

U n t e r s u c h u n g e n

Die beiden Regeln des Basilius, ihre Echtheit und Entstehung

Von Lic. Ferdinand Laun¹

A

Seit den letzten 50 Jahren ist viel auf dem Gebiet des Mönchtums gearbeitet worden; um so erstaunlicher ist, daß die bedeutendste Persönlichkeit des orientalischen Mönchtums: Basilius der Große, von dem Hans v. Schubert urteilt²: „Hat ihn der durchschlagende Erfolg seiner ‚Regeln‘, im Osten besonders, zum Vater des griechischen Mönchtums gemacht, so reicht seine Bedeutung doch auch nach dieser Seite über die ganze Kirche“ —, noch nicht entfernt soweit bearbeitet ist, daß man ein klares Bild gewinnen könnte. Und doch hat ihn Benedikt von Nursia als Quelle für seine Regeln erwähnt, ja er ist der Benedikt des Morgenlandes; denn seine Regeln sind noch heute dort die maßgebenden! Es ist uns von ihm ein *Corpus Asceticum*³ überliefert, das in Mignes Patrologie 810 Spalten umfaßt — abzüglich der lateinischen Übersetzung noch 405! Dieses wurde erstmalig, jedoch nicht vollständig, veröffentlicht⁴ in Basel 1532 durch Erasmus; davon wurden vermehrte Abdrucke geliefert: Venedig 1535 und Basel 1551^x. Die

1) Die nachstehende Abhandlung ist aus dem kirchengeschichtlichen Seminar in Gießen hervorgegangen.

2) In der zweiten Aufl. von Moellers Kirchengeschichte 1 (Tüb. 1902), S. 571.

3) Im Folgenden durch CoA. abgekürzt.

4) Vgl. für diese Angaben Bardenhewer und Stählin (der erstere: *Gesch. d. altkirchl. Lit.* [Freiburg, 1912], S. 136, der andere in *Christi Gesch. der griech. Lit.* 2, 2 [6. Aufl. Münch., 1924], S. 1413. Doch fehlt bei diesem Combefisius). Die oben im Text mit x bezeichneten Ausgaben konnte ich einsehen und die Richtigkeit der Angaben prüfen.

erste textkritische Ausgabe lieferten Fr. Ducaeus und F. Morellus¹ (Paris 1618, in zweiter Auflage 1638^x für den 1. und 3. Bd., 1637^x für den 2. Bd., der das CoA. enthält). Dazu lieferte Combefisius textkritische Noten unter dem Titel: Basilius Magnus ex integro recensitus, Paris 1679². Umfangreichere Vorarbeiten läßt die Ausgabe von J. Garnier und Pr. Maran, Paris 1721—30, erkennen, deren zweite Auflage 1839 erschien und von Migne abgedruckt wurde (Paris 1857). — Die Fülle der Arbeiten über Bas. beschäftigt sich meist mit dem Dogmatiker³, auf den Gesetzgeber des Mönchtums sind bis jetzt nur wenige eingegangen. Die Gesamtdarstellungen der Kirchengeschichte (eine solche des Mönchtums fehlt noch immer) schweigen sich meist darüber aus. Nur Moeller bringt kurze Notizen, die von mir gehörigen Orts erwähnt werden. Krüger geht in seinem Handbuch⁴ verhältnismäßig ausführlich darauf ein, doch fehlt ihm die vorarbeitende Spezialuntersuchung. Mehr geben die Literaturgeschichten. So referiert Bardenhewer⁵ knapp, aber kritisch über das CoA. und bringt ausführlich seine eigenen Anschauungen; aber unsere eingehende Untersuchung wird uns doch zu stark abweichenden Ergebnissen führen. Auch Bardenhewer muß feststellen: „Eine eingehendere Würdigung der Asketika aus neuerer Zeit ist mir nicht bekannt.“ Quantitativ Hervorragendes bietet Ceillier, der 200 Quartseiten dem Bas. widmet und davon 17 dem CoA., aber leider qualitativ Unbedeutendes, denn er ist unkritisch. Die Enzyklopädien haben teils kürzere, teils ausführlichere Abschnitte, von denen sich aber keiner auf Einzeluntersuchungen stützen kann. Es herrscht daher auch hier keine Klarheit. Endlich Spezialwerke über das Mönchtum,

1) Nicht erst Garnier, wie Petrakakos, *Oi μοναχικοί θεσμοί εν τῇ ὀρθοδόξῳ ἀνατολικῇ ἐκκλησίᾳ* (Leipz. 1907), S. 141 ausführlich: *Τὴν πρώτην ἔκδοσιν τῶν ἀσκητικῶν τούτων* (er hat gerade die bei Garnier veröffentlichten genannt) *μετὰ τῶν λοιπῶν τοῦ Μ. Βασιλείου ἔργων ἐφιλοπόνησε πρὸ δύο αἰῶνων ὁ βενεδικτίνος J. Garnier . . .* Sollte er damit nur meinen: die erste Gesamtausgabe der von ihm genannten Werke, so ist sein Ausdruck mißverständlich, seine Notiz aber nur von geringem Wert.

2) Bestätigt durch das Auskunftsbüro deutscher Bibliotheken.

3) So auch Kranich, *Die Asketik in ihrer dogmatischen Grundlage bei Basilius dem Großen* (Paderborn 1896), obwohl er wenigstens eine Brücke schlägt.

4) 1. Tl., 2. Aufl. (Tüb. 1923), S. 203.

5) a. a. O., S. 140—145.

wie die von Zöckler, Besse, Heimbucher und Grützmacher, widmen dem Bas. und seiner Regel nur wenige Seiten. Am meisten bietet hier noch Zöckler, aber auch ihm fehlt das tiefer eindringende Studium. Etwas Besonderes sollte man erwarten von E. F. Morisons Werk: *St. Basil and his Rule*¹, aber dieses gibt doch im wesentlichen nur eine Inhaltsangabe der Regeln, indem es unter Heranziehung der anderen Asketika und der Briefe des Bas. ein Bild des ersten basilianischen Mönchtums zu zeichnen sucht. Das 3. Kap. trägt zwar die vielversprechende Überschrift: *St. Basils ascetic writings*; hier referiert der Vf. aber nur kurz über diese Schriften und ihre Echtheit und bringt nur Gedanken, die ich bereits an anderen Stellen gelesen habe. Leider wird auf diese nicht verwiesen, obwohl das eingehende Literaturverzeichnis die Bekanntschaft des Autors mit ihnen erwarten läßt. K. Holl dagegen hat in seiner Arbeit über „Enthusiasmus und Bußgewalt im griechischen Mönchtum“ das CoA. des Bas. nicht nur eingehend benutzt, sondern in einem kleinen Exkurs² sogar die Ergebnisse seiner Kritik der Regeln des Bas. mitgeteilt, welche die wertvollsten Anregungen geben. Jedoch muß erst eine Spezialuntersuchung die Richtigkeit seiner Erwägungen erweisen. — Besondere Erwähnung verdient noch das Werk des Neugriechen D. A. Petrakakos: *Οἱ μοναχικοί θέσμοι ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ ἀνατολικῇ ἐκκλησίᾳ*, welches von 195 Oktavseiten 59 den *Κανόνες τοῦ Μ. Βασιλείου* widmet, weil es dadurch die Erwartung eingehender kritischer Untersuchung erweckt, die es nicht erfüllt. Wir werden in einzelnen Gelegenheiten haben, die unkritische Art des Petrakakos kennen zu lernen, doch möchte ich schon hier ein treffendes Beispiel geben.

Petrakakos bemüht sich, gegenüber der neueren Kritik, die Echtheit der *Constitutiones Monasticae*³ dadurch nachzuweisen, daß er 1. den Hauptgrund der Unechtheitserklärung, daß diese nämlich das einsame Leben empfehlen, welches Bas. in seinen sonstigen Werken, vor allem aber in den Regeln als gefährlich ablehnt, zu beseitigen sucht. Dazu folgende Beweisführung: a) die CoMo. empfehlen zwar bis Kap. 17 das einsame Leben, aber sie sind nicht für absolute Vereinsamung; b) von Kap. 18 ab werben auch sie begeistert für das Klosterleben; c) Bas. ist selbst in der

1) London 1912. 2) a. a. O. (Leipz. 1898), S. 157 A.

3) Im Folgenden mit CoMo. abgekürzt.

Einöde gewesen; d) auf die Frage: Wie muß man vollkommen leben? konnte er nicht einzig das Klosterleben empfehlen, zu einer Zeit, wo die Eremiten vorherrschten (?!). — ergo: Er gab Vorschriften für beide, ohne seine Vorliebe für das klösterliche Leben zu verlieren, welches später seine ausschließliche Meinung wurde. — Ist damit auch nur irgendwie das schwere Bedenken beseitigt, das sich daraus ergibt, daß a) Bas. als Zentrum seiner Anschauungen die Nächstenliebe vertritt, die doch nur in einer Gemeinschaft geübt werden kann; daß er b) stets mit voller Entschiedenheit für seine Gedanken eintritt und jeden Kompromiß verabscheut — trotz seiner weisen Mäßigung! —; und daß schließlich c) eine solche Entwicklung seiner Anschauungen nirgends festzustellen ist? — Nun zeigt Petrakakos aber weiter: 2. in 8 Punkten inhaltliche Übereinstimmungen zwischen den CoMo. und den beiden Regeln, die gegenüber der Differenz der Grundanschauungen wenig besagen, zumal wenn es sich um allgemein asketische Gedanken handelt, wie: Beharren in der Jungfrauschaft, im Verkehr mit Frauen nicht ohne Aufsicht, im Verkehr mit der Welt vorsichtig; oder gar wenn sie auf so oberflächlicher Vergleichung beruhen wie die Parallelisierung des Kap. 8 CoMo.: *“Ου οὐ χρεὶ τοῖς ἀσαιοῦσι τῶν ἀσκητῶν μεταδιδόναι θάρσους καὶ παρρησίας, ἀλλὰ καὶ τούτους φυλάττεσθαι* mit reg. fus. tract. 36: *Περὶ τῶν ἀναχωρούντων ἀπὸ ἀδελφότητος* und reg. brev. tract. 120: *Εἰ δὲ ἀπιέναι πον χωρὶς ὑπομνήσεως τοῦ προσετώτος*, die kaum mehr als den Gedanken, daß nicht jeder tun kann, was er will, gemeinsam haben, sonst aber, wie schon die Überschriften zeigen, völlig Verschiedenes behandeln. Und dann bringt er es fertig zu sagen: „Bei solcher großen inneren Übereinstimmung (*πληροεστάτην ταύτην ἐσωτερικὴν ἁρμονίαν*)“ sei es nicht mehr nötig, auf die kleinen stilistischen und sprachlichen Abweichungen zu achten, vergißt aber dabei, daß gerade die eine stilistische Abweichung, die schon Besse¹ erwähnt: „L'auteur fait rarement usage des divines Écritures“ äußerst auffallend ist und schon genügt, um für den Kenner der Regulae es fast unmöglich zu machen, daß diese und die CoMo. von demselben Verf. stammen sollten. Nun aber, damit nicht genug, wird seine Beweisführung geradezu lächerlich, wenn er noch als

1) J. Besse, Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcedoine (Paris 1900), S. 92.

quasi überflüssige „Zugabe“ das Zeugnis des Theodor von Studion anführt, der in schwülstiger Sprache für die Echtheit der CoMo. eintritt und doch gerade dadurch beweist, daß es schon zu seiner Zeit († 825) Zweifler an der Echtheit der CoMo. gab, was auch dadurch bestätigt wird, daß Sozomenos solche schon 400 Jahre früher kennt. — Nun muß man aber all diesen Argumenten gegenüber bedenken, daß sie bereits von Garnier als Einwände erkannt und beseitigt worden sind. Ja selbst die Punkte der Übereinstimmung hat dieser schon angeführt!

Wenn also Petrakakos so arbeitet, kann sein Werk gewiß eine kritische Untersuchung nicht überflüssig machen; aber dessen ungeachtet bringt es dem, der über das orientalische Mönchtum arbeitet, doch manchen Nutzen, vor allem durch sein eingehendes Literaturverzeichnis, wie überhaupt durch seine quantitative Arbeit. — Dasselbe gilt von Morison.

Damit ist die gesamte in Betracht kommende Literatur besprochen. Sie läßt durchweg¹ eine auf eingehender Kenntnis beruhende kritische Würdigung der einzelnen Teile des CoA. vermissen, wenn auch in der kritischen Beurteilung des ganzen CoA. schon wertvolle Vorarbeit geleistet ist². Es liegt mir nun fern, die ganze noch fehlende Arbeit vorlegen zu wollen; denn dazu bedürfte es einer Monographie. Die vorliegende Untersuchung will aber die beiden Regeln, welche Petrakakos mit Recht als *τὴν θεμελιώδη βίαν τῶν ἀσκητικῶν τ. Μ. Β.* bezeichnet³, wenigstens hinsichtlich ihrer Echtheit und Entstehung kritisch zu würdigen versuchen, um an einer wichtigen Stelle die Lücke auszufüllen.

B

I. Die Echtheit der Regeln

1. Die Ergebnisse der bisherigen Kritik des Corpus Asceticum

Das Corpus Asceticum des Bas. ist oft bezeugt worden, zum erstenmal von dessen Freund Gregor v. Nazianz, der in seiner Ep. 6 berichtet, daß Bas. unter seiner Beteiligung „schon in den Jahren 358/359 in der pontischen Einsiedelei am Iris schriftliche Regeln

1) Holl (s. oben S. 3) muß hier ausgenommen werden, wie sich zeigen wird.

2) Vgl. unter B I 1 dieser Arbeit. 3) a. a. O., S. 150.

und Satzungen, *ῥοι γραπτοὶ καὶ κανόνες* für die Mönche ausgearbeitet habe“¹. Ein zuverlässigerer Zeuge dürfte wohl kaum zu finden sein. Noch weiter im Laufe der Kirchengeschichte sind die *Ascetica* ganz oder teilweise als basilianisch bezeugt². Aber schon Sozomenos berichtet in seiner zwischen 440 und 450 abgefaßten „Kirchengeschichte“³ von einer Bezweifelung der Echtheit, nachdem er soeben erzählt hat von der Bedeutung des Eustathios von Sebaste für das Mönchtum, welche so groß sei, *ὡς καὶ τὴν ἐπιγεγραμμένην Βασιλείου τοῦ Καππαδόκου ἀσκητικὴν βίβλον ἰσχυρίζεσθαί τινας, αὐτοῦ γραφὴν εἶναι*⁴. Auf diesen Satz stützen sich seitdem alle die Kritiker, welche die ganzen *Ascetica* oder irgendeinen Teil derselben dem Bas. absprechen; denn es ist bis heute strittig und eigentlich auch kaum zu entscheiden, welche Schrift Sozomenos mit den Worten *ἀσκητικὴ βίβλος* bezeichnet. — Den Kampf um die Echtheit eröffnete Baronius († 1605), indem er gegen jenen Satz des Sozomenos polemisierte. Antonius Possevinus aber, der Jesuit († 1611), hielt des Baronius' Gründe nicht für ausreichend gegenüber der Wucht des Zeugnisses des Sozomenos und versuchte auf einem anderen Weg, die *reg. brev. tract.* als das von Sozomenos gemeinte Werk des Eustathios zu erweisen. Der reformierte Theologe Scultetus († 1624), der dieses berichtet⁵, bemerkt dazu in scharfer Polemik, daß man auf diese Weise besser alle *Ascetika* dem Eustathios zuschreibe, da Sozomenos keinen besonderen Teil des CoA. bezeichne. Er selbst tut dies darum auch⁶. Hingegen der Jesuit Bellarmin († 1621) hielt es in seinem Werk *De Script. Eccl.* wieder mit seinem Ordensbruder Possevin. Da setzte 1679 Combesius mit einer radikalen Kritik ein, deren Ergebnis war, daß er dem Bas. nur die CoMo. zusprach, alles andere aber für unbasilianisch hielt. Dies begründete er vor allem anderen durch

1) Bardenhewer, a. a. O., S. 141.

2) Vgl. dafür Garniers Praefatio, § XI, bei Migne, PP. graec. XXXI, S. 63 ff., dem ich in dem folgenden Referat über die Kritik folge. Ich zitiere aber die Seitenzahlen nach Garniers 1. Aufl.

3) Lib. III, cap. 14, p. 31 (s. S. 11 Anm. 3).

4) Nicephoros (um 800) berichtet Ähnliches, doch ist nach Garnier seiner Aussage kein Wert beizulegen, *monere satis erit, eum in omnibus cum Sozomeno consentire.*

5) In seinem Werk *Medullae theologiae patrum syntagma*, Bd. 2, Tl. 4.

6) Vgl. auch Garnier, Praefatio, p. XXXVIII.

den Hinweis auf die stoische Strenge dieser Stücke gegenüber den milden CoMo. Damit war das Schwergewicht der Kritik auf die Frage konzentriert: Da CoMo. und Regulae nicht von demselben Verf. stammen können, welches von beiden ist basilianisch? Die Gründe des Combefisius¹, mit denen sich dann Garnier (1722) eingehend auseinandersetzte, sind meiner Ansicht nach mit Recht von Garnier als solche bezeichnet worden, *qualia in scholis publicis quotidie proponi solent, quaeque qua facilitate objiciuntur, eadem vel ab adolescentibus solvuntur*²; denn sie zeigen, daß er Bas. nicht verstanden hat. Wie hätte er sonst meinen können, Bas. fordere fus. 12 zum Ehebruch auf?! Das sei eustathianisch und deshalb sei dieser auf dem Konzil von Gangra verurteilt worden! In fus. 17 findet er die stoische Apathie. fus. 32 lehnt er ab, weil hier den Mönchen verboten wird, noch irgendwelche Gemeinschaft mit ihren Eltern zu haben. So stößt er sich immer wieder an der *severitas* der *regulae*, die aber in Wahrheit nichts anderes ist als Entschiedenheit. Bas. ist ein Feind jedes Kompromisses, wie aus den *Ascetica* ohne jeden Zweifel hervorgeht, wie aber auch seine Lebensgeschichte zeigt, so vor allem seine konsequente Aufgabe einer glänzenden weltlichen Laufbahn und entschlossene Hinwendung zum Mönchtum, wie auch die Tatsache, daß er Mönch blieb auch als Bischof. Seinen weitgehenden Einfluß verdankt er nicht zum wenigsten diesem Zug seiner Persönlichkeit. Auch hat er sich eingehend mit der antiken Philosophie, vornehmlich mit der Stoa beschäftigt³, sodaß jene *severitas* gerade gegen des Combefis' Theorie spricht. Auch stößt sich dieser als Katholik an brev. 1, wo neben der Schrift keine Autorität anerkannt wird. So wenig historischen Blick hat er, so sehr ist er Dogmatiker, daß er es für besser hält, einem großen Kirchenlehrer eines oder mehrere seiner Hauptwerke abzusprechen, als ihn einer Häresie zu zeihen. Darum kann er auch nicht für möglich halten, daß Bas. die Gleichheit aller Sünden gelehrt haben sollte (brev. 293). Selbst Garnier⁴, der sonst viel freier urteilt, ist in diesem Punkt nicht fähig, ihn ganz zu widerlegen, — und doch wäre es so einfach, wenn man nur

1) Vgl. a. a. O., Bd. 2, S. 165. 115. 168. 172. 2) Vgl. a. a. O., p. LXI.

3) Vgl. Stählin, a. a. O., S. 1413: „seine Theologie ist stark von stoischen und platonischen Gedanken beeinflusst“; daselbst s. auch Lit.

