herrschenden Neuscholastik gar nicht angelegt war bzw. nicht wenigstens einer selektiven, aber dann doch geschichtlich wirksamen Interpretation der kirchlichen Lehre entstammt. Und speziell für die Bedeutung der päpstlichen neuscholastischen Doktrin für die Demokratie von Leo XIII. bis zu Pius XI. oder gar Pius XII. müssen wohl zwei Ebenen unterschieden werden. Die eine ist die Frage nach der kirchlichen Doktrin als Motor demokratischer Veränderung. Das war sie sicher im großen und ganzen vor dem 2. Vatikanum nicht (wenngleich es u.U. andere geschichtliche Faktoren speziell des deutschen Katholizismus waren). Wenn der Autor immer wieder darauf abhebt, daß bei der Frage der Staatsform der „willentlich-konsensuelle“ Faktor ausgeblendet wird, dann zielt er sicher diesen Punkt an. Dazu gehört auch die kategorische und ausnahmslose Verurteilung einer gewaltsamen Revolution, die erst durch die Enzyklika „*Firmissimam constantiam*“ Pius' XI. von 1937 (die der Autor seltsamerweise nicht erwähnt) durchbrochen wurde. Die andere Frage ist, wie weit sie Akzeptanz einer bestehenden Demokratie und auch positive Mitarbeit an ihr erleichterte (freilich nicht unbedingt ihre engagierte Verteidigung, wo sie bedroht war). Hier muß die Antwort wohl seit den Richtlinien Leos XIII. positiv ausfallen.

Zu Recht weist der Autor in der Einleitung darauf hin, daß die kirchenamtlichen Stellungnahmen nicht isoliert werden dürfen, sondern auch die Wirklichkeit des politischen Katholizismus beachtet werden müsse, der vielfach dem Lehramt voraus und „liberaler“ als die offizielle Doktrin, jedenfalls nicht einfach nur ausführendes Organ war (21 f., 29). Leider wird dieses Versprechen in der Darstellung nicht eingelöst. Abgesehen von einem kurzen Überblick über katholisches Staatsdenken in der Frankfurter Nationalversammlung (150–154) und einem Teilkap. über die politische Ideenwelt des Zentrums (336–347), der speziell auf Godehard Ebers und Josef Joos eingeht, dann jedoch die programmatische Bindung an die päpstliche Staatslehre betont, findet sich über den politischen Katholizismus nichts. Es kann dabei natürlich nicht darum gehen, die ganze Zentrums-geschichte nachzuzeichnen. Aber im Rahmen des Themas dieses Bandes wäre z.B. die Zentrumsposition in der Grundrechtsdebatte von 1871, im Verhältnis zu den Juden



(siehe die Arbeit von Mazura) oder in dem Toleranzantrag seit 1900 von äußerster Wichtigkeit gewesen, und zwar für den ganzen Komplex von Demokratie, Grundrechten und vor allem Religionsfreiheit. Wahrscheinlich hätte sich dann gezeigt, daß für den deutschen politischen Katholizismus die „liberalere“ Position Kettelers viel mehr wirksam wurde als die offizielle neuscholastische Doktrin bzw. die letztgenannte (wohl auch unter Berufung darauf, daß in Deutschland ohnehin nur die „Hypothese“ und nicht die „These“ praktische Bedeutung habe) nur selektiv rezipiert wurde. KL. SCHATZ S. J.

BISHOP, GEORGE, *Viajes y andanzas de Pedro Páez. Primer europeo en las fuentes del Nilo* (1613). Bilbao: Ediciones Mensajero 2002. 228 S., ISBN 84-271-2437-6.

Das Buch enthält einen quellengestützten narrativen Bericht über das Leben und Wirken eines großen, aber wenig bekannten Jesuiten der frühen Neuzeit, der sich als Missionar in und Schriftsteller über Äthiopien einen Namen machte. Beim vorliegenden Bd. handelt es sich um die spanische Übersetzung eines ursprünglich englischsprachigen Werks des indischen Schriftstellers George Bishop, das unter dem Titel *A Lion to Judah. The Travels and Adventures of Pedro Páez S. J.* (Anand 1998) erschienen ist. Pedro Páez (1564–1622) ging früh als Missionar nach Indien und wurde von dort aus (1589) zusammen mit Antonio Monserrate nach Äthiopien geschickt, das schon bei Ignatius von Loyola als Missionsfeld im Blick war. Auf der Reise gerieten die beiden im Jemen und auf türkische Galeeren in muselmanische Gefangenschaft, bis sie nach sieben Jahren wieder freigekauft wurden. Wenige Jahre später unternahm Páez wiederum eine Reise nach Äthiopien, wo er in Fremona die Landessprache Amharisch und die Liturgiesprache Ge'ez erlernte. Er erlangte das Vertrauen des Negus und konnte Susneus (Malak Sagad III.) für die kirchliche Union mit Rom gewinnen, auch wenn diese Blüte unter seinem Nachfolger wieder welkte. Neben diesen kirchenpolitischen Aktivitäten ist sein Wirken als Architekt, Wissenschaftler und Schriftsteller von Bedeutung. Außer einem Wörterbuch und einer Grammatik des Amharischen verfaßte er einen Katechismus in der Landessprache sowie im Auftrag des Generaloberen der Gesellschaft Jesu, Muzio Vitelleschi, eine *História da Etiópia* (erst 1903 von Camillo Beccari veröffentlicht), in der er (Kap. 26) von seiner Entdeckung der Quellen des blauen Nils berichtet. In elf Kap. entrollt der Verf. in anschaulicher Weise das Leben und Wirken des Pedro Páez; dabei läßt er ausführlich die genannten Quellen sprechen und verarbeitet die in der Bibliographie (225–228) zusammengestellte Literatur. Eine Reihe von Abbildungen illustrieren den Bericht. Wer sich für die frühneuzeitliche Erforschung Äthiopiens und den Beitrag der Jesuiten dazu interessiert, wird neben der Publikation von Philipp Caraman, *The lost empire. The story of the Jesuits in Ethiopia* (London 1985) im vorliegenden Buch eine wissenschaftlich fundierte, narrative Einführung finden, die zu Recht den Protagonisten Pedro Páez in den Mittelpunkt stellt. M. SIEVERNICH S. J.

METERIKON. Die Weisheit der Wüstenmütter. Herausgegeben und übersetzt von *Martirij Bagin* und *Andreas-Abraham Thiermeyer*. Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2004. 160 S., ISBN 3-936484-32-5.

Das „Meterikon“ ist eine Zusammenstellung unterschiedlicher Sammlungen von geistlichen Weisungen. Es handelt sich um insgesamt drei solcher Sammlungen. Sie wurden im 12./13. Jhd. von einem byzantinischen Mönch mit Namen Jesaja zusammengestellt. Er tat es auf Anregung einer Nonne, die Theodora hieß und eine Tochter des Kaisers Isaak II. Angelos von Konstantinopel war. Die erste der Sammlungen trägt den Titel „Die Unterweisungen des Mönchs Jesaja an die hochverehrte Nonne Theodora“ (27–40). Die Weisungen, die in diesem Text gesammelt sind, stammen aus der Feder Jesajas. Sie betreffen den geistlichen Lebensvollzug und leben aus der Erinnerung an die Erfahrungen, die Mönche und Nonnen in früheren Zeiten gemacht und überliefert haben. Konkret geht es um die Tugenden als Grundlagen des geistlichen Lebens, um den rechten Vollzug des Psalmengebets, um den Sinn des Schweigens und der Stille. Diese Sammlung ist in die Form eines Briefes gefaßt und weist eine geordnete Gedankenabfolge auf.