4) a. a. O., Praef., p. LXIII f.

dem Geistesheros die Kraft dieses Gedankens zutraute! Garnier aber führt an, daß Bas. ja später doch einen Unterschied zwischen Sünden gemacht habe; was aber nichts besagt, denn grundsätzlich hält er unbedingt gerade an seinem ursprünglichen Gedanken fest. Im übrigen werden wir sehen, daß wir von Bas. kaum etwas Späteres haben können als brev. 293. Was aber Ceillier¹ dagegen anführt, ist entweder von Garnier übernommen oder nichts Besonderes. Auch das Argument hat er von diesem übernommen, welches doch wirklich am wenigsten besagt, daß nämlich Hieronymus und alle die vielen folgenden Zeugen, die doch die Regeln so gut wie Combefis gelesen hätten, nichts Unbasilianisches an ihnen entdeckt hätten; als ob damit für alle Zeiten ausgeschlossen wäre, daß einer doch etwas dergleichen darin entdeckt. Sonst aber hat Garnier Combefis ausgezeichnet und nach meiner Ansicht völlig überzeugend widerlegt. Nachdem er mit Combefis die drei ersten Traktate und gegen ihn die beiden libelli de iudicio dei und de fide, sowie die Moralia als echt, die beiden logoi asketikoi aber als unecht erwiesen hat, weist er zunächst mit Combefis nach, daß die beiden regulae von demselben Verf. stammen müssen, und darauf, daß die regulae und die CoMo. unmöglich denselben Verfasser haben können, und zwar zeigt er hier an inneren und äußeren Gründen die großen Gegensätze zwischen den beiden Werken in oft überraschender Weise. Er geht in seinem Beweis so vor²: 1. Nachdem zurückgewiesen ist, was die meisten Theologen bis dahin meinten: die regulae sowohl als auch die CoMo. stammten von demselben Verfasser, ist jetzt 2. die Frage, welche von beiden von Bas. stammen. Combefis macht Bas. zum Verf. der CoMo., spricht ihm aber die regulae ab, Garnier dagegen macht Bas. zum Verfasser der beiden regulae, spricht ihm aber die CoMo. ab. Er argumentiert so: a) Nach den Zeugnissen der Alten muß irgendeine größere Regel auf Bas. zurückgehen; b) obwohl diese Zeugen von Constitutiones sprechen, so ist doch keineswegs sicher, daß sie damit die CoMo. meinen, da dieser Ausdruck ein Oberbegriff ist und auch die regulae bedeuten kann; c) sicher ist aber, daß Rufin den Ausdruck Constitutiones für die regulae gebraucht; denn er tut es in der Vorrede zur Übersetzung der Regeln (ähnlich Cassian und

1) D. R. Ceillier, Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques (2. Aufl. Paris 1865), p. 400. 2) a. a. O., p. LX ff.

Justinian). Ergo: Von beiden gehören die regulae dem Bas. Dafür spricht außerdem: 1. Die regulae sind bedeutend und setzen einen tiefen Denker voraus, die CoMo. dagegen sind mittelmäßig. 2. Photius spricht von den regulae und den anderen Ascetika, schweigt aber völlig von den CoMo. (auch dies ist sicher, weil er die Regeln mit der Zahl der Fragen und Antworten anführt¹). 3. Auch andere zitieren sie nicht und zeigen dadurch, daß sie nichts Achtenswerthes darin fanden. 4. Auch die ratio scribendi stimmt mit der sonst in den Schriften des Bas. üblichen überein. Den Einwand des Combefis, daß die regulae strenger seien, beseitigt Garnier dadurch, daß er dem bedeutenderen Manne die größere Freiheit zugesteht, der, auf seine Worte nicht im einzelnen achtend, nur das eine Ziel hatte, wie er dem Fragenden diene. Dann führt er aus den Orationes des Bas. Stellen an, welche seine Strenge auch sonst zeigen. Damit hat er die Argumente des Combefis gegen diesen selbst gewendet. Wenn also Holl² urteilt, daß sich Garniers Resultate ihm durchweg bestätigt haben, so muß ich dem, was den Teil des CoA. betrifft, den ich kenne, die beiden Regeln, unbedingt zustimmen. Was bisher gegen Garnier geäußert wurde, die oben in der Einleitung mitgetheilten Ausführungen des Petrakakos, — ist tatsächlich in keiner Weise geeignet, seine Ergebnisse auch nur irgendwie zu erschüttern. Die Kritik ist jetzt darin einig, daß die CoMo. nicht von Bas. stammen, ebensowenig wie die Poenae (dies wird sogar von Petrakakos zugegeben); nur ob jene dem Eustathios von Sebaste zuzuschreiben sind, wie dies Garnier tut, ist noch nicht entschieden. Was er sonst über das CoA. ausführt, hat auch mir durchweg eingeleuchtet. Ich stimme also unter Berufung auf Holl auch in diesem Punkt zu.

Diesen Ergebnissen gegenüber kann ich die Notwendigkeit einer Kritik des ganzen CoA., deren Weg Holl vorzeichnet, nicht mehr einsehen. Viel notwendiger erscheint mir, irgendwie über das Gewonnene hinauszukommen dadurch, daß man nun die einzelnen Schriften des CoA. besonderer Untersuchungen würdigt. Denn wenn Garnier nachweist, daß die beiden Regeln denselben Verf. haben, und dabei darauf hinweist, daß in einzelnen Regeln der brev. auf die fus. verwiesen ist, so setzt er dabei still-

1) Bibliotheca, cod. 191.

2) a. a. O., S. 157 A.

schweigend voraus, daß jede der beiden Regeln in sich eine geschlossene Einheit sei. Wie aber, wenn nun eine Spezialuntersuchung ergäbe, daß jene brev.-Regeln, welche sich auf die fus. beziehen, ein so selbständiges Dasein haben, daß sie nur für sich selbst bezeugen, später als die fus. zu sein? Wie aber, wenn sie sogar als unecht erwiesen würden? Dann müßte Garniers Argument in nichts zergehen! — Ähnlich würden Einzeluntersuchungen auch der anderen Teile des CoA. mehr Klarheit bringen; z. B. würde eine eingehende Untersuchung der *Moralia* — welche Morison¹ mit Recht als Gospel Ethics bezeichnet hat, weil sie eine normative Ethik auf evangelischer Grundlage darstellen, die sich weniger an die Mönche, als an die Gesamtchristenheit, vor allem aber an den Klerus wendet —, sowie deren Vergleichung mit der in den Regeln und den beiden *logoi asketikoi* zum Ausdruck kommenden Mönchsethik uns erst wirklich die innere Verwandtschaft und darum Zusammengehörigkeit der Asketika zur Erscheinung bringen. Zugleich aber würde uns diese Vergleichung einen Einblick in die Entwicklung des Bas. geben und zeigen, in welchem Maße er auch als Bischof Mönch geblieben ist. Damit setze ich selbst schon mit Bardenhewer² die *Moralia* nach 370 an. Das ist aber gar nicht die Meinung vieler Gelehrter. Vielleicht würde auch diese Frage dann entschieden werden können.

2. Rufins Übersetzung.

Wenn auch die beiden Regeln nicht nur von Hieronymus, Rufin, Cassian, Sozomenos, Justinian, Photios, Suidas, Nikephoros und — ein Jahrtausend später — von Ducaeus, Baronius, Tillemont, Dupin und Natalis Alexander, sondern auch von den meisten³ neueren Gelehrten für echt gehalten werden, so ist doch gerade

1) a. a. O., p. 16.

2) a. a. O., S. 142.

3) Zweifel drückt aus H. v. Schubert a. a. O., S. 570, nachdem er hingewiesen hat auf das enge Verhältnis zwischen Bas. und Eustathios von Sebaste: Daher „ist es nicht verwunderlich, daß manche bald meinten (Soz. III, 14, 31), auch die asketische Schriftstellerei des Bas. gehöre in Wahrheit dem Eustathios, eine Meinung, die, wenn nicht sogar buchstäblich in bezug auf bestimmte, dem Bas. zugeschriebene Stücke wie die *CoMo.*, so doch sicher in bezug auf Geist und Inhalt der Asketika, weithin zutrifft“!! Eine Behauptung, die so unmöglich aufgestellt werden darf, weil sie unnötig einen großen Geist von einem weniger bedeutenden abhängig macht. Im übrigen kann man sich kaum unbestimmter ausdrücken, als es hier getan ist.

von den letzteren immer wieder die Vermutung ausgesprochen worden, daß nicht alle Regeln echt, vielmehr ein ursprünglicher Kern durch spätere Zusätze erweitert sein könnte. So urteilt Moeller¹: „Die beiden seinen Namen tragenden Mönchsregeln gehen sicher auf die von ihm gegebenen, in den weitesten Kreisen fortwirkenden Einrichtungen zurück, ohne daß für den Wortlaut als authentisch eingestanden werden kann; am zuverlässigsten ist wohl die kürzere Regel als sein Werk anzusehen.“ — Zöckler²: „Keine der unter seinem Namen überlieferten drei³ Regeln kann im heutigen Wortlaut von ihm herrühren.“ Mich wundert nur, wie man derartiges so sicher behaupten kann, ohne einen Nachweis auch nur versucht zu haben. Ein oberflächlicher Einblick in die Regeln kann doch wirklich nicht genügen, ihnen die Unversehrtheit abzusprechen, höchstens, diese zu bezweifeln. So beschränkt sich denn auch Krüger⁴ bei seiner Feststellung der Echtheit der Regeln auf die Frage in Parenthese: „... ob auch in der vorliegenden Bearbeitung? ...“ Völlig unbegreiflich ist mir dagegen, wie Vacant-Mangenot im Dictionnaire de Théologie Catholique⁵ mit größter Sicherheit ausführen können: „Les règles de saint Basile reçurent dans la suite de nombreuses additions qui, sans modifier leur texte, en précisèrent davantage la pratique et les complétèrent par l'adjonction d'observances nouvelles,“ — denn das Folgende ist doch kein Beweis dafür: „Les conciles et les patriarches de Constantinople ont enrichi de nombreuses observances le corps des lois monastiques de l'Orient. Il convient de citer Jean le Jeûnier, Nicéphore et Photius. Les abbés de quelques monastères célèbres fondirent en un tout méthodique ces éléments épars de la discipline religieuse orientale, qu'ils eurent soin d'expliquer et de commenter. ... Les empereurs de Byzance, Justinien en particulier, légiférèrent souvent pour les moines. Un grand nombre de ces lois et de ces règlements sont aujourd'hui tombés

1) KG., Bd. 1, 1. Aufl. (Freibg. 1889), S. 376, Anm. 1. In der 2. Aufl. urteilt H. v. Schubert (oben S. 10 A. 3) noch bedeutend unbestimmter.

2) Askese und Mönchtum (2. Aufl. Frankf. a. M. 1897), S. 286 f.

3) Er meint damit die *reg. fusius tractatae*, die *reg. brevius tract.* und die *Constitutiones Monasticae*.

4) a. a. O., S. 203.

5) Bd. 2 (Paris 1905), S. 456.

en désuétude. Les monastères basiliens actuels en conservent assez néanmoins . . .“ Geben sich diese Ausführungen als Versuch einer Vergegenwärtigung der Entstehung der basilianischen Regeln, so könnte man zugeben, daß die Möglichkeit durchaus nicht von der Hand zu weisen ist, daß die Mönche des Basilianer-Ordens in dem Bestreben, alle ihre Satzungen auf Bas. zurückzuführen, das CoA. im allgemeinen und die Regulae im besonderen mit der Zeit noch bedeutend erweitert haben. Aber ohne eine genaue Untersuchung der einzelnen Stücke darf man hier nichts behaupten. Ganz andere Bedeutung hat, was Holl schreibt ¹: „Bei den reg. brev. tract. könnte wegen der losen Aneinanderreihung der Verdacht eher berechtigt sein, daß hier Ursprüngliches und Späteres miteinander versetzt sei, und diese Vermutung gewinnt eine gewisse Handhabe durch die handschriftliche Notiz, die Garnier p. 412 (nach der ersten Aufl.) zwischen *σπς* und *σπζ* mitteilt: *Ἔως τούτου μόνον εἶχε τὸ ἀπὸ τοῦ Πόντου κομισθὲν ἀντίγραφον· τὰ δὲ ἐφεξῆς κζ κεφάλαια καὶ τὰ ἐπιτίμια ἐκ τῆς βίβλου τῆς ἀπὸ τῆς Καισαρείας προσετέθη.* Indessen hat schon Garnier auf die ep. 22 (III, 98 ff.) hingewiesen, die sich wie ein erster Entwurf ausnimmt und den Hauptbestand als echt sichert. Die Möglichkeit, daß zu dem hierdurch Gedeckten im Laufe der Zeit von anderen Zusätze gemacht sind, läßt sich nicht bestreiten; aber aus inneren Gründen ausscheiden kann man, soviel ich sehe, nichts: Die Art der Definition, der Beweisführung, der Schriftverwertung ist überall gut basilianisch. Jedenfalls ist hier ohne eine Untersuchung der handschriftlichen Überlieferung nicht auszukommen.“ Wir werden uns mit diesen Ausführungen noch bis ins einzelste auseinanderzusetzen haben. Aber ich möchte sofort die Frage aufwerfen: Sollte man nicht doch noch bedeutend klarer sehen können, ja zu einigermaßen sicheren Ergebnissen kommen, auch ohne eine Untersuchung der Handschriften? Genügt hier nicht schon der Hinweis auf die Tatsache, daß bereits etwa 20 Jahre nach dem Tode des Bas. eine Übertragung der Regeln ins Lateinische stattfand, welche uns noch erhalten ist und eine bedeutend geringere Zahl von *κεφάλαια* bietet? Allerdings verbaut man sich von vornherein den sich hier öffnenden Weg, wenn man mit her-

1) a. a. O., S. 157 A.

kömmlicher Sicherheit urteilt: Die Regeln des Bas. „wurden von Rufin in freier Bearbeitung ins Lateinische übersetzt“¹. Das einzige, was man ohne eine genaue Untersuchung der Rufinschen Übersetzung sagen kann, hat Bardenhewer ausgesprochen: „Rufin von Aquileja will des Basilius' Institutiones Monasticae ins Lateinische übersetzt haben (Hist. eccl. 11 9), und seine noch erhaltene Übersetzung erweist sich als eine Zusammenfassung der längeren und kürzeren Bas.-Regeln zu einer einzigen Regel in 203 Fragen und Antworten.“² Diese Feststellung aber muß uns stutzig machen und den Antrieb geben, dieser Tatsache durch eine genaue Vergleichung der Rufinschen Übersetzung mit dem griechischen Original auf den Grund zu gehen. Und tatsächlich liefert eine solche Untersuchung überraschende Ergebnisse.

Zunächst der rein äußerliche Befund des Vergleichs. Aus den 55 fus. + 313 brev. = 368 Regeln des Bas. hat Rufin einen Komplex von 203 Regeln übersetzt, und zwar

von den fus.:	17,	fehlen	38
von den brev.:	<u>191,</u>	fehlen	<u>122</u>
	208		160

dazu eine, die im Original nirgends
zu finden ist:

<u>1</u>
209.

1) So Stählin, a. a. O., S. 1409 Anm. 3. Noch viel dogmatischer ist das Urteil von M. Schanz, Gesch. d. röm. Lit., Bd. IV, 1 (München 1914), S. 415: „Ruf. bot sie in umgearbeiteter Form, indem er einen Katechismus aus ihnen machte.“ Wie er zu dieser Behauptung kommt, ist mir unerfindlich. Mißverständlich ist auch M. Heimbuchers Bemerkung (Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche, 2. Aufl. Paderborn 1907, S. 123 Anm. 1): „Schon Ruf. veranstaltete . . . eine lateinische Bearbeitung der beiden Regeln, welche er zu einer einzigen Regel in 203 Fragen und Antworten zusammenzog.“ Vgl. auch Petrakakos, a. a. O., S. 152 Anm. 12: *Ἡ ὑπὸ τοῦ Ρουφίνου ἐκπονηθεῖσα συνοπτικὴ, οὕτως εἰπεῖν, μετάφρασις τῶν Ὁρῶν.*

2) a. a. O., S. 141; doch hat derselbe a. a. O., S. 143 mit dem Ausdruck „die auszügliche Übersetzung der beiden Regeln“ wieder wie die anderen viel zu viel behauptet. So wird auch die oben angeführte Aussage dasselbe meinen. Damit steht aber fest, daß nirgends in der Literatur auch nur eine Ahnung von dem wahren Sachverhalt zu finden ist. Schon deshalb mußte diese Übersetzung endlich einmal untersucht werden.

Diese Zahl ergibt sich daraus, daß

in Ruf. 2 enthalten sind fus. 2—6,
 „ „ 8 „ „ „ 16—17,
 „ „ 11 „ „ „ 22—23,

also statt 9 Regeln Ruf. nur 3 bietet. Darum enthält seine „Regel“ statt 209 nur 203 Fragen und Antworten.

Wie kommt es nun, daß er eine so viel geringere Zahl von Regeln bietet? Wie unsere Zitate aus der Literatur zeigen, war man bisher der Ansicht, Rufin habe die Regeln des Bas. frei bearbeitet. Dies dachte man sich wohl etwa so, daß er sie sachlich geordnet und dabei Übereinstimmendes zusammengearbeitet und Unwichtiges weggelassen habe. Unsere im Folgenden darzulegende Untersuchung aber wird ergeben, daß er weder durchweg sachlich geordnet, noch alles Übereinstimmende zusammengearbeitet hat. Ob er überhaupt etwas weggelassen hat, können wir nicht entscheiden; unwichtig ist aber durchaus nicht alles, was fehlt; oft ist vielmehr das Gegenteil der Fall.

Wir suchen zunächst festzustellen, ob er etwas sachlich geordnet hat. Dazu untersuchen wir folgende Tabelle, die uns der Vergleich geliefert hat:

Tabelle I

Ruf.	fus.	Reihe	Ruf.	brev.	Reihe	Ruf.	brev.	Reihe
1	1		20	6	1	41	24	8
2	2—6		21	288	5	42	25	8
3	7		22	289	5	43	26	8
4	8		23	99	4	44	27	8
5	9		24	158	3	45	28	8
6	10		25	159	3	46	29	8
7	15		26	7	1	47	191	7
8	16 17		27	8	1	48	126	8
9	19		28	9	1	49	30	8
10	21		29	85	6	50	192	7
11	22—23		30	86	6	51	193	7
	brev.		31	187	7	52	194	7
12	1	1*	32	188	7	53	31	8
13	114	2	33	189	7	54	88	6
14	157	3	34	21	8	55	32	8
15	98	4	35	22	8	56	195	7
16	3	1	36	160	3	57	196	7
17	4	1	37	161	3	58	197	7
18	5	1	38	162	3	59	33	8
19	287	5	39	163	3	60	34	8
			40	23	8	61	35	8

* Erklärung dieser Chiffrierung folgt S. 18f.

Ruf.	brev.	Reihe	Ruf.	brev.	Reihe	Ruf.	brev.	Reihe
62	198	7	110	279 »		157	243	9
63	36	8	111	148	2	158	244	9
64	115	2	112	149	2	159	55	8
65	116	2	113	150	2	160	215	7
66	37	8	114	203	7	161	216	7
67	117	2	115	170	3	162	245	9
68	118	2	116	171	3	163	217	7
69	119	2	117	10	1	164	56	8
70	38	8	118	89	6	165	246	9
71	39	8	119	45	8	166	247	9
72	40	8	120	283 »		167	218	7
73	41	8	121	46	8	168	248	9
74	42	8	122	47	8	169	219	7
75	43	8	123	16 »		170	249	9
76	44	8	124	204	7	171	250	9
77	164	3	125	205	7	172	251	9
78	165	3	126	206	7	173	252	9
79	127 »		127	207	7	174	220	7
80	120	2	128	17 »		175	57	8
81	—		129	90	6	176	123 »	
82	121	2	130	151	2	177	177	3
83	199	7	131	152	2	178	178	3
84	166	3	132	153	2	179	221	7
85	167	3	133	122 »		180	222	7
86	200	7	134	172	3	181	137 »	
87	97 »		135	239	9	182	58	8
88	128	2	136	208	7	183	59	8
89	129	2	137	173	3	184	60	8
90	130	2	138	209	7	185	101	4
91	131	2	139	240	9	186	91	6
92	132	2	140	241	9	187	179	3
93	133	2	141	48	8	188	62	8
94	135	2	142	49	8	189	67	8
95	168	3	143	210	7	190	68	8
96	134	2	144	50	8	191	182	3
97	136	2	145	51	8	192	105	4
98	100	4	146	52	8	193	73	8
99	87	6	147	53	8	194	106	4
100	169	3	148	280 »		195	75	8
101	141	2	149	11	1	196	94	6
102	142	2	150	174	3	197	108	4
103	143	2	151	211	7	198	109	4
104	144	2	152	212	7	199	110	4
105	145	2	153	213	7	200	229	7
106	146	2	154	54	8	201	111	4
107	147	2	155	175	3	202	275	9
108	201	7	156	176	3	203	274	9
109	202	7						

Wir ersehen daraus Folgendes:

1. Die fus.-Regeln sind nur bis reg. 23 übersetzt, der Rest fehlt. Von den übernommenen sind einige zusammengefaßt, die sachlich

zueinander gehören und im Original aufeinander folgen. Ferner fehlen die Regeln 11, 12—14, 18 und 20.

2. Von den brev.-Regeln sind verschiedene aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang genommen und zu anderen gestellt, die sachlich Ähnliches behandeln.

3. Diese „sachliche Ordnung“ ist in keiner Weise systematisch durchgeführt.

Damit dies klar wird, folgt ein Inhaltsverzeichnis der Rufinschen Basilius-Regeln:

regula:	Tabelle II
1—2	Das Liebesgebot [1]* und seine Erfüllung
3—5	Notwendigkeit des Zusammenlebens und der Entsagung
6—7	Eintritt [2]
8—11	Enthaltsamkeit [3]
12	Autorität der Schrift
13—14	Gehorsam [4] und Dienst
15	Das Selbstbewußtsein des Vorstehers
16—28	Sünde [5], Beichte [6] und Buße
29—33	Verzicht [3] auf Besitz und Verwandtschaft
34—35	Gedankensünden [5]
36—39	Liebesgemeinschaft [1]
40—45	Zungensünden [5]
46—47	ira [5] (und Sanftmut)
48—49	gula [5]
50—54	tristitia [5]
55	acedia [5]
56—60	(vana) gloria [5]
61—62	superbia [5]
63	(vana) gloria [5]
64—65	Gehorsam [4]
66—71	acedia [5]
72—74	Streitsucht [5]
75—76	Ungehorsam [5]
77—79	ira [5] (und rechter Richter-Sinn)
80—86	Gehorsam [4]
87	Gäste (Hospitanten!)
88—99	Enthaltsamkeit [3]
100—107	Arbeit [7]
108—110	Gebet und Konzentration
111—113	Kellermeister [7]

* Sachlich Zusammenhängendes ist mit gleicher Zahl bezeichnet, ohne daß diese Zahlen etwas mit denen der ersten Tabelle zu tun haben.

regula:

- 114—123 Beichtfrage [6]
 124—125 Der heilige Geist
 126—129 Enthalttsamkeit [3]
 130—132 Arbeit [7]
 133—134 Profanes und heiliges Essen
 135 Der gute Schatz
 136—137 Schweigen
 138—140 Wandel in Gottesfurcht
 141 avaritia [5]
 142—144 luxuria [5]
 145 Was heißt Raka?
 146 vana gloria [5]
 147—148 Reinheit
 149—150 Rechte Stellung zur Sünde und zu Gottes Geboten
 151—156 Liebe [1]
 157—159 ira [5]
 160—168 Friedliche Kindes-Gesinnung
 169 Dankbarkeit
 170—171 Das Heilige
 172—174 Asketische Fragen [3] (u. a. Verkehr mit
 Schwestern [8])
 175—191 Beichtfragen [6]
 192 Eintritt [2] und Arbeit [7]
 193—195 Buß- und Beichtfragen [6]
 196 Eintritt [2] und Schulden
 197—201 Verkehr mit Schwestern [8]
 202 Der Satan
 203 Vor der Welt ein Tor!

Wenn man diese beiden Tabellen vergleicht, so zeigt sich, daß bei Rufin die Möglichkeit geschaffen ist, Kapitel aus den verschiedensten Teilen der brev. unter einem sachlichen Gesichtspunkt zusammenzufassen, weil er sie hintereinander geordnet hat (so z. B. Ruf. 40—63 Sünde: brev. 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 191, 126, 30, 192, 193, 194, 31, 88, 32, 195, 196, 197, 33, 34, 35, 198, 36; oder Ruf. 80—86 Gehorsam; oder Ruf. 175—191 Beichtfragen u. v. a.). Es ist also offenbar, daß Ruf. hier sachlich geordnet hat.

Aber warum hat er dies nicht durchgeführt? Tab. 2 erweckt doch gewiß nicht den Eindruck einer systematisch aufgebauten Mönchsregel, und doch zeigt die gleichartige Bezifferung gleicher Inhalte, daß man durch eine wirklich durchgeführte sachliche Ordnung den Stoff hätte gut zusammenfassen können. Dies ist sehr

auffallend. Wenn der Übersetzer die Absicht hatte, den Stoff zu ordnen, warum hat er es nicht durchweg getan? Ergab sich dies einfach aus einem unexakten Verfahren, oder hatte er bestimmte Absichten, oder läßt sich sonst ein Schluß daraus ziehen? — Um diese Fragen zu entscheiden, müssen wir versuchen, dem Prinzip seiner Ordnung auf die Spur zu kommen.

Wenn wir dazu Tab. 1 verfolgen, sehen wir, daß Ruf. bei der Übersetzung der fus. der Reihenfolge des Originals gefolgt ist. Da er auch die brev. mit 1 beginnt, so dürfen wir annehmen, daß er die Absicht hatte, bei diesen Regeln ebenso vorzugehen, dann aber irgendwie von diesem Vorsatz abgebracht wurde. Wodurch? Wenn wir uns fragen, warum er hinter brev. 1 114 bringt, so erkennen wir, — da 1 vom unbedingten Gehorsam gegenüber der Schrift redet und 114 zur Regel des Gehorsams die Übereinstimmung eines Befehls mit dem Gebot des Herrn macht, — daß er 114 als sachlich zu 1 gehörig hinter dieses gestellt haben wird. Das folgende 157 nun handelt von der unveränderten Richtung des Sinnes auf Gott und weiter 98 von der Orientierung der Befehle des Vorgesetzten an dem in der Schrift offenbarten Willen Gottes; ohne Zweifel stehen auch diese Fragen aus demselben Grund an dieser Stelle. Merkwürdigerweise folgt aber nun wieder die nach 1 ordnungsgemäße Folge 3, 4 und 5 (2 muß ausgefallen sein, denn es steht sonst nirgends). Also hat er sich doch wieder an die Reihenfolge des Originals gehalten und die anderen Fragen nur aus ordnungstechnischen Gründen eingeschoben. Geht dies so weiter? Ja; denn es folgt brev. 6, aber dazwischen ist 287 eingeschoben: Es handelt wie die vorige Frage von der Buße. Hinter 6 steht auffallenderweise 288 und 289, also die Fortsetzung des vor 6 eingeschobenen 287. Hat er sich denn auch an diese Reihenfolge gehalten? Eigenartig! Jetzt kommt 99, die Fortsetzung von den vorhin eingeschobenen 98. Berücksichtigt er denn auch diese Reihenfolge? Merkwürdig! Jetzt folgt die Fortsetzung des vorhin eingeschobenen 157 mit 158 und 159. Also auch diese Reihenfolge? Wir verfolgen die Zahlen weiter und entdecken tatsächlich zehn Reihen später 160—163. Inzwischen wurde wieder der erste Faden aufgenommen und durch Einschübe neu angesponnen. Wir gehen diesen Spuren weiter nach und verfolgen unter Markierung durch verschiedene Zahlen die einzelnen Reihen: tatsächlich hat Ruf.

von allen in der ersten Zeit eingeschobenen Fragen die weitere Reihenfolge berücksichtigt. Wie erklärt sich diese merkwürdige Tatsache? Vielleicht so: Er hat an dem Hauptfaden des Originals festgehalten — denn es folgen ja wirklich nach 9, wenn auch in großen Abständen, 10 und 11 —, aber an entsprechender Stelle sachlich hierher Gehöriges schon jetzt eingeschoben, obwohl es im Original erst später kam. Um aber nun trotzdem bei der Reihenfolge des Originals zu bleiben, hielt er sich auch bei den einmal eingeschobenen Fragen an ihren Zusammenhang und ließ die Fortsetzung folgen, sobald sich eine Gelegenheit dazu bot. So hätte er mehrere Fäden beharrlich verfolgt und kunstvoll ineinander geflochten. Daß dieses Verfahren möglich ist, davon habe ich mich durch ein Experiment überzeugt. Man kann dies nachprüfen, indem man sich als Ruf. fühlt und sich einen Komplex von 368 Zahlen vornimmt, die man unter Auslassung einer ganzen Anzahl in der vermuteten Weise zu ordnen versucht. Dabei muß man aber jede neu eingeschobene Zahl mit ihrem ganzen Anhang durch eine besondere Farbe markieren. Diese Hilfskonstruktion zeigt uns, daß Ruf. in der oben gezeichneten Weise verfahren sein kann. Sie zeigt auch, warum es gar nichts Auffallendes ist, daß die einzelnen Fragen plötzlich abreißen. Denn das geschieht in dem Augenblick, wo der Ordner bei der Verfolgung des betreffenden Fadens an eine Frage kam, die bereits mit ihrem ganzen Anhang als neuer Faden vorweggenommen worden war. — Sollte Ruf. tatsächlich so verfahren sein, so müßte sich seine ganze „Regel“ in lauter zusammenhängende Zahlenreihen auflösen lassen, wie man einen Zopf in seine verschiedenen Stränge auflöst. Dies gelingt denn auch zwanglos, und wir erhalten neun Stränge, welche auf Tab. 1 verschieden numeriert sind. (Einige wenige Zahlen bleiben übrig; sie wurden ganz aus ihren Zusammenhängen herausgerissen. Sie sind fett gedruckt worden. Der Pfeil deutet an, daß sie selbständig an diesen Stellen eingeschoben wurden.) Aber diese Tatsache ist kein Beweis dafür, daß Ruf. wirklich so verfahren ist. Andererseits kann man einen so auffallenden Tatbestand nicht einfach mit unexaktem Verfahren erklären. Außerdem ist die Verflechtung der Reihen in keiner Weise unexakt, sondern im Gegenteil so kunstvoll, daß hier ein tieferer Grund vorliegen muß. Es bleibt also die Frage: Woraus erklärt sich die merkwürdige Tatsache, daß der Über-

setzer bei seiner sachlichen Ordnung mehrere Fäden verfolgte? Daß er die eingeschobenen Fragen mit ihrem ganzen Anhang herübernahm?

Fand er vielleicht bereits sachliche Zusammenhänge vor, die er berücksichtigen wollte? Wir untersuchen die neun Reihen auf ihren Inhalt und finden tatsächlich, daß jede einen in sich geschlossenen sachlichen Zusammenhang aufweist. So erhalten wir: eine erste Buß-Reihe (1), eine Gehorsams-Reihe (2), eine erste Gesinnungs-Reihe (3), eine Vorsteher-Reihe (4), eine zweite Buß-Reihe (5), eine Besitz-Reihe (6), eine zweite Gesinnungs-Reihe (7), eine Sünden-Reihe (8) und eine exegetische oder Schrift-Reihe (9). — Nun erhebt sich die Frage: Hat erst Ruf. diese Zusammenhänge geschaffen durch Ausscheiden der fehlenden Fragen, oder lagen ihm diese schon vor? — Wäre das erstere der Fall, dann müßten die fehlenden Fragen die Zusammenhänge im Original zerreißen. Eine Untersuchung derselben ergibt aber, daß weitaus die meisten von ihnen durchaus in die Zusammenhänge passen, und viele von ihnen wären sicher auch für Ruf. wertvoll gewesen: so in der Buß-Reihe u. a. die Frage nach Gewißheit der Sündenvergebung (12) und die nach Überwachung der Sünder (19); in der Vorsteher-Reihe die Frage nach der Handlungsfreiheit der Vorsteher bei Neuaufnahmen (112) und nach der Zurückhaltung derer, die austreten wollen (102); oder in der Sünden-Reihe die Frage nach der Notlüge (76) u. a. Zum mindesten waren sie bedeutender als andere, die er aufnahm, z. B. die Frage nach dem Wort Raka (51), „Was ist zeitliche Sorge?“ (88), „Wie ist der beschaffen, der gegen den Strafenden aufgebracht ist?“ (159) u. a. Andererseits sind in den Reihen des Ruf. mindestens drei Fragen, die nur schwer in den Zusammenhang einzuordnen sind: in der ersten Gesinnungs-Reihe die Frage nach einem Unterschied in der Behandlung der mehr oder weniger Gutes Wirkenden (170); in der zweiten Gesinnungs-Reihe eine ähnliche Frage (203) und in der Gehorsams-Reihe die Frage nach der Unmöglichkeit, nicht zornig zu werden (12); in der zweiten Gesinnungs-Reihe finden sich sogar zwei, die mit dem besten Willen nicht einzuordnen sind: über die Notwendigkeit des Schweigens (208) und ehrsamere Kleidung (210). Warum hat denn Ruf. diese Fragen nicht mit ausgeschieden, wenn er die anderen wegließ, um

die Sachreihen herzustellen? Aber dies ist nach dem Ergebnis unserer letzten Untersuchung einfach unmöglich; denn wie sollte er diese Ordnung anders hergestellt haben, wenn nicht durch die Weglassungen? Diese passen aber zum größten Teil in die Zusammenhänge. Also fand Ruf. die sachlich geordneten Reihen schon vor. Wir werden im 2. Hauptteil dieser Untersuchung die Konsequenzen für den Aufbau der *brev.* aus diesem Ergebnis ziehen. Für jetzt interessiert uns dies: Wenn Ruf. auch diese sachlichen Zusammenhänge schon vorfand, so läßt sich doch daraus sein merkwürdiges Ordnungsverfahren nicht erklären, weil es ein Unding wäre, zu glauben, daß er diese Zusammenhänge berücksichtigte, indem er sie zerriß. Denn tatsächlich war die Sachordnung vorher größer als nachher. Auch hätte er, wenn er wirklich die sachlichen Zusammenhänge erkannte, keinen Grund mehr zum Ordnen gehabt. Er hat sie aber doch berücksichtigt! Also muß es so gewesen sein, daß ihm zwar diese Ketten vorlagen, daß er aber ihren sachlichen Zusammenhang nicht erkannte. Dann müssen sie aber einen anderen ihm erkenntlichen, also wohl äußeren Zusammenhang gehabt haben. Das heißt aber: Es werden ihm nicht nur die zwei „Regeln“ *fus.* und *brev.* vorgelegen haben, sondern eine ganze Anzahl von Regel-Gruppen, von denen eine — die *fus.* — sich durch ihre philosophische, ausführliche Art derart von den anderen unterschied, daß er sie zuerst wiedergab — vielleicht stand sie auch schon in seiner Vorlage an erster Stelle! — Die anderen aber flocht er kunstvoll ineinander, indem er sie sachlich zu ordnen suchte. Nur so ist verständlich, warum er sich nicht scheute, um dieser Ordnung willen ihm vorliegende Zusammenhänge zu zerreißen; er beobachtete ja ihre Reihenfolge einfach, indem er die Exemplare nebeneinander liegen hatte und so ineinander arbeitete. Dies ergab sich also ganz von selbst. — Wie diese einzelnen Regel-Gruppen entstanden sind, wird im Abschnitt II dieser Untersuchung dargestellt werden.

Es bleibt uns noch übrig, das bei Ruf. fehlende Gut zu untersuchen; vielleicht läßt sich erkennen, ob er es wegließ, oder ob es ihm noch gar nicht vorlag. Da Ruf. nach Krüger¹ unmittelbar nach seiner Rückkehr aus dem Orient, also etwa 398, d. h. aber kaum 20 Jahre nach dem Tode des Bas. († 379), dessen Regeln

1) RE³ XVII, S. 199.

ins Lateinische übertrug¹, so erscheint es durchaus möglich, daß ihm eine ursprünglichere Form vorgelegen hat als die uns heute überlieferte; zumal, wenn man bedenkt, daß sie die Regeln des morgenländischen Mönchtums wurden, und welche Erweiterungen die Regeln des Abendlandes erfahren haben. Da nun die Späteren sehr wohl Gründe zu allerlei Zusätzen hatten, weil sich das Mönchtum immer weiter entwickelte und mit der Ausdehnung auf neue Länder auch immer neue Fragen auftauchten, so wäre diese Möglichkeit dann sehr wahrscheinlich geworden, wenn sich bei Ruf. keine besonderen Gründe zu Auslassungen feststellen ließen. Denn weil Ruf. bei seinen anderen Übersetzungen zwar „eine wörtliche Wiedergabe des Originals nirgends angestrebt zu haben scheint“², vielmehr bei der Übersetzung des Origenes sogar große Streichungen vornahm, aber dafür dogmatische Gründe hatte, wie er selbst in seinem Vorwort zur Übersetzung der Apologie des Pamphilus unter dem Titel *de adulteratione librorum Origenis* erkennen läßt, und anderseits, wo er keine Gründe hatte, auch keine Streichungen vornahm³, so müßten sich doch Gründe irgendwelcher Art für seine Auslassungen finden lassen. Nun könnte man darauf hinweisen, daß er ja offensichtlich verschiedene Fragen zusammengearbeitet hat (s. Tab. I), wohl um die Regel zu verkürzen; das wäre doch ein ausreichender Grund auch für Auslassungen. Dazu ist zu sagen, daß jene Zusammenfassungen als solche noch keine Kürzungstendenz sicher nachweisen, weil hier ja nur Zusammengehöriges, was hintereinandersteht, in einem Kapitel zusammengefaßt ist. Aber es sind innerhalb derselben tatsächlich längere philosophische Ausführungen gestrichen, eben darum aber mußten die Streichungen von ganzen Kapiteln auch irgendwie Veranlassung dazu gegeben haben, z. B. durch Doppelheit oder unbedeutenden Inhalt. Nun findet sich aber die erstaunliche Tatsache, daß Ruf. dann ganz wichtige Fragen, die durchaus gut in den Zusammenhang

1) Auf dem Kloster Pinetum auf Wunsch des Abtes Ursatius oder Ursejus (vgl. Ruf.s Vorrede, seine Ep. ad Urs., p. 118 und Hist. Eccl. 29, p. 520). Er hat sie scheinbar nicht selbst aus dem Orient mitgebracht.

2) Krüger, a. a. O., S. 200; vgl. dies auch für das Folgende.

3) So urteilt van de Sande-Bakhuyzen über die Übersetzung des *Dialogus de recta fide*, daß sie „treuer sei als die andern Bücher des Origenes, weil er dort keine Fälschungen zu vermuten brauchte, um die Rechtgläubigkeit des Verf.s zu retten“. (Vgl. Krüger, a. a. O.)

passen würden¹, weggelassen und ganz nebensächliche¹ und oft ganz kurze Fragen aufgenommen hätte. Wenn wirklich seine Absicht gewesen wäre, zu kürzen, dann hätte er nach dem Verfahren mit den *fus.* wohl die vielen kurzen Fragen der *brev.* wie *Ruf.* 27, 28, 30, 32, 41, 47, 65, 73, 108, 213 u. a. entweder weggelassen oder mit anderen ähnlichen Inhalts zusammengefaßt und Doppelheiten (wie *Ruf.* 142 und 144) vermieden. Man hat sich bisher seine Arbeit auch wohl so gedacht, aber in Wahrheit ist sie doch wesentlich anders. Eine Untersuchung der Art seiner Übersetzung zeigt uns Folgendes:

Er kürzt 1. indem er Zitate wegläßt (*fus.* 7_{3,4}), 2. indem er von zwei Zitaten nur eins anführt (*fus.* 2_{1 5 3 7 4}), 3. längere philosophische Erörterungen (*fus.* 2₁: die Ableitung der Liebe, 5₁; vgl. auch 7₁, wo er streicht *δημιούργου θεοῦ ὁρίσαντος χορῆζειν ἡμᾶς ἀλλήλων*), 4. ausgeführte biblische Beispiele (*fus.* 3₂), 5. weitere Ausführungen irgendwelcher Gedanken (*fus.* 5_{3 16 1}), 6. bilderreiche Ausführungen (*fus.* 6₁, seine Nüchternheit zeigt sich auch in der Streichung von *δι' ὑπερβολὴν φιλανθρωπίας* 7₄), 7. durch Zusammenfassung von Doppelheiten (*fus.* 16₁, *brev.* 75), 8. durch zusammenfassende Wiedergabe (*fus.* 2_{2 8}), 9. durch Beseitigung der Überschriften, die vor den Fragen stehen (*fus.* 1, 2, 7, 8), 10. durch Auslassung oder mildernde Zusammenfassung von Drohungen (*fus.* 2₄, *brev.* 151 fehlen die Worte *ὡς νωθρότερα — καὶ καταγνώσεως ἄξια*), 11. indem er zwei Worte durch eins übersetzt (*brev.* 114: *φενκίος καὶ βδελυκίος* durch *exsecrabilis*), 12. durch Vereinfachung einer Satzkonstruktion (*brev.* 114).

Aber er ist darin nicht konsequent. Er läßt z. B. anderseits 1. nicht nur die meisten Zitate stehen, sondern er fügt sogar *fus.* 16₁ zu dreien noch eins hinzu (ähnlich *fus.* 17₁ zu zweien noch ein drittes), ja *fus.* 2₁ bringt er sogar da ein Zitat, wo *Bas.* gar keins hat (vgl. 2_{4 17 1}, *brev.* 1). So macht er noch andere Zusätze: 2. *brev.* 105 überläßt *Bas.* dem Vorsteher die Entscheidung, *Ruf.* gibt genaue Anweisungen (ähnlich *brev.* 111, wo *Bas.* nur urteilt: „Mit Recht“, *Ruf.* aber eine ausführliche Begründung gibt). 3. *fus.* 8₁ bringt er alle biblischen Beispiele außer Paulus, 16₂ aber bringt er sie restlos, *brev.* 111 hat er sie sogar über *Bas.* hinaus! 4. Er macht selbständige Ausführungen mit eigenen Gedanken (*fus.* 7₁). 5. Er schafft sogar selbst Doppelheiten, indem er *fus.* 22₃ eine größere Aus-

1) Vgl. die oben S. 20 genannten.

führung bringt über den habitus ordinatus, die sich stark an brev. 210 anschließt (ähnlich bringt er brev. 50 einen Zusatz, der eigentlich 49 überflüssig macht, trotzdem übersetzt er auch diese Frage). 6. Auch bei fus. 53 ist er viel ausführlicher in der Wiedergabe eines Beispiels, das gut hätte wegfallen können. 7. Er führt auch Bilder weiter aus (fus. 7₂ das Bild von Leib und Gliedern). 8. Häufig übersetzt er ein Wort durch zwei (brev. 114 *διαφορὰ* mit *differentia* vel *diversitas*, ebenda *ἀγαθὰ* mit *utilia et iusta* vgl. auch brev. 49 und 151). 9. Vor allem aber gestattet er sich viele kleine Zusätze meist erläuternder Art (vgl. fus. 2 Frage, brev. 151 Frage: ... *id est cum clamore*, als Erklärung zu *maiore voce*, u. v. a.).

Die weitaus größte Masse des Textes aber übersetzt er wörtlich, d. h. so, wie ein freier, selbständiger und sprachgewandter Kopf wörtlich übersetzt¹: Er steht über seinem Stoff und nimmt sich daher Freiheiten. Er spricht so, als ob er der Verf. sei (dies wird z. B. deutlich durch den Zusatz in fus. 2₂ *si mihi non creditis, audite prophetam!*). Für solche Art „freier Übersetzung“ spricht nicht nur eine Anzahl von den obigen Punkten (von den Kürzungen mindestens 11 und 12, von den Zusätzen 1, 6, 7, 8 und 9), sondern überhaupt die Widersprüche zwischen den Kürzungen und Zusätzen, welche jede prinzipielle Tendenz ausschließen. Dagegen scheinen die anderen Streichungen die Tendenz der Kürzung klar hervortreten zu lassen. Demgegenüber ist aber zu sagen, daß gerade diese fast gar nicht in den brev. zu entdecken sind, eine solche Tendenz aber in den fus. auch nicht zu leugnen ist. So bin ich der Meinung, daß wir im ganzen mit freier, d. h. selbständiger Übersetzung zu rechnen haben. Eine Anzahl von Beispielen wird dies verdeutlichen.

Daß er nicht kürzen will, erweist z. B. die Tatsache, daß er brev. 49 und 50 hintereinander bringt, obwohl sein kleiner Zusatz in 50 49 überflüssig macht. Hier liegt einfach freie Übersetzung vor. Ähnlich liegt es z. B., wenn er fus. 6₁ *ἐν τῇ ἀδιαφορῷ συνηθεία ζῶντα* übersetzt mit *in eadem quis consuetudine atque in priore conversatione permanens*. Vgl. auch fus. 7₄ *Εἰ δέ τις λέγει ἀρκεῖσθαι τῇ τῶν θείων Γραφῶν διδασκαλίᾳ πρὸς τὴν κατορθώσιν τῶν ἡθῶν* — *Si quis autem dicat sufficere sibi doctrinam scripturae et Apostolica praecepta ad emendationem morum vitamque*

1) Vgl. Luthers Bibelübersetzung. Kein Mensch wird sagen, er habe die Bibel frei bearbeitet.

formandam. Der erstere Zusatz scheint mir die korrigierende Hand des Katholiken zu verraten, der letztere findet sich auch weiter unten ebenda. Brev. 75 hat er Salomone für *ἐν Παροιμίαις*, ebenda am Schluß übersetzt er *τὸ παραπλήσιον δὲ τούτῳ καὶ παρὰ τῷ Ἱερεμίᾳ εὐροῖ τις ἂν ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ λέγοντι...* mit *Et tunc merito dicitur ad eam illud quod per Jeremiam praedictum est a Domino dicente...*

Trotzdem sind die großen Lücken und Zusammenfassungen in den fus. auffallend, und wir können dort auch eine kürzende Tendenz nicht verkennen. Eine solche erweist auch der Zusatz in fus. 3₁ nach einer größeren Streichung ... *non omnia dicere, impossibile enim est*. Er beruft sich dabei zwar auf Bas., mit dem er sich identifiziert: *ut superius diximus*, aber er zeigt doch durch solche Einschübe, daß er die „kurze“ Darstellung des Bas. bewußt noch verkürzt hat. Hier finden wir auch den Grund dafür, daß es sich um große Abschnitte handelt, bei denen viel ausgeführt wird, was sich zwar schön liest, jedoch praktisch nicht nötig ist. Aber das begründet doch nur die Kürzung der Abschnitte in sich und ihre Zusammenziehung; niemals aber können die großen Lücken einzig mit der Tendenz zu kürzen erklärt werden! Denn es bleibt einfach unverständlich, warum die wichtigen §§ 14: vom Bruch des Gelübdes (!!), 24: über die Art des Zusammenlebens und 25 ff. über die Pflichten der Vorsteher, die Beichtpflicht (!!), die Horen (!! usw. weggeblieben sind, ja warum überhaupt die Übersetzung der fus. mit reg. 23 abbricht —, wenn wir nicht annehmen, daß Ruf. eine andere Vorlage benutzt hat, welche noch eine ursprünglichere Form der Regeln als die uns heute überlieferte enthielt. Dies wird noch bestätigt durch einige Beobachtungen bei unserer letzten Untersuchung, welche den Gedanken an eine andere Vorlage unmittelbar nahelegen:

Zunächst finden sich innerhalb der einzelnen Regeln Auslassungen, welche ebenso rätselhaft sind, wie jene Lücken zwischen ihnen. Warum fehlen z. B. in dem Satz: „Denn bereit zu sein zum Tode für Christus und die irdischen Glieder abzutöten und freiwillig jede Gefahr auf sich zu nehmen für den Namen Christi — das heißt sein Kreuz auf sich nehmen“ die dem Geist des Mönchtums besonders entsprechenden Worte: ... *καὶ τὸ ἀπροσπαθῶς ἔχειν πρὸς τὴν παροῦσαν ζωὴν ...?* (fus. 6₁). Warum fehlen in fus. 16₃ bei

der Aufzählung der Laster der *γαστήρ* und der *πλοῦτος*? bekämpft er doch sonst die gula wie die luxuria! Warum sollte Ruf. in 7₁ die wichtige Ausführung über die Selbstsüchtigkeit des einsamen Lebens weggelassen haben? Warum in fus. 7₃ die Stelle, wo Bas. etwa ausführt, daß der Gerechte dadurch unterstützt wird, daß viele ihm beistimmen, weil auf zweier oder dreier Zeugen Mund eine Sache besser bestehe, mit so ganz abweichendem Sinn wiedergegeben haben: „Dem Gebet wird mehr Erfolg verliehen durch die Einstimmigkeit einer Menge von Betern, und durch viele Personen wird die Größe der Gnade, die in ihnen ist, in Dank gegen Gott sichtbar“? Oder sollte er in fus. 17₂ die ausgezeichnete Zusammenfassung dessen, was Bas. unter *ἐγκράτεια* versteht, nur deswegen weggelassen haben, weil in dem Abschnitt eigentlich vom Lachen die Rede ist? Dann findet sich auffallenderweise an einer Stelle (fus. 5₃), — die sachlich übereinstimmend doch mit so anderen Worten übersetzt ist, daß man annehmen muß, hier liege ein anderer Text zugrunde, — der Zusatz *ut tanquam speculum quoddam ipsum habentes id semper ad ipsum respicientes, opus nostrum fixo ad ipsum cordis oculo dirigamus* und etwas später . . . *secundum hunc ergo prospectum opus dirigamus mandatorum* — ein Gedanke, der durchaus von Bas. stammen könnte und an anderer Stelle auch ähnlich ausgesprochen ist. Auch fus. 2₃ und 5₃ findet sich sachlich vollständige Übereinstimmung, keine Streichung — und doch nicht wörtlich übereinstimmende Übersetzung. Hier würde mir die Erklärung: „freie Übersetzung!“ nicht genügen. — Woher kommt in fus. 16₂ die merkwürdige Abweichung:

Ὁ Μωϋσῆς διὰ τῆς μακροῦς ἐν
νηστειᾷ καὶ προσευχῇ προσε-
δρίας τὸν νόμον ἔλαβε καὶ θεοῦ
λέγων ἤκουσεν Ὡς ἂν εἴ τις
λαλήσαι, φησί, τῷ ἑαυτοῦ φίλῳ

Moyses quidem dum continuatio
quadraginta dierum jejunia
adstitisset indefectus, di-
citur a Deo meruisse legis auxi-
lium humano generi deferre.

oder in brev. 1 bei sonst wörtlicher Übereinstimmung:

Ὡστε παντὶ λόγῳ ἐπανάγκες ἦ,
ἢ τῷ θεῷ ἐποτάσσεσθαι κατὰ τὴν
ἐντολὴν αὐτοῦ, ἢ ἄλλοις διὰ τὴν
ἐντολὴν αὐτοῦ.

Itaque omni modo non quae
nobis licita sunt, sed quae aedi-
ficant proximos agere debemus,
et non nobis placere, sed proximos
ad aedificationem.

Ganz undenkbar scheint es mir, daß fus. 15, das nur im Anfang und in einigen Gedanken mit Ruf. übereinstimmt, von diesem sollte so frei bearbeitet worden sein, daß er den größten Teil der Ausführungen selbst geschaffen hätte. Hier scheint mir bestimmt eine frühere Form einer Bas.-Regel vorzuliegen, die dieser dann später ausgebaut und modifiziert hat. — Auch daß in brev. 105 und 111 Bas. nur mit einem kurzen Wort, einmal unter Hinweis auf die Vorsteher, das andere Mal mit dem Urteil „mit Recht“ geantwortet und erst Ruf. die volle Antwort hergestellt haben soll, ist schon deshalb sehr zweifelhaft, weil Ruf. den Bas. dann ausgezeichnet kopiert hätte. Jedenfalls ist es auffallend, daß an der einzigen Stelle, an der im griechischen Text noch ein ähnlicher Hinweis auf die Vorgesetzten steht, Ruf. diesen exakt wiedergegeben hat ohne irgendeinen Zusatz; und zwar steht diese Frage unmittelbar hinter der einen, angeblich von Ruf. beantworteten, nämlich 106!! Warum hat er denn bei der einen selbständig geantwortet und bei der anderen nicht? Niemand weiß es.

Alle diese Beobachtungen, welche sich noch beliebig vermehren lassen¹, scheinen mir auf eine andere Vorlage hinzuweisen, die vielleicht — wie die letzte Beobachtung zeigt — noch Regeln enthielt, welche später irgendwie verloren gingen², von jenen dreien uns bekannten nur die Antworten, vielleicht wegen Verderbnis einer Handschrift, da zwei davon hintereinanderstehen; und die andererseits viele von den Regeln noch nicht enthielt, welche uns heute als basilianisch überliefert sind. Darauf scheint uns die Untersuchung der Rufinschen Übersetzung mit Notwendigkeit hinzuweisen. Denn der auffallenden Beobachtungen sind zu viele, als daß sie anders auch nur irgendwie befriedigend erklärt werden könnten. Dann müssen die Regeln aber schon zu Lebzeiten des Basilius nach dem Abendland gekommen sein, da ja vieles von dem bei Ruf. fehlenden Gut als echt basilianisch nachweisbar ist. Ruf. hat sie laut seiner Vorrede bei seiner Rückkehr aus dem Orient vorgefunden. Nun bringt Heimbucher³ die Notiz: „Im Kloster

1) Sehr auffallend ist auch die starke Abweichung der Ruf. 7 von fus. 15, wo gerade das fehlt, was in seiner Ausführlichkeit auf spätere Verhältnisse hinweist.

2) So auch die in keiner der beiden griechischen Regeln nachweisbare Ruf. 81.

3) a. a. O., S. 125.

des heiligen Marcian in Neapel sollen sie noch zur Zeit des heiligen Basilius eingeführt worden sein.“ Er meint: in der lateinischen Übersetzung des Ruf.; doch dies ist fraglich, es sei denn, daß man die Übersetzung viel, viel früher ansetzt; doch ist sie vor der Orientreise des Ruf. kaum anzunehmen. Jedenfalls ist diese Notiz bedeutsam, weil sie eine Tradition wiederspiegelt, nach der schon eine sehr frühe Form der Bas.-Regeln in den Okzident gekommen sein soll¹. Also ist es sehr wahrscheinlich, daß Ruf. eine solche übersetzt hat. Dann bedeutet aber unsere Untersuchung der Rufinschen Übersetzung einen entscheidenden Schritt vorwärts auf dem Weg zur Feststellung einer ursprünglichen Form der Bas.-Regeln. Allerdings ist Ruf. ein zu freier Übersetzer, als daß man allein aus Beobachtungen an seinen Übersetzungswerken sichere Schlüsse ziehen könnte. Aber unsere Untersuchung hat doch dies eine bis zu einem höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit gebracht: Die Gestalt der Bas.-Regeln, welche uns vorliegt, ist nicht die ursprüngliche; die Vorlage des Ruf. stand der ursprünglichen Form viel näher. Daß diese die ursprüngliche Gestalt selbst enthalten hätte, wagen wir nicht zu behaupten. Es genügt uns aber vorläufig, zu wissen — und da wir unmöglich alle Abweichungen auf Ruf. selbst zurückführen konnten, so steht dies einwandfrei fest —, daß die Bas.-Regeln nicht auf einmal entstanden sind, sondern daß sie eine Entwicklung durchgemacht haben, die zu einer Zeit, da schon Exemplare davon verbreitet wurden, noch nicht abgeschlossen war².

Wir fassen nun die Ergebnisse unserer Untersuchung der Rufinschen Übersetzung kurz zusammen: Ruf. hat die Regeln des Bas. in einer ursprünglicheren Form, als die uns heute überlieferte, nicht pedantisch wörtlich, sondern frei übersetzt. Dabei ist er soweit gegangen, bei den fus. einzelne Kpp. zusammenfassen und allzu ausführliche Kpp. zu kürzen. Die brev. lagen ihm nicht als Ganzes vor, sondern in einzelnen in sich abgeschlossenen Teilen. Diese hat er zusammen-

1) Heimbucher begründet seine Notiz nicht, also ist unser Schluß auf eine Sondertradition hypothetisch.

2) Vgl. dazu die bei Holl, a. a. O., S. 157 A. zitierte Notiz über ein pontisches Exemplar, welches die brev. nur bis 286 enthält. Davon wird noch unten die Rede sein.

gearbeitet, indem er sie sachlich zu ordnen versuchte, sie dabei kunstvoll ineinander verflechtend. In Wahrheit hat er dadurch die Ordnung nicht verbessert, sondern die schon vorliegenden sachlichen Zusammenhänge zerrissen, weil er sie wohl nicht als solche erkannte. Daß er in seinen Freiheiten so weit ging, einzelne Regeln wegzulassen, ist von ihm selbst bezeugt¹: *Basilii praeterea Instituta monachorum: optantes, si poterimus et dei favor adjuverit, eorum plura transferre* und läßt sich bei seiner ganzen Art auch nicht bestreiten, obwohl wir keine prinzipiellen Gründe dafür erkennen konnten. Ausgeschlossen ist es aber, daß alle bei ihm fehlenden Regeln von ihm weggelassen wurden, vielmehr hat er sicher einen großen Teil von ihnen noch gar nicht vorgefunden. So entstand sein Werk, zwar kürzer als die beiden Regeln des Bas. zusammen, aber ob brauchbarer, das ist sehr fraglich. Ich glaube es nicht. — Die in seiner Übersetzung im Abendland heimisch gewordenen Bas.-Regeln konnten sich denn auch gegenüber der prägnanteren und kürzeren Regel Benedikts nicht behaupten.

3. Die Echtheit der einzelnen Fragen und Antworten.

Nachdem es uns durch Heranziehung der Rufinschen Übersetzung gelungen ist, den größten Teil der Bas.-Regeln als echt zu sichern —, denn was spätestens zwanzig Jahre nach dem Tode des Bas. schon im Okzident lebte, ja wohl zu seinen Lebzeiten dorthin kam, das kann doch mit größter Wahrscheinlichkeit als echt angesehen werden —, kommen wir nun zur Untersuchung der Echtheit der durch ihr Fehlen bei Ruf. zweifelhaften Regeln. Dieses nichtrufinische Gut soll durch eine inhaltliche Untersuchung gesichtet werden. Dadurch wird es uns vielleicht gelingen, doch mit einiger Sicherheit darüber zu entscheiden, wie weit auch das nichtrufinische Material echt basilianisch ist. Dabei leitet uns folgender Gedanke: Da alles Nichtrufinische schon von vornherein zweifelhaft basilianisch ist, so genügt die Entdeckung von irgend etwas Verdächtigem, um eine Frage zum mindesten für sekundär, wenn auch noch für basilianisch zu halten; kommen aber mehrere belastende Momente zusammen, so ist eine Unechtheitserklärung nicht zu umgehen. Dazu haben wir folgende Kriterien:

1) Hist. Eccl. I, 2, c. 9.

1. Sekundär-basilianisches Gut liegt vor, wo eine Frage im allgemeinen dem Bas. nicht abgesprochen werden kann, aber a) spätere, schon entwickeltere Zustände vorausgesetzt sind, b) die Formulierung einer Frage auf spätere Anfrage (oder Kontroverse) hinweist, c) Wiederholungen sich finden. Als später erscheint uns auch d) alles Legislatorsch-Spezialisierte gegenüber dem Paränetisch-Allgemeinen, e) alles Zusammenfassende, Referierende gegenüber dem Vereinzelteten, f) alle verwickelteren, philosophischen Ausführungen gegenüber knappen, sachlichen Darlegungen, g) jede Abschwächung eines ursprünglichen Rigorismus (denn diesen müssen wir unbedingt dem Bas. zugestehen), aber auch h) jede Überspitzung einer strengen Forderung (denn das ist gegen die weise Mäßigung des Bas.).

2. Unbasilianisches Gut liegt vor, wo a) Widersprüche zwischen rufinischem und nichtrufinischem Gut, sowie innerhalb des nichtrufinischen Gutes zu finden sind, wo b) eine kraftvolle Synthese durch schwächlichen Kompromiß ersetzt ist, und wo c) keine Beziehung auf die Schrift vorliegt. Überhaupt ist unbasilianisch d) jede Unentschiedenheit, welche nicht aus der Weisheit stammt, und e) jeder Allgemeinplatz.

Unter Anwendung dieser Kriterien führte mich die dreimal durchgeführte inhaltliche Untersuchung zu folgenden Ergebnissen:

Wirklich unbasilianisch scheint mir von den fus. keine einzige Regel zu sein. Am meisten Schwierigkeiten hat mir **Regel 37**¹ bereitet, welche von den Gebetszeiten handelt, denn gegen sie liegen schwere Bedenken vor: 1. Mit der Bestimmung, daß auch die vom Kloster Entfernten auf keinen Fall die Gebetszeiten versäumen dürfen, und daß um die dritte Stunde die Bruderschaft sich versammeln soll *κἂν τύχωσιν ἄλλοι πρὸς ἄλλα ἔργα μεμερισμένοι* befindet sich diese Regel im Widerspruch zu der rufinischen brev. 147¹, welche ein Fernbleiben vom gemeinsamen Gebet zuläßt². 2. Cassian

1) Zur rascheren Verdeutlichung der Unterschiede zwischen rufinischen und nichtrufinischen Fragen sind die **nichtrufinischen** fettgedruckt.

2) *Ἐρώτησις· Ὁ περὶ τὸ ἔργον τοῦ κελλαρίου, ἢ τοῦ μαγαρείου, ἢ περὶ τι ἄλλο τοιοῦτον ἀσχολούμενος, ἔαν μὴ φθάσῃ παρῆναι τῷ κανόνι τῆς ψαλμωδίας καὶ τῆς προσευχῆς, εἰ μηδὲν ζημιοῦνται τὴν ψυχὴν. Ἀπόκρισις· Ἐκαστος ἐν τῷ ἑαυτοῦ ἔργῳ φιλάσσει τὸν ἴδιον κανόνα, ὡς μέλος ἐν σώματι, καὶ ζημιοῦνται μὲν αὐτὸς ἀμελήσας τοῦ ἐπιτεταγμένου· καὶ τῷ κοινῷ δὲ ἐπιβουλεύων κινδυνεύει περισσοτέρως. Ὡστε κατὰ μὲν διάνοιαν πληροῦται τὸ γεγραμμένον ὅτι Ἄδοντες*

berichtet von der Prim.¹: Secundum . . . hanc matutinam . . . canonicam functionem nostro tempore in nostro quoque monasterio primitus institutam. Darnach setzt Pargoire² die Entstehung der Prim auf 375—90 an und zwar für ein nicht von Hieronymus eingesetztes palästinensisches Kloster. 3. Pachomius hatte, wie Schiwietz³ nachgewiesen hat, nur frühmorgens und abends eine *σύνταξις* zum Gebet, und nach Cassian⁴ waren noch im 5. Jahrhundert in Ägypten nur diese beiden Gebetszeiten üblich. Da Bas. und seine Regeln sehr rasch im Orient bekannt wurden, so wäre es erstaunlich, wenn seine praktische Durchführung der festen Gebetszeiten, zumal auch wegen ihrer exakten biblischen Begründung, nicht auch dort eingewirkt hätte. 4. Pargoire⁵, Schiwietz und Grützmaker⁶ setzen die Entstehung der Complet erst bei Benedikt an, und Pleithner⁷ findet sie bei Cassian, allerdings vielleicht auch schon bei Bas. Er schreibt⁸ über Bas.: „Wir treffen hier zum erstenmal die volle Zahl der kanonischen Tageszeiten an. Unbestreitbar sind die nächtliche und die Morgenoffizin, ferner die Terz, die Sext, die Non und Vesper angegeben. Weniger deutlich werden auch die Prim und Complet bezeugt.“ Meiner Ansicht nach stimmt dies ganz für fus. 37, aber darum handelt es sich ja gerade, ob dieses Kp. echt ist. Freilich kann man diese Frage nicht so entscheiden, wie es Grützmaker tut, wenn er nach Zitation dieser Angabe Pleithners fortfährt: „Er (Pleithner) beruft sich dabei auf Bas. reg. fus. tract. c. 37. Hier findet sich aber die Prim und Complet nicht erwähnt, sondern sie wird von Pleithner hinein interpretiert.“ Dazu ist zu sagen: Tatsache ist, daß vor Bas. nur das offizielle Morgen- und Abendgebet (Matutin und Vesper), dazu meist privatim Terz, Sext und

καὶ ψάλλοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τῷ Κυρίῳ· Εἰ δὲ σωματικῶς μὴ φθάσει συνδραμεῖν τοῖς λοιποῖς, μὴδὲν διακρινεσθῶ.

1) Instit. III, 4.

2) „Prime et Complies“ in Revue d'Histoire et de Littérature religieuses (Paris 1898), S. 281 ff.

3) St. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum, 1. Bd (Mainz 1904).

4) Instit. III, 2. 5) a. a. O., S. 456 ff.

6) Die Bedeutung Benedikts v. Nursia und seiner Regel (Berlin 1892), S. 41

Anm. 1.

7) Älteste Gesch. des Breviergebets (Kempten 1887), S. 257 ff.

8) a. a. O., S. 168.

Non und zuletzt noch die Vigilien üblich waren¹, daß aber — wenn fus. 37 echt ist — Bas. zum ersten Male sowohl die Matutin wie die Vesper in zwei Zeiten gespalten hat: bei jener durch die Worte 1. *προϋθάσσαντας τὸν ὄρθρον* und 2. *ὄρθρος*; bei dieser durch 1. *συμπληρωθείσης τῆς ἡμέρας* und 2. *τῆς νυκτὸς ἀρχομένης*. Offenbar entspricht davon je die erste den alten Matutin und Vesper, also müssen die übrigen der Zeit nach Prim und Complet bedeuten. Vielleicht waren sie es nicht so ausgesprochen wie später, vorhanden waren sie auf jeden Fall. Ich setze mich damit in Gegensatz zu den meisten Forschern², aber ich kann den Text nicht anders verstehen, wenn ich ihm unbefangen gegenübertrete. Es kann sich meiner Ansicht nach nur darum handeln, ob Kp. 37 echt ist oder nicht. Nun fährt aber Grützmaker einfach fort: „Ferner geht aber diese Rezension ursprünglich nicht auf Basilius zurück“; dabei verweist er auf seine frühere Ausführung³, wo er die oben⁴ von mir zitierte vage Vermutung Moellers als Tatsache nimmt und außerdem ausspricht, daß er fus. und brev. für zwei verschiedene Rezensionen der „Bas.-Regel“ hält, wodurch er keine allzu große Kenntnis dieser beiden Regeln verrät. Scheinbar kennt er nur Ruf. Das hindert ihn aber nicht, in der vorhin von mir zitierten Form offenbar die ganzen fus. in Bausch und Bogen für unecht zu erklären. In den brev. aber, von ihm „kürzere Rezension“ genannt, sind allerdings keine festen Gebetsstunden erwähnt. Jedoch: so rasch läßt sich nicht entscheiden, ob Bas. die beiden Gebetszeiten schon eingesetzt hat oder nicht. Nach eingehender, mehrmaliger Prüfung des Sachverhaltes kann ich mich nicht entschließen, Kp. 37 für unecht zu erklären, obwohl sogar unsere spätere Erörterung über den Aufbau der fus. zeigen wird, daß dieses Kp. ganz isoliert steht und daher bei der stufenweisen Entstehung der fus. erst sehr spät angesetzt werden muß. Ich halte es nämlich für ganz unmöglich, daß Ruf. ein solches Kapitel gestrichen hätte. Darum bin ich dazu gelangt, fus. 37 für noch durchaus basilianisch, aber sekundär zu halten und zwar

1) Vgl. S. Baeumer, *Gesch. des Breviers* (Freibg. i. Br. 1895), Kap. 2 und 3 des 1. Buches.

2) Baeumer, a. a. O., S. 80 Anm. 4 gibt zu, daß bei Bas. der Keim der Complet vorhanden sei.

3) a. a. O., S. 39 (s. auch S. 36 über Pargoire).

4) Siehe S. 11.

aus folgenden Gründen: 1. Es ist echt basilianisch in Stil (vgl. schon den Anfang *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ λέγοντος*, so fängt er mehrere Ausführungen an; und die Fülle der Zitate!) und Gedanken (vgl. die Betonung der Nächstenliebe und überhaupt den Versuch der Synthese zwischen ständiger Arbeit und unaufhörlichem Gebet usw.) 2. Die Notiz Cassians muß eben durch die Aussagen der basilianischen Quelle korrigiert werden, soweit Cassian allgemein die Bedeutung seiner Prim feststellt. Bei einer Verallgemeinerung konnte sich auch der sonst gut unterrichtete Cassian irren. 3. Schon Hieronymus bezeugt in seinem Epitaphium Paulae von dieser und ihren Nonnen: *Mane, hora tertia, sexta, nona, vespere, noctis medio per ordinem psalterium cantabant*¹. Dies stimmt insofern ausgezeichnet zu Bas., als auch dieser die genannten Stunden hat, nur mit Vermehrung durch Prim und Complet; wieder ein Beweis dafür, daß Bas. diese eingeführt hat, zumal das, was Hieronymus bezeugt, allgemein kirchlicher Brauch war, wenn auch noch nicht konsequent durchgeführt. 4. Der oben bezeichnete Widerspruch läßt sich gut daraus erklären, daß die Gebetsbestimmungen verschärft wurden, nachdem die festen Gebetszeiten in späterer Zeit durchgeführt waren. 5. Die Einführung dieser Gebetsstunden in später Zeit durch Bas. gewinnt größte Wahrscheinlichkeit, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß um 375 in Caesarea große liturgische Reformen waren, während deren Pargoire² nur die Einführung der Complet durch Bas. ansetzt. Die Entwicklung wäre dann etwa so zu denken: Anfangs hatte Bas. bei seinen Mönchen zwar gemeinsame Gebetsstunden³, aber man hielt sich nicht nur an die in der Kirche üblichen Zeiten, sondern was dort zu wenig geschah, geschah hier zu viel: Viele dehnten die Gebete noch weit über die Arbeitszeit hinaus aus. Dadurch machte sich allmählich die Notwendigkeit fester Ordnung auch hierin immer dringender geltend⁴, und Bas. führte die schon in der Kirche geübten Gebetsstunden unter Auffüllung durch die zwei Zeiten obligatorisch ein. Spricht dafür nicht

1) Vgl. Pargoire, a. a. O., S. 283.

2) a. a. O., S. 466. Dieser läßt sich vor allem durch die Cassiansche Notiz bewegen, die Prim erst später anzusetzen. Ich kann dies nicht einsehen.

3) Vgl. brev. 43 und 44, schon bei Ruf.!!

4) Vgl. den Anfang von fus. 37, der sich wie die innere Entstehungsgeschichte der Horen liest.

der Ausdruck in fus. 37 *παροῤῥᾶσαι δεῖ τοὺς διατετυπωμένους καιροὺς τῶν προσευχῶν ἐν ταῖς ἀδελφότησιν, οὓς ἀναγκαίως ἐξελεξάμεθα*, welcher zugleich zeigt, daß nicht erst in fus. 37 diese Stunden festgesetzt, sondern nur die schon vorhandenen ergänzt und alle mit biblischer Begründung obligatorisch eingeführt wurden? Damit wäre Basilius der Schöpfer der Prim und der Complet und der Organisator der eigentlichen Horen, insofern als er die Einteilung des Tages durchführte und diese Gebetszeiten im Mönchtum obligatorisch machte. — Nach dieser inhaltlichen Abschweifung kehren wir zurück zur Echtheitsfrage. Fus. 37 ist die für unser Kapitel bei weitem wichtigste Regel. Alle anderen sind weder hinsichtlich der Feststellung ihrer Echtheit so schwierig, noch ist die Entscheidung darüber so folgenschwer.

Unbasilianisch ist also von den fus. keine einzige Frage. Dagegen mußte ich von den brev. dreizehn Regeln als unecht ausscheiden: 14 weil ohne Inhalt, Doppelheit gegenüber dem ausführlichen 287 und ohne jedes Zitat; 61 weil es für Bas. ein Gemeinplatz wäre, zu sagen: Wer sich zu allem weigert, ist für uns unbrauchbar; 69 weil es sich durch ganz primitive Kombination von Bas.-Gedanken ohne jeden Schwung als Arbeit eines Schülers erweist; 78 weil es für Bas. eine allzu große Weisheit wäre, auf die Frage: Welche sind Erfinder des Bösen? zu antworten: Die neue Bosheiten erfinden; 96 weil es nur den ganz allgemein basilianischen Gedanken enthält: Nichts tun ohne den Willen des Vorgesetzten! und als Antwort gar nicht auf die Frage eingeht, wie wenn ein Schüler auf die nicht einfache Frage: Darf ein jeder die Schrift lesen, wenn er will? keinen anderen Rat gewußt hätte. Auch ist es eine Doppelheit gegenüber dem echten 235, wo dasselbe Problem etwas modifiziert: „Auswendiglernen der Schrift“ mit neuen Gedanken und feiner Pädagogik gelöst ist; 107 weil es unklar und unentschieden antwortet, eine Doppelheit darstellt gegenüber 97, wo die etwas modifizierte Frage eingehend und feinsinnig beantwortet ist, und zudem kein Zitat enthält; 155 weil es durch geistlose Anwendung eines basilianischen Gedankens als epigonenhaft gekennzeichnet ist: könnte Bas. wollen, daß man einen kranken Gast, der für Bekehrungsversuche unzugänglich ist, noch in krankem Zustand auf die Straße setzt? — derselbe Bas., der die Nächstenliebe über alles andere erhob? 228 weil es gar keine Antwort

gibt, sondern nur einen Hinweis auf eine ausführliche Antwort. Solche geistige Armut ist Bas. nicht zuzutrauen. Wo er wenig sagt, da sagt er doch etwas und zwar knapp und bestimmt (vgl. 83) oder verweist auf die Vorsteher (105 und 106); 242 weil es eine weniger als dürftige Antwort gibt auf die Frage: Was heißt: „Liebet einander mit brüderlicher Liebe!“?, indem ein Schüler etwas phantasiert von innerlicher und äußerlicher Liebe, Erotik und Freundesliebe, lauter Allgemein-Plätze!! 286 weil ich eine so nichtssagende Antwort dem großen Bas. nicht zutrauen kann; 292 weil es mir unmöglich erscheint, daß Bas. eine Frage so völlig mißverstehen konnte. Es wurde nicht gefragt, ob überhaupt weltliche Kinder aufgenommen werden sollten, sondern ob dazu eigens ein Lehrer angestellt werden soll. Erstere Frage war schon viel besser in fus. 15 beantwortet, und selbst letztere ist bereits dort entschieden worden; 295 weil hier epigonenhaft dürftig ein allgemeiner Gedanke des Bas. (vgl. Ep. 22, brev. 201f. usw.) als einzige Antwort gegeben wird; so hätte Bas. höchstens bei übergroßer Müdigkeit geantwortet; 307 weil zu allgemein und dürftig und ohne jedes Zitat. Das kann jeder Schüler des Bas. geschrieben haben.

So haben wir nur eine geringe Zahl von Regeln ausgeschieden, aber bei diesen ist es auch dringend nötig. Wenn die Regeln allgemein große und schöne Gedanken durchweg in guter Form mit entschlossener Bindung an die Heilige Schrift enthalten, so dürfen wir schon als unecht ausscheiden, was diesem Maßstab gar nicht standhält. Ich habe hierin eher zu wenig als zu viel getan. Wie wir gesehen haben, schützt auch die Tatsache, daß ein basilianischer Gedanke in einer Antwort enthalten ist, diese nicht vor der Unechtheitserklärung, selbst wenn man mit Garnier und Holl die Ep. 22 zum Vergleich heranzieht. Damit ist allerdings nach Aussage beider, wie auch meine Nachprüfung bestätigt hat, der größte Teil des Gutes der Regeln gesichert, aber doch nur des Gedankengutes; denn die Ep. 22 enthält lediglich Gedankenskizzen ohne feste Formulierung. Diese innere Übereinstimmung ist jedoch insofern bedeutsam, als sich auch in diesem Brief wie in den brev.-Regeln weniger eigentlich Mönchisches findet als vielmehr allgemeine ethische Grundsätze, die allerdings bei einem Asketen asketisch gefärbt sein mußten. Aber bei einem großen Denker wäre

es doch zu leicht möglich, daß der Schwarm der Epigonen die Fülle der Brosamen, die von des Reichen Tische fielen, zu einem Häufchen zusammengetragen hätte und nun behauptete, hier sei echtes Gut des Meisters. Leider aber ist es inzwischen durch ihren Magen gegangen. Glücklicherweise sind es aber nur wenige Regeln, die sich als solches Werk von Schülern erweisen. Die Fülle des Materials ist basilianisch.

Am meisten angefochten wurde bisher brev. 293, das berühmte Kapitel über die Gleichheit aller Sünden, welches den Katholiken immer wieder anstößig war, und das sie darum dem Bas. absprechen wollten. Sie scheuten sich dabei nicht, das ganze Werk der brev. ¹, ja, wenn es sein mußte, auch der fus. dazu ², für unecht zu halten. Mir scheint es ausgezeichnet basilianisch zu sein. Denn 1. ist dieser Gedanke, daß es keinen Unterschied zwischen den Sünden gibt, sondern jede als Ungehorsam gegen Gott verwerflich ist, großartig und tief, kann also nur von einem kraftvollen Denker vertreten werden (vgl. das Pauluswort Röm. 3, 23, daß es keinen Unterschied der Sünder gibt!); vor allem aber findet er sich auch klar und deutlich in dem rufinischen brev. 4! 2. findet sich darin der zweite wunderbare Gedanke: Wenn eine Sünde groß genannt werden kann, so die, welche über mich herrscht; eine solche aber verdient den Namen klein, über welche ich herrsche! 3. die Antwort steht im Einklang mit Ep. 22 und vielen anderen Regeln: Wer auf keine Mahnung hört, soll ausgeschlossen werden *καὶ ὡς ἔθνικὸν καὶ τελώνην ὀρεῖσθαι*; 4. am Schluß steht der echt basilianische Grundsatz, hier aber neu formuliert: *χρὴ γὰρ τὴν μακροθυμίαν καὶ τὴν εὐσπλαγχνίαν ἐπιφέρεισθαι τῇ ἀποτομίᾳ*. 5. es enthält beinahe mehr Zitate als Text. — Es ist offenbar eine Frage, die sich aus der Beichtpraxis allmählich ergab; darum wird sie doch trotz aller Echtheit, weil nicht bei Ruf. vorhanden, sekundär sein.

Bei der weitaus größten Masse des nichtrufinischen Gutes liegt kein Grund zur Bezweiflung der Echtheit vor, doch mußte ich es durchweg als sekundär erkennen. Darin liegt zunächst gar kein abwertendes Urteil, denn es befindet sich darunter äußerst Wertvolles. Sondern diese Tatsache erklärt nur, was wir bei der

1) So Possevin und Bellarmin; s. oben S. 6.

2) So Combefisius; s. oben S. 7 ff.

Untersuchung der Rufinschen Übersetzung von einer anderen Vorlage vermuteten, und wird uns noch weiterhin bedeutsame Schlüsse gestatten hinsichtlich der Entstehung der Regeln. Im allgemeinen ist schon die Feststellung interessant, daß die oben angeführten Kriterien durchweg ihre Anwendung finden, daß also innerhalb der beiden Regeln das verschiedenartigste Gut beieinander ist. Daß es deswegen auch ungeordnet sei, hat man bisher wohl gemeint, aber unsere Rufin-Untersuchung hat uns schon gezeigt, daß diese Annahme nicht nur unnötig, sondern auch falsch ist. Ich muß nun für das Folgende darauf hinweisen, daß meine Erklärung all dieser Fragen als sekundär so untrennbar ist von meiner Anschauung über die Entstehung der Regeln, daß sie eigentlich erst ganz verstanden werden kann, nachdem man diese kennen gelernt hat.

Schon a priori sind für sekundär zu erachten alle die vielen Fragen rein exegetischer Art, welche ja gar nicht anders als aus der Schriftlektüre entstanden sein können, die sich aber natürlich über Jahre ausgedehnt haben wird. So ist verständlich, daß der größte Teil davon, der sich nicht bei Ruf. findet, zur Zeit der Entstehung seiner Vorlage noch nicht existierte. Unter diese Beurteilung fallen: **brev. 63—66, 77, 186, 214, 223—227, 230, 234, 253—273, 276—278, 282, 291**. Davon trifft mehrfache Belastung: **253** wegen Doppelheit gegenüber 62 und **268** gegenüber 283. Dagegen spricht weder bei **254** der besondere Erweis als basilianisch durch die Parenthese *ὡς ἐν Ἀλεξανδροείᾳ ἔγνων* — denn für basilianisch sind alle diese Stücke zu erachten schon wegen der äußerst geschickten Art der Beantwortung schwieriger exegetischer Fragen, aber auch wegen des Gedankengehaltes —, noch bei **267** die Tatsache seiner Zitation durch Justinian. — Weiter erscheinen als unbedingt sekundär solche Fragen, welche entwickeltere Verhältnisse voraussetzen als die rufinischen; denn nach unserer obigen Feststellung muß das Rufinsche Exemplar ziemlich früh schon in den Okzident gekommen sein. So ist es doch auffallend, daß alle Fragen, die von mehreren Bruderschaften handeln, nicht bei Ruf. zu finden sind. Es kann wohl sein, daß er sie weggelassen hat, weil er die Regeln nur für ein Kloster übersetzte. Aber wie wissen wir denn genau, daß er es nur für das eine übersetzte? Sollte Ruf. so bescheiden gewesen sein, keine Ausbreitung seiner Übersetzung über mehrere Bruderschaften zu erwarten? Und wenn

er es erhoffte, ließ er sich gewiß nicht diese Bestimmungen entgehen, welche seine Übersetzung geradezu dazu prädestiniert hätten! Es handelt sich um fus. **35, 43, 44, 54**, brev. **181, 284, 285**. Darunter sind Fragen wie fus. **54**, welche einen ganzen zu einer Einheit zusammengezogenen Komplex von Bruderschaften voraussetzen; denn die Vorsteher sollen zusammenkommen zu gemeinsamen Beratungen. Das kann nicht von Anfang an so gewesen sein. Eine entwickelte Beichttechnik zeigt brev. **15**: Der die Absolution Erteilende soll sich zuerst mit dem auseinandersetzen, dem die betreffende Seele anvertraut ist! Aus entwickelter Beichtpraxis ergeben sich auch Fragen wie die nach Gewißheit der Vergebung: **296** und **299**; aus einer entwickelten Bußgewalt: fus. **50—53**. Daß diese sekundär sind, weil Beicht- und Bußpraxis sich erst entwickelten, beweist die Tatsache, daß von 40 Fragen über dies wichtige Thema nur 15 schon bei Ruf. zu finden sind! Nach fus. **49** ist sogar besonders ein Rechtsanwalt innerhalb der Bruderschaft eingesetzt. Dies ist doch kompliziert gegenüber dem einfachen Rat in fus. **9**, möglichst nicht vor ein weltliches Gericht zu gehen, sondern Streitigkeiten durch Ermahnung unter sich auszumachen. — In manchen Regeln wird direkt ein Bewußtsein von einer allgemeineren Bedeutung dieser Bestimmungen offenbar. Das setzt doch voraus, daß bisher erlassene schon verbreitet waren. Die Antworten verraten einen Überblick, wie ihn nur ein großer Führer gehabt haben kann. So war es nicht von Anfang an. So fängt fus. **38** folgendermaßen an: *Ἰδικῶς μὲν ἀφορίσαι τέχνας τινὰς οὐχ εὐκόλον διὰ τὸ ἄλλας παρ' ἄλλοις ἐπιζητεῖσθαι κατὰ τὴν ἰδιότητα τῶν τόπων καὶ τὴν ἐπιτηδεύματα τῶν ἐν ἐκάστη χώρᾳ πραγματειῶν.* Von 14 Bestimmungen über die Arbeit hat Ruf. nur 6 und zwar die einfacheren; die komplizierteren, wie über den Verkauf der Arbeiten: fus. **39, 40**, und mit Berücksichtigung mehrerer Bruderschaften: fus. **44** u. a. **29, 38, 42, 41** (dies letztere faßt brev. 142—146 zusammen!) fehlen. Verdächtig ist auch, wenn Bas. in brev. **302, 304** (dann gebunden **305**), **308** alles so freimütig den Vorstehern überläßt, was sich doch bei Ruf. nur brev. 106 findet, während für 105 eine ausführliche Antwort gegeben ist. Jedenfalls ist eben auch 106 bedeutend später als 105, wenn auch noch rufinisch. Bald war wohl sein Einflußgebiet so gewachsen, daß er in manchen Fällen keine Sondervorschriften

mehr geben konnte: Zeit und Ort waren zu verschieden geworden. — Wenn schon **297** später ist, weil so etwas einer erst gefragt haben muß, bis man sich darüber ausspricht in der Weise, wie es dort geschieht, so erst recht **300**, das es ergänzt und darauf verweist. Ähnlich beziehen sich auf Früheres fus. **43** brev. **13**, **103**, **95**, **74**. Bei der letzteren Regel ist interessant, daß Bas., während er von vornherein das Eremitenleben verpönt hat (vgl. fus. 7), hier die Frage vorgelegt wird, ob das einsame Leben nicht doch für diejenigen gut sei, welche eine gewisse Vollkommenheit erreicht hätten. Bas. lehnt es ausdrücklich ab (also kann er nicht die Co. Mo. verfaßt haben!). Da Bas. bereits ausgeführt hat, daß man auch die kleinste Sünde nicht verachten darf (brev. 4), so schließt sich erst daran die Frage an, wie der im Kleinsten Sündigende zu behandeln sei: **83**. Die Frage aber, ob jemand, der nur in einem guten Werk fehlt, gerettet werden kann, hinkt bedenklich hintennach: **233**. Auch 114 hat schon beantwortet, was **303** erst wieder gefragt wird. Wäre fus. **25** schon gewesen, so hätte man die Frage brev. **113** nicht gestellt. Doch auch dieses erweist sich als später, da es wohl die Frage eines Vorstehers an den schon zu höherer Stellung aufgestiegenen Bas. ist; er antwortet sehr allgemein. In 106 wird dagegen noch ganz allgemein Zeit und Art der Strafe dem Vorgesetzten überlassen, in **81** und **82** aber wird unterschieden zwischen den Strafen für die Gewissenhaften und für die Gleichgültigen, für die älteren Frauen und für die jüngeren. Das feine seelsorgerliche Empfinden aber, das in diesen Stücken zum Ausdruck kommt, erweist sie als besonders echt basilianisch. In brev. 220 wird noch unbestimmt ausgedrückt, was in fus. **33** genau festgelegt wird. Auch fus. **38** ist ausführlicher als brev. 3, **306** als 201f. — Als später erweisen sich auch die Zusammenfassungen von früher Gesagtem: Fus. **34** von brev. 149—150, fus. **41** von brev. 142—146. Ähnlich allgemein zusammenfassend sind fus. **24**, **29**, **30**. — Aus Kontroversen heraus entstanden sind fus. **55** (auch isolierte Stellung), **18**, brev. **92** (wohl damit zusammenhängend auch **93**), **298** (deshalb Überspitzung der Forderung unbedingten Gehorsams). Eine Entwicklung der Anschauung liegt vor in fus. **47** und **48** gegenüber fus. 10: Erst Gehorsam nach eigenem Urteil (10), später muß triftiger Grund angegeben werden (**47**), dann überhaupt nicht mehr nachgrübeln! (**48**).

Ursprünglich dachte Bas. *μὴ δύναται ἕκαστος δοκιμάζειν τὸ σύμφορον* (brev. 119, ähnlich 132). In fus. 36 zeigt sich dann der Ansatzpunkt einer Kritik des Einzelnen. Dann jene Abschwächung (10), die aber wieder rückgängig gemacht wurde. Eine andere Erklärung ist nicht möglich, da fus. 10 auch schon alt ist und alle echt basilianisch sind. Wir sehen hier in den Kampf des Genies hinein, seine paradoxe Forderung des willenlosen Gehorsams mit höchsten Willensleistungen bei Verantwortung des Einzelnen vor Gott zu vereinigen. — Manche Fragen konnten sich erst allmählich aus der Praxis ergeben. Die konnte er nicht von vornherein konstruieren und entscheiden: 231, 70—72, 79—80, 140, 11 (Aufnahme entlaufener Sklaven), 12 (von Ehelichen), 13. So auch die Regelung des Benehmens bei der Bewirtung der Gäste, die scheinbar im Laufe der Zeit immer zahlreicher wurden: fus. 20; sind doch auch alle Spezialbestimmungen über Besuche erst nachrufinisch¹: fus. 32, brev. 311, 312, 313. In 188 und 189 ist es noch ganz selbstverständlich stillschweigend vorausgesetzt, daß Besuche stattfinden. Da braucht es noch keiner besonderen Regelung. 190 ergänzt 189, und fus. 32 ist eine verschärfte Zusammenfassung dieser Bestimmungen, also gewiß am spätesten entstanden. — Eine Frage wie: „Kann man ohne Hinderung durch die unreinen Leibesbedürfnisse ununterbrochen psallieren, lesen oder über Gottes Wort nachdenken?“ mußte erst durch einen pedantischen Geist an Bas. herangetragen werden; ähnlich 309, 102 (Verhalten einem Austretenden gegenüber). Z. B. daß einer sich nicht nur weigert, zu dienen, sondern sich bedienen zu lassen, wird Bas. wohl nicht von vornherein erwartet haben (fus. 31). Eine längere Erfahrung gehörte auch dazu, zu erkennen, daß selbst das Bibellesen eine Gefahr werden kann: 235. Manche taten es dagegen nicht gern; denen gegenüber mußte man umgekehrt verfahren: 236. Die Beichterfahrung mag ihm die Frage brennend gemacht haben: „Warum verliert man nur immer wieder das stete Andenken an Gott (294)?, oder ein Beichtkind wird gefragt haben: „Welche Seele richtet sich denn nun eigentlich nach dem Willen Gottes?“ (237), und wieder ein anderes: „Wie bringt man es denn fertig, im Werke des Herrn immer vorzüglich zu sein?“ (290). Sicher

1) d. h. nach der Rufinschen Vorlage entstanden.

sekundär sind auch die Bestimmungen über ein Gelübde des Eintritts. Denn anfangs hielt man es für selbstverständlich, daß sich jeder durch seinen Eintritt stillschweigend verpflichtete, gehorsam zu sein und arm und rein (vgl. Pachomius). Ruf. hat nur ein einziges Gelübde: die confessio virginitatis (fus. 15), also sind die anderen sekundär: fus. 14 und brev. 2. Die Erfahrung führt auch zu einer Beschränkung der Macht des Vorstehers: 104, 112, 125, fus. 27, auch zur Notwendigkeit eines Vertreters fus. 45, sowie dazu, daß die Beichtpflicht obligatorisch wird: 26, 46. Wenn in brev. 10, 11 und 12 dasselbe Zitat angewandt wird zur Beantwortung der Frage, in 10 noch mit anderen Zitaten zusammen, in 11 und 12 aber nur mit diesem, so ist meiner Ansicht nach gar kein Zweifel mehr daran, daß wohl 10 und 11, nicht aber 11 und 12 zusammen entstanden sein können. — Der Konflikt zwischen Fasten und Arbeit: 139 und damit das Bedürfnis nach einer Regelung des Fastens taucht erst nach längerer Erfahrung auf: 138. Die Tischlektüre scheint eine spätere Einrichtung zu sein, sonst hätte Ruf. sie wohl kaum weggelassen: 180. Ob man Sündern ein Amt anvertrauen soll, wird man sich nicht von vornherein gefragt haben: 156. — Einige Fragen stammen sicher von Vorgesetzten, welche vor irgendwelchen seelsorgerlichen Problemen ratlos standen und nun die Hilfe des Bas. anrufen mußten. So brev. 19: „Soll man einen Verdächtigen beobachten, trotzdem der Apostel Argwohn verboten hat?“ 20 und 124: „Ist die Berührung mit Andersgläubigen erlaubt?“ 84: „Wie ist ein komplizierter Charakter zu behandeln?“ Ähnlich 232, 281, 301, 154 (hier ist der Vorsteher ängstlich!) 183. Der, dem die Gabe der Rede anvertraut ist, hat Angst, daß diese ihn zu Fall bringt 184 und 185. Alle solche Fragen wurden wohl erst allmählich an Bas. herangetragen.

Damit sind alle 160 nicht von Ruf. übersetzten Fragen auf ihre Echtheit untersucht. Es war vorauszusehen, daß wir hier zu keinen mathematischen Ergebnissen kommen konnten. Aber ich glaube, unser Ergebnis ist doch insofern befriedigend, als wirklich erwiesen ist, was bisher nur behauptet wurde: daß der größte Teil der in beiden Regeln enthaltenen Fragen und Antworten echt basilianisch ist. Die wenigen aber, welche wir nach eingehender Prüfung als unecht ausgeschieden haben, können wir guten Gewissens fahren lassen: Wir haben uns bemüht,

alles irgend Mögliche als echt zu erweisen. Aber es hat sich des weiteren ergeben, daß das nichtrufinische Gut durchweg sekundär ist, soweit hier aus dem Inhalt Schlüsse gezogen werden können. Die inhaltliche Untersuchung sollte ja auch allein hier nichts entscheiden, sondern sie sollte nur bestätigen, was für uns aus der Untersuchung der rufinischen Übersetzung schon sehr wahrscheinlich geworden war. — Damit jeder meine Ergebnisse nachprüfen könne, sah ich mich gezwungen, alle in Betracht kommenden Fragen mit der Begründung meines Urteils anzuführen. Das hat mich im einzelnen schon über das Thema dieses Abschnittes hinausgeführt. Die Entstehungsfrage mußte hier schon mithineinspielen. Durch diese Andeutungen aber ist sie nun so brennend geworden, daß ihre Erörterung nicht mehr zu umgehen ist.

II. Die Entstehung der Regeln

Beim Nachweis der nur sekundären Echtheit des größten Teils der nichtrufinischen Fragen und Antworten, habe ich häufig damit argumentiert, daß diese Fragen aus den verschiedensten Anlässen erst später entstanden seien. Erst jetzt nachträglich komme ich dazu, dies zu beweisen. Doch die Erörterung der Entstehungsfrage soll uns noch weiter führen: Alles bisher noch Problematische und Undeutliche muß jetzt zur Lösung und Klärung kommen.

Um einen Einblick in die Entstehungsgeschichte der beiden Regeln des Bas. zu gewinnen, habe ich in Ergänzung der obigen inhaltlichen eine formale Untersuchung angestellt. Dabei kam ich zu folgenden Ergebnissen:

I. Während ich aus der Literatur allgemein die meist unausgesprochene ¹ Meinung herauslese, Bas. habe die Form von

1) Ausgesprochen finde ich sie nur bei Heimbucher, a. a. O., S. 123: „Sowohl die längeren als die kürzeren Regeln sind in die Form von Frage und Antwort gekleidet . . .“ usw., und unmißverständlich angedeutet im Dictionnaire, p. 455: „Le texte de la question . . . précise le sens de la réponse. Cette méthode contribue beaucoup à la clarté de la doctrine.“ Meine Ansicht habe ich nur bei Petrakakos gefunden, der sie aber nur schwach begründet (a. a. O., S. 150). Er beruft sich einzig auf den Anfang von fus. 1: *Ἐπειδὴ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ λόγος ἔξουσίαν τοῦ ἐρωτᾶν . . .* und die Antwort des Bas.: *Τὸ ἐρώτημα ἡμῶν ἀρχεῖον ἐστὶ.* Das beweist aber an sich gar nichts, denn gerade dies ist wohl aus didaktischen Gründen komponiert!

Frage und Antwort selbst gewählt und zwar lediglich dazu, um seine Gedanken klarer darzustellen, hat meine Untersuchung das Ergebnis gezeitigt, daß die Fragen der brev.¹ nur zu einem verschwindend kleinen Teil komponiert sind. Bei den weit-aus meisten handelt es sich offenbar um wirkliche Fragen, die aus irgendwelchen konkreten Anlässen heraus tatsächlich gestellt wurden. Dies leuchtet sofort ein, wenn man bedenkt, was vorhin schon hervorgetreten ist: welche komplizierten Verhältnisse, welche individuellen Erlebnisse, welche banale Praxis einer ganzen Anzahl von Fragen zugrunde liegen. Als Beispiel nur diese:

Ἐπειδὴ διδασκόμεθα οἱ ὑπηρετοῦντες τοῖς ἐν τῷ ξενοδοχείῳ ἀρρώστοις, μετὰ τοιαύτης διαθέσεως ὑπηρετεῖν, ὡς ἀδελφοῖς τοῦ Κυρίου ὑπηρετοῦντες, ἐὰν μὴ ἦ ὁ τοιοῦτος ὑπηρετούμενος, πῶς ὀφείλομεν αὐτῷ προσέχειν; [155]. Ἐὰν συμβῇ ὀλίγους ὄντας ἀδελφούς καὶ πλείουσιν ἀδελφαῖς ἐξυπηρετουμένους, εἰς ἀνάγκην ἐμπίπτειν τοῦ δίστασθαι ἀπ' ἀλλήλων, διαμεριζομένους πρὸς τὰ ἔργα, εἰ ἀκίνδυνον τὸ τοιοῦτον; [154]. Ὁ πολλὰ νηστεύων, ἐν δὲ τῇ μεταλήψει μὴ δυνάμενος ἀνέχεσθαι τοῦ βρώματος τοῦ κοινοῦ, τί μᾶλλον ἐλέσθαι ὀφείλει, νηστεύειν μετὰ τῶν ἀδελφῶν, καὶ ἐσθίειν μετ' αὐτῶν, ἢ, διὰ τῷ ἀμέτρως νηστεύειν, ἄλλων βρωμάτων ἔχειν χρεῖαν ἐν τῇ μεταλήψει; [129]. Ἐάν τις τὴν ἐξ ἐφημερίας ὑπηρεσίαν ἐν τῷ μαγειρείῳ, πληρῶν, ὑπὲρ δύναμιν κάμῃ, ὡς ἐμποδίζεσθαι αὐτὸν ἐπὶ ἡμέρας εἰς τὸ κατὰ συνήθειαν ἔργον, εἰ δεῖ αὐτῷ ἐπιτάσσειν τὴν τοιαύτην ὑπηρεσίαν; [152].

Daß solche Fragen komponiert seien, wird wohl niemand annehmen wollen. Aber man kann allgemein als Kriterium aufstellen: Kann man eine Antwort lesen und vollständig verstehen, ohne die Frage zu kennen, so ist diese höchst wahrscheinlich komponiert. Muß man aber die Frage lesen, weil die Antwort darauf Bezug nimmt oder gar überhaupt nicht ohne diese verstanden werden kann, so hat man eine wirklich gestellte Frage vor sich. Dabei ist es zunächst gleichgültig, ob der Text nun mit allen Einzelheiten vom Fragesteller übernommen oder in Erinnerung einer gestellten Frage formuliert ist. Die indirekten Fragen sind z. B. meiner Ansicht nach meist Referate über wirklich gestellte. So kann man z. B. die Antworten von fus. 50 ff. hintereinander lesen und verstehen, ohne die Fragen auch nur angesehen zu haben; bei brev. 18

1) Ich fange aus bald ersichtlichen darstellungstechnischen Gründen mit brev. an.

aber wüßte man gar nicht, um welches Problem es sich eigentlich handelt, wenn man nur die Antwort läse. Dann ist ferner da zweifellos eine wirkliche Frage, wo die Antwort an anderer Stelle bereits gegeben ist (brev. 14, 103). Denn warum sollte der Verf. eine solche noch einmal komponieren? Wohl aber können immer wieder andere dasselbe fragen. Weiter: Eine große Menge von Antworten bietet relativ so unbedeutende Gedanken, daß man diese unmöglich absichtlich in die Form von Frage und Antwort gebracht hat, um sie darzustellen, sondern hier muß man vielmehr mit Bestimmtheit annehmen, daß Bas. wirklich gefragt worden ist. Das hat ihm diese Gedanken erst entlockt (brev. 49, 51, 91, 126 u. a.). Eine Frage, die gar nicht oder nicht direkt beantwortet wird, ist gewiß eine wirkliche Frage (183, 266, 292). Das *ἐπερωτηθέντες* in 228 scheint mir auf keine rhetorische Frage hinzuweisen, sondern auf eine wirklich vorgelegte. Und nun gar recht dumme Fragen können wahrhaftig nicht aus dem Kopf des Bas. stammen! z. B. *Ποῦ ἀπελθεῖν προσετάχθη ὁ ἀκούσας Ἄρον τὸ σόν, καὶ ὑπάγε; [255]. Τοῦ Κυρίου λέγοντος· Πλὴν τὰ ἐνότια δότε ἐλεημοσύνην· καὶ ἰδοὺ πάντα καθαρὰ ὑμῖν ἔστιν· εἰ πάντων, ὅσα ἡμαρτίαι, διὰ τῆς ἐλεημοσύνης τὸν καθαρισμὸν εὕρισκει; [271].* Und schließlich bezeugt Bas. selbst, daß Frage 128 wirklich gestellt wurde *Τὸ ἐρώτημα οὐ κυρίως φαίνεται μοι πεποιημένον.* Das ist etwas ganz anderes als das Wort von fus. 1, auf das Petrakakos sich beruft; denn dort steht einfach: Eure Frage ist alt, hier aber beginnt die Antwort mit einer Kritik der Frage. So antworten scharfe Denker. — Und sollte man denn nicht annehmen, daß ein so großer und berühmter Lehrer wie Bas. von vielen immer wieder und wieder befragt wurde? Ist es verwunderlich, daß man so viel Wert auf seine Antworten legte, daß man bestrebt war, sie allgemein zugänglich zu machen? Tatsächlich berichtet denn auch N. Milasch¹: „Die große Achtung, deren sich Bas. bei Amphilocheus (Bischof von Iconion) zu erfreuen hatte, war die Veranlassung, daß sich der letztere, abgesehen von persönlichen Unterredungen mit Bas. über den Fortschritt der Kirche, häufig an ihn auch schriftlich um die Lösung verschiedener, die kirchliche Verwaltung und Disziplin betreffender Fragen oder um Auslegung von

1) Das Kirchenrecht der morgenl. Kirche (übers. von H. v. Pessič. Zara, 1905), S. 101.

Stellen der Heiligen Schrift, welche unklar waren, wandte. Die bezüglichen Antworten bilden denn auch den Inhalt dieser Sendschreiben, oder der ersten 85 Canones Basilius' des Großen.“ Er redet hier von den in der fundamentalen Kanonensammlung der orientalischen Kirche enthaltenen, für diese gesamte Kirche verbindlichen Gesetzen. Aber handelt es sich hier auch nicht um den Mönch Bas., so doch um denselben Menschen, und was dem Amphilochius recht war, das mußte den Mönchen billig sein. Damit haben wir eine Bestätigung der Tatsache, daß Bas. auf wirklich ihm gestellte Fragen Antwort erteilte und daß diese später als canones galten. — Nun erhebt sich die Frage: Bei welcher Gelegenheit wurden solche Fragen an ihn gestellt? Nun, wir hörten eben: er beantwortete schriftliche Anfragen. Aber wir können noch andere Gelegenheiten aufspüren: Pachomius hat seinen Klöstern regelmäßige Katechesen gehalten, und Ammon¹ berichtet in seinem Brief (c. 2—4) von einer solchen unter einem von dessen Nachfolgern, bei welcher u. a. dieser Generalabt seinen Mönchen eine bestimmte Zeit lang zur Beantwortung von Fragen zur Verfügung stand. Sollte etwas Ähnliches nicht auch bei Bas. möglich gewesen sein? Und wie eifrig werden jene Schüler sich gemerkt, ja notiert haben, was der große Meister sagte! Auch bei den durch fus. 54 bezeugten Vorsteherkonferenzen, an denen Bas. wohl oft teilgenommen haben wird, werden ihm viele Fragen, vor allem schwieriger, seelsorgerlicher Art vorgelegt worden sein. Vor allem jene Fragen der Vorsteher, von denen im vorigen Abschnitt die Rede war, werden bei dieser Gelegenheit gestellt worden sein; die dummen Fragen stammen wohl von jenen Klosterkatechesen; jene aber, auf die Bas. so unbestimmt antwortete wie einer, der nicht mehr ganz im Bilde ist und die Hauptentscheidung den Vorstehern überlassen muß, scheinen mir schriftliche Anfragen, vielleicht an den Bischof zu sein. — Bei den meisten Fragen habe ich auch irgendwie zu erkennen geglaubt, aus welchem Anlaß heraus sie aufgetaucht und gestellt worden sind. Dabei fällt auf Entstehung aus der seelsorgerlichen Praxis die größte Summe, dann kommen die aus der klösterlichen Praxis, weiter die aus dem Schrift-

1) Vgl. dafür Schiwietz a. a. O.

studium und schließlich ganz wenige aus der gottesdienstlichen Praxis. Denn nur aus der Praxis konnten all die vielen Fragen entstehen, welche zur Erklärung von Schriftstellen aufordern. Hier hört man oft förmlich den neugierigen oder wissensdurstigen Mönch. Die Schrift war *θεόπνευστος γραφή*, also hat jedes Wort darin seine Bedeutung: eine katastrophale Sache für alle inferioren Geister. Nur aus der Praxis konnte überhaupt eine Kasuistik entstehen, wie sie die brev. darstellen. Zoeckler¹ nennt sie „eines der buntscheckigsten Quästionenwerke der altchristlichen griechischen Literatur“. Von ihm stammt denn auch die öfter zitierte Formel, die Regeln stellten einen „Katechismus mönchischer Pflichten- und Tugendlehre“ dar.

Was folgt nun aus diesen Feststellungen? Wir wundern uns jetzt nicht mehr, daß eine solche Fülle von Fragen sekundär sein soll, sondern wir würden uns vielmehr wundern, wenn wir keine solche entdecken könnten; wenn wir daher nicht durch Heranziehung der rufinischen Übersetzung eine Handhabe zur Ausscheidung solcher Fragen bekommen hätten, so hätten wir diese Tatsache trotzdem postulieren und lediglich durch die anderen Kriterien zur Ausscheidung von sekundärem Gut kommen müssen. Denn es ist ja nun völlig klar, daß die brev. gar nicht auf einmal entstehen konnten! Daß vielmehr jede einzelne Regel für sich irgendwann und irgendwo entstanden ist, und daß man sie erst allmählich gesammelt hat zu dem Komplex, den wir heute „Regulae brevius tractatae“ nennen. Und als diese Sammlung noch längst nicht abgeschlossen war, da fiel dem Rufin ein Exemplar in die Hände, das mehrere solcher Gruppen von brev. enthielt. Zwar hat er auch schon das Proömium dazu, das ich trotz einiger Bedenken dem Bas. nicht absprechen kann, aber dieser kann ja selbst jene erste Sammlung vollzogen und mit einer Einleitung veröffentlicht haben.

Was sagt dazu die Literatur? Helyot² hat folgende Theorie: „Der Erzbischof von Cäsarea fügte die Regeln zuerst zusammen in der Praxis der mündlichen Lehre, darauf aber schrieb er sie

1) a. a. O., S. 287 Anm. 1.

2) Ausführl. Gesch. aller weltl. und geistl. Kloster- und Ritterorden (Leipzig 1753), S. 215.

nieder.“ (!) Und selbst Petrakakos gibt zu¹: *ἐν τῇ συγγραφῇ τῶν Ὁρῶν προέβαιε κατὰ μικρόν.* — Wenn wir jetzt noch einmal vornehmen, was wir von Holl am Anfang des Abschnittes über die Echtheit zitiert haben, so können wir nun bestätigen, daß tatsächlich Ursprüngliches und Späteres miteinander versetzt ist, aber auch daß dies Spätere sich fast durchweg als echt basilianisch erwiesen hat. Holl glaubte, nur eins von beiden als Tatsache annehmen zu können; wir dagegen sind durch unseren Einblick in die Entstehung der Regeln nun in der Lage, beides miteinander zu vereinigen: Das Spätere ist eben entweder noch von Bas. selbst oder durch die sammelnden Hände seiner Schüler zu dem Regelkomplex der Rufinschen Vorlage hinzugefügt worden, und wir können jetzt auch etwas anfangen mit der von Holl nach Garnier zitierten handschriftlichen Notiz zwischen brev. 286 und 287: *Ἔως τούτου μόνον εἶχε τὸ ἀπὸ τοῦ Πόντου κομισθὲν ἀντίγραφον· τὰ δὲ ἐφεξῆς κτὲ κεφάλαια καὶ τὰ ἐπιτίμια ἐκ τῆς βίβλου τῆς ἀπὸ τῆς Καισαρείας προσετέθη.* Petrakakos meint dazu, wenn auch die Epitimia unecht seien, so folge doch daraus noch nicht zwingend, daß es auch die 27 letzten Kapitel der brev. sind. In der Tat ist dies sehr verdächtig; doch enthält — wie wir sahen — auch der letzte Teil der Regeln durchweg echt basilianisches Gut; z. B. das oben erwähnte Kapitel über die Gleichheit der Sünden. Eben auf Grund dieser Tatsachen konnte noch Holl nichts mit dieser Notiz anfangen. Uns aber ist sie sehr willkommen zur Bestätigung der stufenweisen Sammlung der brev. Da sie nämlich angibt, daß eine pontische Handschrift erst aus einer cäsareensischen ergänzt werden mußte, so ist hier ein kräftiger Beweis für die Tatsache, daß im Pontus die brev.-Regeln schon bekannt, daß sie also schon im Umlauf waren, als ihre Sammlung noch nicht abgeschlossen war. Was Wunder, daß auch ins Abendland eine solche frühe Sammlung gekommen ist, die noch viel weniger Material enthielt — nämlich die fus. nur bis 23 und die brev. nur bis 283, außerdem viele Lücken gegenüber der heutigen aufwies. Diese Sammlung hat Rufin übersetzt. Wenn nun aber so viele Beweise zusammentreffen dafür, daß Rufin eine ursprünglichere Sammlung von brev.-Regeln benutzt hat, als sie uns heute vor-

1) a. a. O., S. 152.

liegt, so dürfen wir versuchen, diese zu rekonstruieren, indem wir das Rufinsche Gut wieder nach seiner ursprünglichen Reihenfolge ordnen¹. Danach hatten die brev. in einer früheren, vielleicht der ursprünglich von Bas. selbst besorgten und mit einem Vorwort veröffentlichten Sammlung folgenden Aufbau:

1. 1	} Buße	3. 85—91	} Besitz	6. 157—159	} Gesin- nung
3—11		94		182	
16—17		4. 97—101	187—189		
2. 21—60	} Sünde	105—106	} Vor- steher	191—213	
62		108—111		215—222	
67—68		5. 114—123	} Gehor- sam	229	
73	126—137	7. 239—241			
75	141—153	243—252			
				274—275	} Schrift
				279—280	
				8. 283	Buße

Dies wäre eine Form, die ursprünglicher nicht nur als die Rufinsche Vorlage, sondern auch als das pontische Exemplar war. Denn dieses hatte ja wohl die Regeln alle bis 286 — denn hätte es sie nicht gehabt, so wäre die Zahl 286 nicht herausgekommen; es sei denn, daß die Notiz nichts mit der Zahl, sondern nur mit dem Kapitel zu tun hatte, hinter dem sie stand. Aber selbst dann ist das pontische Exemplar noch mindestens um die Regel 286 länger gewesen, die Rufin nicht mehr kannte. Es hatte aber noch die Regeln 287—289, welche auch über die Buße handelten. Da aber dieses Thema schon eingehend behandelt ist und wir damit rechnen müssen, daß Bas. die Fragen alle sachlich zusammengestellt hat, die Frage 283 aber allein steht, so dürfen wir auch diese schon für sekundär halten. Damit hätten wir vielleicht die ursprünglichste Form der brev.-Regeln gewonnen, und wir sehen nun auch, daß die erste Sammlung — wohl durch Bas. selbst, wie das Vorwort zeigt, — nicht ohne Sinn und Verstand erfolgte, sondern daß er zusammenzustellen suchte, was einige Beziehung zueinander hatte. Das ist bei dem Organisator Bas. auch gar nicht anders denkbar. Gerade daß ein so schwieriges

1) Aber die Kürze der pontischen Sammlung berücksichtigen!

Material geordnet wurde, ist mir ein Beweis dafür, daß Bas. selbst der erste Sammler war. Daß er dabei allerdings die Zusammenhänge manchmal an den Haaren herbeiziehen mußte, ist ganz verständlich, da es sich darum handelte, aus einem so bunten Material klare Linien herauszuarbeiten. Aber wenn einer meinte, ich hätte diese Zusammenhänge an den Haaren herbeigezogen, so möchte ich ihn bitten zu berücksichtigen, auf welchem Wege ich dazu gekommen bin, diese Zusammenhänge zu entdecken: ich habe sie ja doch auf Grund der auffallenden Tatsachen der Rufinischen Übersetzung entdecken müssen! Ohne diese wäre ich allerdings nie auf die Zusammenhänge gekommen. Das ist aber doch auch ganz verständlich, denn wie sollte es anders möglich sein, nach 1500 Jahren noch herauszufinden, welche Assoziationen sich im Kopf des Sammlers vollzogen, als er jene zerstreuten Stücke zusammenstellte, wenn nicht dadurch, daß man vor dasselbe Problem gestellt wird und versuchen muß, Zusammenhänge zu finden. Daß es sich hier aber nicht um Phantasien handelt, das ist daraus erwiesen, daß bisher alle unsere Beobachtungen zusammengestimmt haben. Denn ist es nicht eine merkwürdige Bestätigung der Richtigkeit meiner Entdeckung, wenn ich auf die an obigen Tabellen nachzuprüfende Weise durch Untersuchung der völlig getrennten Reihen auf ihre Zusammenhänge dazu kam, die Reihen 3 und 7 beide als Gesinnungsreihen zu bezeichnen, und dann bei der Zusammenstellung der Reihen in ihrer ursprünglichen Ordnung finde, daß beide hintereinander stehen, also ursprünglich ein Kapitel darstellen? — Diese Kapitel müssen auch äußerlich hervorgehoben worden sein und zwar so, daß Rufin meinen konnte, es handele sich um lauter selbständige Regelkomplexe, deren eigentliches Ordnungsprinzip er nicht erkannte und daher sie ordnend ineinander flocht.

Wie ist es aber nun mit den *fus.*? Hinsichtlich dieser ergab unsere formale Untersuchung Folgendes:

II. Während in den *brev.*-Regeln der größte Teil der Fragen als einmal wirklich gestellt erkennbar ist, können wir in den *fus.* nur komponierte Fragen erkennen. Hier ist also die Dialogform reine Fiktion; aber auffallenderweise ist diese nicht einmal für alle Fragen durchgeführt, sondern das, was hier mit *Ἐρωτήσεις* bezeichnet ist, ist eigentlich meist eine bloße Überschrift, also wäre die Bezeichnung *Κεφάλαιον* hier richtiger. Doch sind

diese Überschriften meist noch in Form von direkten (38, 43) oder indirekten (35, 55) Fragen, manchmal jedoch schon in Form von kurzen Bestimmungen — Mönchsatzungen! —, die nachher in der zugehörigen *Ἀποκρίσις* kommentiert werden (25, 26, 27), vgl. vor allem 31: *Ὅτι δεῖ καταδέχασθαι τὴν παρὰ τοῦ προεσιῶτος ὑπηρεσίαν*. Es ist doch ein Unterschied zwischen dieser Frage und der vorhergehenden (30): *Ποταπῆ διαθέσει χρὴ τῶν ἀδελφῶν ἐπιμελεῖσθαι τοὺς προεσιῶτας*. Und nun vergleiche man einmal irgendeine instruktive brev.-Frage etwa 94: *Ἐάν τις καταλιπὼν φόρους ἀδελφότητι προσέλθῃ, οἱ δὲ οἰκῆοι αὐτοῦ ἀπαιτούμενοι θλίβονται, εἰ μὴ φέροι τοῦτο διάκρισιν καὶ βλάβην, ἢ ἐκείνῳ, ἢ τοῖς προσδεξαμένοις*. Hier ist doch einleuchtend, was gemeint ist, wenn ich von wirklichen und komponierten Fragen rede. Wo es weniger einleuchtend ist, liegt es daran, daß bei den brev. oft die Fragen in einer äußeren Form auftreten, welche einen im ersten Augenblick glauben macht, sie seien auch komponiert. Aber hier handelt es sich eben nur um die referierende Wiedergabe einer ursprünglich wirklichen Frage. Das können wir dann meist leicht aus dem Inhalt erkennen. Bei den fus. aber besteht gar kein Zweifel darüber, daß es sich hier nie um wirkliche Fragen gehandelt hat, sondern daß es sich um Kompositionen handelt, was eben auch vor allem daraus hervorgeht, daß diese oft zu bloßen Überschriften zusammengeschmolzen sind. Einen Einblick in diese Entwicklung bietet der Vergleich von fus. 24 Frage im Text mit ihrer Anführung im Inhaltsverzeichnis. Sie lautet: *Τούτων ἱκανῶς ἡμῶν παραδεδομένων, ἀκόλουθον ἂν εἶη μαθεῖν ἡμᾶς περὶ τοῦ τρόπου τῆς μετ' ἀλλήλων διαγωγῆς*. Im Index steht nur das Gesperre. Man sieht, es handelt sich tatsächlich nur um diese Überschrift, das Fragenmäßige ist reine Fiktion. Es ist geradezu formelhaft, denn es kehrt ein paarmal ähnlich wieder, z. B. auch das *ἀκόλουθον*. Überschrift und indirekte Frage finden sich beide in 8, doch mag dies von Späteren stammen. Bloße Überschrift findet sich z. B. in 23 *Περὶ τῆς ζώνης* (ähnlich 29, 36, 42, 41). Diese alle beginnen mit *Περὶ* andere weniger exakt mit *Ὅτι* (25, 27, 48); es sind die, welche die Thesen selbst bringen. Andere mit *Πῶς* (28, 30, 34, 39, 45). — Nun ist aber bemerkenswert, daß sich an einigen wenigen Stellen doch ausgeführte Fragen finden im Stil der oben mitgeteilten, nämlich 1, 2, 7, 24, 38, 43. Bei 1 und 2 ist das weiter nicht auffallend, anders aber bei den übrigen.

Hier zeigt sich nämlich merkwürdigerweise, daß jedesmal mit dieser Frage ein neues Thema beginnt. So bieten die Kap. 1—6 als grundlegender Abschnitt die Ableitung der Notwendigkeit des Mönchslebens aus den Prinzipien christlicher Sittlichkeit. Mit 7 beginnt der speziellere Teil, welcher zunächst bis Kap. 23 allgemeinere Bestimmungen enthält über die Aufnahme und das, was Aufzunehmende zuerst angeht, also auch grundlegende Ausführungen über die Enthaltbarkeit. Mit Kap. 24 aber beginnen die Einzelvorschriften über das Zusammenleben zwischen Brüdern und Vorgesetzten und über die Einheit der Bruderschaft. Es schließt mit einem Kapitel (36) über den Austritt. Kap. 37 steht isoliert!!! Die Kap. 38—42 handeln dann von der Arbeit, und die Kap. 43—54 geben Einzelvorschriften für die Vorgesetzten. Kap. 55 über die Heilkunde steht vielleicht isoliert, vielleicht gehört es aber auch zu den Bestimmungen für die Vorgesetzten, denn diese hatten die Heilkunst auszuüben. Offenbar befinden sich hier absichtlich Einschnitte: der Verf. wollte mit den Fragen neue Abschnitte einleiten. Dies wird bestätigt durch die Beobachtung, daß diese Fragen die Überschriften über die folgenden Kapitel enthalten. Bei 1 und 7 fehlt sie, wohl aber findet sie sich bei den übrigen: 24 ... *περὶ τοῦ τρόπου τῆς μετ' ἀλλήλων διαγωγῆς ...*, 38 ... *ποῖαι τέχναι τῷ ἐπαγγέλματι ἡμῶν ἀρμόζουσιν ...* 43 ... *Τοὺς προεσιῶτας τῆς ἀδελφότητος ὁποίους εἶναι χρὴ ...* Jedesmal wird aber auch eine rückwärtige Klammer gegeben: in 24 allgemein durch *Τούτων ... παραδεδομένων*, in 38 an Kap. 37 anknüpfend *Δείξαντος ... τὴν προσευχὴν ἀπαράλειπον, καὶ τὸ ἐργάζεσθαι ἀναγκαῖον ...*, in 43 auf den ganzen vorhergehenden Abschnitt zurückweisend ... *περὶ τῶν ἐργασιῶν ...* Außerdem haben die diesen vorhergehenden Kapitel auch abschließende Bedeutung. In Kap. 23 findet sich die sicher abschließend gemeinte zusammenfassende Bemerkung, nachdem gerade von der Kleidung die Rede war: *Περὶ γε μὲν τοῦ πλήθους τῶν ἐνδυμάτων οὐδὲν δεόμεθα λέγειν*. Dies liest sich wie eine kurze Bemerkung, die man am Schlusse einer Ausführung macht, um ja nichts ungesagt zu lassen. Kap. 36 handelt vom Austritt als Abschluß des Abschnitts über das Zusammenleben (also kann Kap. 37 nicht der Abschluß gewesen sein, zumal es inhaltlich schon zum folgenden gehört. Mit Kap. 38 beginnt aber erst der neue Abschnitt). Kap. 42 aber handelt abschließend von der Gesinnung der Arbeiter.

Was schließen wir aus diesen Beobachtungen? Daß die fus. einen systematischen Aufbau haben, wird wohl niemand leugnen können. Sie sind im besseren und allgemeineren Sinn eine Mönchsregel als die Benedikts, denn sie legen alles nur prinzipiell fest und geben eine systematische Grundlegung, aus der sich alles entwickelt. Aber wie ist es dazu gekommen? Hat Bas. diese Regel in einem Zuge niedergeschrieben und die einzelnen Abschnitte dadurch kenntlich gemacht, daß er mit einer neuen Frage einsetzte? Dies wäre denkbar. Doch macht folgendes dagegen skeptisch: 1. daß die von uns festgestellten Zäsuren erst von Kap. 24 ab deutlich erkennbar sind; bei Kap. 7 dagegen scheint der Verf. das Prinzip noch nicht gehabt zu haben; und warum fängt er dann auch 2 und nicht nur 1 mit einer Frage an? 2. daß Rufin ausgerechnet mit Kap. 23 abbricht, welches zum erstenmal einen gewissen Abschluß erkennen läßt, denn es ist doch undenkbar, daß alles Folgende ihn nicht interessiert haben sollte; 3. daß Kap. 36 vom Austritt handelt, was wir eigentlich am Schluß der Regel finden möchten. — Darum bin ich zu dem Schluß gekommen, daß alles Folgende ursprünglich nicht existiert hat, ja daß Rufins Vorlage mit Kap. 23 abschloß, daß also Bas. die fus. nicht in einem Zuge niederschrieb, sondern in Etappen, von denen nur das Produkt der ersten Rufin vorlag. Dafür spricht nun in besonderer Weise 1. daß Kap. 37 ganz offensichtlich dem Abschnitt 24—36 angehängt ist, und zwar geschah dies zu einer Zeit, als noch nicht die Absicht bestand, damit einen neuen Abschnitt über die Arbeit einzuleiten. Sonst hätte doch schon dieses Kapitel und nicht erst 38 mit der einleitenden Frage und der Überschrift beginnen müssen. Andererseits gehörte es aber offensichtlich schon fest zu dem Komplex 24—36, als 38 angefügt wurde; denn dieses ist nicht mit Kap. 36, dem eigentlichen Schlußkapitel, sondern mit 37 verklammert. Dieses berühmte Kapitel über die Horen muß also später als 1—36, aber früher als 38—55 entstanden sein, d. h. aber, da wir es zur Zeit der liturgischen Reform in Cäsarea um 375 angesetzt haben, daß vier Jahre vor dem Tode des Bas. die beiden letzten Abschnitte der fus. noch nicht existierten. 2. Kap. 43 beginnt mit einem so merkwürdigen Hinweis auf die Kap. 25—30, daß mir daraus ganz klar das Bewußtsein zu sprechen scheint, daß der Verf. hier einen Zusatz bringe. Es lautet: *Εἰρηται μὲν, ὡς ἐν κεφαλαίῳ,*

καὶ περὶ τοῦ μέρους τούτου· πλὴν ἀλλ' ἐπειδὴ καλῶς ποιῶντας ἐπὶ πλείον προανωθῆναι τὸ μέρος τοῦτο βούλεσθε . . . ἀναγκαῖον μὴ παρέργως αὐτὸ παρελθεῖν. Warum hat er denn dann nicht schon bei der Behandlung von Kap. 25—30 die Vorsteherfrage erledigt? Offenbar schien ihm damals das Gesagte genügend. Sonst hätte er dort ebenso vorausweisend noch weitere Ausführungen versprechen müssen, wie er hier zurückweisend das Ungenügende der damaligen ausspricht. 3. Auch das ist auffallend, daß erst Kap. 24 in der Frage die Überschrift über die folgenden Kapitel enthält, nicht schon Kap. 7. — Wie Bas. dazu kommt, mit vielleicht größerer zeitlicher Unterbrechung eine systematisch aufgebaute Mönchsregel zu verfassen, das wird erst klar, wenn wir uns das dritte Ergebnis unserer formalen Untersuchung klar machen. Es handelt sich dabei um die Frage: Welche von den beiden Regeln ist die ältere?

III. In der Literatur herrscht die Meinung, daß die fus., weil allgemeiner und grundsätzlicher, die zuerst abgefaßte eigentliche Mönchsregel des Bas. darstelle, zu der die brev. dann den Kommentar liefere¹. Dies beweist man durchweg damit, daß man darauf aufmerksam macht, wie die brev. mehrmals auf die fus. verweisen. Nun ist ja dieser Beweis schon völlig hinfällig, wenn man erkannt hat, daß die brev. kein einheitliches Werk sind, so daß also der Hinweis einer Regel auf fus. nur das Recht gibt, diese eine Regel für jünger als die fus. zu halten, d. h. nach unseren jüngsten Beobachtungen nur jünger als die eine Frage der fus., auf die sie verweist, bzw. der Abschnitt, dem diese angehört. Außerdem hat aber unsere formale Untersuchung ergeben, daß von den vier brev.-Fragen, welche auf die fus. verweisen, zwei nicht rufinisch sind und auf Rufinisches verweisen, folglich ohne weiteres für sekundär gelten müssen, aber natürlich nur gegenüber dem rufinischen Teil der fus.² (brev. 2 und 74 verweisen auf fus. 7 und 8). Wenn aber

1) Vgl. Heimbucher, a. a. O., S. 123; Bardenhewer, a. a. O., S. 141. Dieser wörtlich wie der vorige: Die kürzeren Regeln „gehen nach Art einer Kasuistik in das einzelne ein“ (Der spätere Bardenhewer ohne Verweis auf Heimbucher, überhaupt ohne jede Andeutung des Zitates!). Petrakakos, a. a. O., S. 151.

2) Daß hier (74) direkt gesagt ist *ἐν τοῖς κατὰ πλάτος* beweist nichts dagegen; denn diesen Titel können auch die 23 ersten Kapitel geführt haben, als sie noch allein existierten.

brev. 103 antwortet: *Περὶ τούτων εἴρηται σαφῶς ἐν τῇ πλατιτέρᾳ ἀποκρισίῃ*, so ist damit zwar wohl fus. 27 gemeint, weil dies die einzige „ausführliche Antwort“ ist, die von einem irrenden Vorgesetzten handelt; aber da diese auch schon sekundär ist, so ist durch diesen Verweis höchstens gezeigt, daß die Entwicklung der brev. neben der der fus. herging. Die einzige Schwierigkeit bietet brev. 220, weil es als rufinisch verweist auf die *κατὰ πλάτος*, die damals ohne Zweifel schon bis Kap. 33 gegangen sein müssen; denn mit diesen stimmt es so auffallend überein, wie keine andere Frage. Dann mußten aber vor dem Export der rufinischen Vorlage die fus. schon bis Kap. 36 (denn 33 gehört zu dem Abschnitt 24—36) gediehen sein. Wie kommt es dann aber, daß Rufin nur 1—23 übersetzt hat? Sollten wir wirklich annehmen, daß Rufin die fus. bis Kap. 36 gekannt, aber nur bis Kap. 23 übersetzt habe? Das halte ich für ganz unmöglich! Man vergleiche einmal brev. 220, das er übernommen hat, mit fus. 33, das er verschmäht haben soll! In diesem ist viel eingehender und vorzüglicher mit praktischer Anweisung, ja, soviel ich sehe, das einzige Mal in den ganzen fus. und brev. mit einer genauen legislatorischen Festlegung (der Zahl der Vertreter bei Zusammenkünften) dargestellt, was in brev. 220 nur kurz angedeutet ist! Sollte Rufin dieses wirklich nur um der Kürze willen vorgezogen haben? Und wo blieben die anderen Kapitel 24—32, 34—36? Sollte man ihm zutrauen, daß er diese weggelassen hätte, welche ja gerade in vorzüglicher Weise den Inhalt nicht nur von einem, sondern von einer ganzen Anzahl von brev.-Kapiteln zusammenfassend wiedergeben? Dann hätte er ja von den fus. gerade alle die Kapitel übernommen, welche lange philosophische Erörterungen enthalten, und die er nur unter Weglassung dieser Ausführungen aufnehmen konnte, die folgenden Kapitel aber, die gerade zum größten Teil viel kürzer sind (24, 26, 27, 30, 31, 36), weggelassen! Und dabei soll er brev. 220 der Kürze wegen dem besseren fus. 33 vorgezogen haben? Ganz unmögliche Gedanken! Er hat nur brev. 220, nur fus. 1—23 gekannt, das ist die einzige klare Lösung. Ich halte es für viel eher möglich, daß er eine Vorlage hatte, bei der nur der ursprünglichste Teil der fus. mit schon späteren brev. vereinigt war, obwohl die fus. schon bis 36 existierten — wer weiß denn, woher das Exemplar stammt? —, als daß er so völlig sinnlos mit seiner Vorlage sollte

umgegangen sein. Dann zeigt sich aber auch hier wieder nur, daß die Entstehung der fus. neben der Entstehung und Sammlung der brev. herging.

Haben wir also tatsächlich brev.-Regeln, welche jünger sind als Teile der fus., so sind doch auch andere da, welche älter sind. So finden sich viele Gedankenparallelen zwischen rufinischen brev. und nichtrufinischen fus. (brev. 99 fus. 50, brev. 160 fus. 52, brev. 3 und 9 fus. 28, brev. 116 fus. 28, brev. 188 fus. 32); wo sich dort ein einfacher Gedanke findet, ist er hier weiter ausgeführt. Da ist es doch offensichtlich, daß es fus.-Teile gibt, die jünger sind als Teile der brev. Aber noch deutlicher ist dies, wo einzelne brev.-Kapitel in einem fus.-Kapitel zusammengefaßt sind (brev. 3, 9, 116 in fus. 28; brev. 142—146 in fus. 41; brev. 149 und 150 in fus. 34; brev. 158 und 159 in fus. 52). Die einfacheren brev. sind hier offenbar älter. Denn es handelt sich bei den fus. nicht um ganz allgemeine Gedanken des Mönchslebens, sondern jeder Tieferblickende erkennt hier die zusammengefaßten Ergebnisse reicher Erfahrung; doch gilt dies gerade nicht von den Rufinischen Kapiteln, denn diese stellen mehr allgemeine Gedanken in systematischer Ableitung dar. So ist es denn nur natürlich, wenn wir annehmen, daß sich auch die Entstehung der fus. über ein ganzes Leben ausgedehnt hat. — Aber auch, daß in den brev. die Frage- und Antwortform natürlich ist, während sie in den fus. nur fingiert wird, macht es sehr wahrscheinlich, daß jene zuerst entstanden, und daß dann Bas. auch in seiner zusammenfassenden Darstellung diese Form künstlich beibehielt.

So ist denn das einwandfreie Ergebnis, daß wohl das Älteste Fragen und Antworten nach Art der brev. waren, daß aber unsere brev.- und fus.-Regelkomplexe nebeneinander entstanden sind, wie es ja auch bei der Art ihrer Entstehung nicht anders zu erwarten ist.

IV. Folgendes ist nun, wie ich glaube, die Entstehungsgeschichte der Regeln des Bas.: Nachdem Bas. seit seiner Rückkehr aus Athen um 356¹ mit dem Entschlusse, Mönch zu werden, die Heimatlande des Mönchtums bereist hatte, ließ er sich am Iris-Flusse unweit Neo-Caesarea in der Einsamkeit nieder. Da-

1) Für die biographischen Angaben vgl. Bardenhewer, a. a. O., S. 130 ff.

bei machte er seine ersten persönlichen Erfahrungen über das einsame Leben, die das bestätigten oder berichtigten, was er von seiner Reise an festem Bestand von Anschauungen mitgebracht hatte. Schon damals wird ihm entscheidend klar geworden sein, daß das eigentliche Eremitentum nicht im Sinne Jesu Christi sei; auch war es dem praktisch Denkenden nicht nützlich genug, — darum wird er gerne die bald um ihn sich sammelnden Mönche aufgenommen haben. Aber es wird auch hier nicht lange gedauert haben, bis der ausgezeichnete Menschenkenner erkannte, daß eine Gemeinschaft ohne feste Ordnung höchst gefährdet sei. Dies besprach er mit seinem Freunde Gregor von Nazianz¹, der ihn im Laufe des Jahres 358 besuchte, und dieser bestärkte ihn wohl in dem Gedanken, gewisse Richtlinien (*ὄροι, κανόνες*) für das Mönchsleben niederzuschreiben. Diese konnten selbstverständlich bei seiner doch verhältnismäßig noch geringen Erfahrung nur mehr oder weniger dogmatisch und allgemein gehalten sein. Da er, bald bekannt und geschätzt, sicher täglich auf viele Fragen zu antworten hatte, so war ihm diese Art zu lehren schon bald zur Natur geworden. Daher faßte er seine „Regeln“ in die Form von Fragen und Antworten. Dazu fingierte er ein Zwiegespräch zwischen sich und seinen Mönchen, für die er sich verantwortlich fühlte (Daher seine Ausdrücke *ἔμοι δὲ ἀνάγκη ἀναγγέλλειν τὰ δικαιώματα τοῦ θεοῦ — ἔμοι ἀνάγκη ἐπίκειται καὶ οὐαί μοί ἐστιν ἐὰν μὴ εὐαγγελίζομαι*², aus denen Bardenhewer in mir unverständlicher Weise schließt, daß er schon Bischof gewesen sein müsse. War denn Paulus Beamteter, als er diese Worte schrieb, oder war er nicht ebenso von Gottes Gnaden Evangelist wie Bas. von Anfang an?!). Hier führte er seine Fiktion ein. Im übrigen ist es ganz allgemein gehalten und fordert nur zu aller Entschiedenheit auf. Der Verf. zeigt durch das Feuer seiner Leidenschaft so recht, daß er noch die erste Liebe zur Sache hat. Dies Proömium paßt ausgezeichnet zu dem ersten Teil, mit dem zusammen es entstand, schon weniger gut zu den später hinzugekommenen spezielleren Ausführungen.

Diese erste, etwa 358/59 entstandene Regel enthielt fus. 1—10 (Grundlegung, Notwendigkeit des Mönchslebens, die Askese und

1) Darin wird wohl die ganze „Beihilfe“ bestanden haben, von der Bardenhewer im Anschluß an Gregors Ep. 6 spricht.

2) fus. prooem. c. 1. — c. 4; vgl. auch brev. prooem.

Aufnahme), 16—17, 19 (Maß der Enthaltbarkeit), 21 (Speise), 22—23 (Kleidung). Damit waren ganz allgemeine Grundsätze gegeben. Die nicht bei Rufin zu findenden, ins einzelne gehenden *ὄροι* fehlten wohl noch, wie ich glaube auch 15, welches nur in Bruchstücken bei Rufin erhalten ist und schon zu komplizierte Verhältnisse voraussetzt. Er hatte wohl den Plan, diese Regel weiter zu führen, aber zunächst blieb es dabei. Dafür gab er auf Grund von allerlei Anfragen immer mehr „Bestimmungen“ mündlich und schriftlich¹. Bestimmungen im legislatorischen Sinne waren es eigentlich nicht: Die Verhältnisse und die Fragen, die an ihn herangetragen wurden, zwangen ihn, sich mit allen Einzelheiten des Mönchslebens auseinanderzusetzen, und nach seiner tiefen, ethischen Natur besorgte er dies stets prinzipiell und gründlich. So waren seine Entscheidungen bald sehr beliebt, und man bat ihn, sie doch zu sammeln und zu veröffentlichen. Dies brachte ihn jedoch wieder auf den Gedanken, seine fus. weiterzuführen. Er arbeitete sie nun weiter aus, indem er den Abschnitt über das Zusammenleben: 24—36 hinzufügte. Hier gab er ihnen einen gewissen Abschluß. Doch inzwischen war er Bischof geworden, sein Einflußgebiet hatte sich bedeutend erweitert. Er hatte mündliche und schriftliche Anfragen aus der Nähe und aus der Ferne zu beantworten. Die größte Masse dieser Entscheidungen ging verloren. Da gab er endlich dem allgemeinen Drängen nach und sammelte die irgend erreichbaren, ordnete sie in sieben verschiedene Sachgruppen und gab sie mit einem Vorwort heraus. So entstanden seine *brev.* — Schließlich kam es zur großen liturgischen Reform in Caesarea (um 375). Da machte die endgültige Regelung der Gebets-Gottesdienste durch konsequente Ein- und Durchführung der bisher schon in der Kirche üblichen Gebetszeiten und Ausbau derselben eine eingehende biblische Begründung nötig, zumal der Klerus von Neo-Caesarea mit der Neuregelung nicht zufrieden war. So schrieb Bas. diesem einen Brief, worin er seine Gebetszeiten als allgemein üblich bezeichnete², und gab seinen Regeln einen

1) *νομοθεσίαι μοναστῶν ἔγγραφοί τε καὶ ἀγραφοί.* (Greg. Naz. Or. 43). Ich sehe nicht ein, warum man mit Bardenhewer die *ἀγραφα* dem Eustathios von Sebaste zuschreiben soll (a. a. O., S. 142).

2) Ep. (208) ad Cler. Neocaesar. (Migne, PP. Gr. XXXII, S. 764); vgl. Baeumer, a. a. O., S. 81 f.

Anhang, worin er eine ausführliche Begründung derselben gab, zugleich unter Lösung des Konfliktes zwischen Arbeit und Gebet (37). Inzwischen waren seine fus. in den früheren Formen schon bekannt geworden; bald fügte er ihnen noch einen Abschnitt an: über die Arbeit (38—42). Doch damit nicht genug: Seit er in Caesarea war, hatten sich hin und her Klöster in großer Zahl, auch Frauenklöster, gebildet; da war es dringend nötig, ein Organ der Zusammenfassung zu schaffen. Daher berief er regelmäßige Zusammenkünfte der Vorsteher nach Caesarea oder nach einem anderen Ort, wo er auch teilnehmen konnte, und stand dort jedem zu Auskünften aller Art, besonders zur Lösung schwieriger seelsorgerlicher Fragen zur Verfügung. Hier wurde ihm klar, daß es unbedingt nötig sei, auch für die Vorsteher im besonderen allgemeine Richtlinien aufzustellen. Was er bisher in seinen fus. geboten hatte, konnte dem nicht genügen; so fügte er diesen noch Kap. 43—55 an und edierte jetzt das Ganze. Kurz darauf muß er gestorben sein (379). Nach seinem Tode sammelte man die noch irgendwie erreichbaren, von ihm gegebenen Antworten auf Anfragen, wobei man noch eine beträchtliche Zahl zusammenbrachte, vor allem exegetischer und seelsorgerlicher Art. Dabei mag mancher in dem Bestreben, auch etwas beizutragen, nur noch aus der Erinnerung schlecht wiedergegeben haben, was einst Bas. ihm geantwortet hatte. Aber im allgemeinen war das Material noch erstaunlich gut erhalten. Darum muß diese zweite Sammlung kurz nach dem Tode des Bas. erfolgt sein. Diese fügte man nun in die von ihm geschaffene Sammlung ein, indem man sie in die erkennbaren sachlichen Zusammenhänge einzuordnen suchte. So kam es, daß zwei Regeln für das Mönchsleben von Bas. überliefert wurden¹. Die eine nur ist die eigentlich von ihm ge-

1) Kattenbusch schreibt, Lehrbuch der vergl. Konfessionskunde, Bd. 1 (Freibg. i. B. 1892), S. 327: „Seine sogenannten Regeln bestehen in Antworten, die er auf frei fingierte Fragen seitens der Mönche gegeben hat. Er zeichnet das Ideal des Mönchtums, ohne die Ausführung genau zu bestimmen.“ Ebd. Anm. 1: „Immerhin ist es merkwürdig, daß Basilius wiederholt, mit alles in allem geringer Variation, Mönchsregeln sollte aufgestellt haben.“ Kommentar erübrigt sich. Holl ist auch hier ganz anders orientiert: „Wenn man es von vornherein für unwahrscheinlich hält, daß mehrere Regeln auf Basilius selbst zurückgehen, so schwebt dabei bewußt oder unbewußt die Geschichte der Franziskaner-Regel vor.“ (a. a. O., S. 157 A.)

wollte und darum wirklich Grundlegendes in klarer, zusammenhängender Darstellung bietende Mönchsregel. Das andere sind nur seine Aphorismen zur mönchischen Lebensweisheit. Die beiden Mönchsregeln des Basilius sind die Arbeit eines Lebens. Sie tragen darum alle Mängel, aber auch alle Vorteile ihrer langen Entstehung an sich.

C

Ergebnisse

Ich hatte die Aufgabe, die beiden Mönchsregeln des Basilius zu untersuchen. — In der Literatur wurde vor allem die Frage aufgeworfen: Ist alles Material dieser beiden Regeln echt? Aber über ihre Entstehung hatte man sich kaum Gedanken gemacht. So begann ich mit der Lektüre des Materials. Dabei drängte sich mir immer deutlicher eine bestimmte Vorstellung von der Entstehung solcher zwei merkwürdigen Mönchsregeln auf. Es wurde mir immer klarer, daß es sich hier nicht um ein einheitliches Ganze handele, sondern um einen aus vielen einzelnen Gliedern zusammengewachsenen Organismus. Wie sollte ich aber ohne handschriftliche Untersuchung Klarheit in diese Wirrnis bringen können? — Da kam ich auf die Übersetzung Rufins, zunächst nur, um sie zu kurzem Vergleich heranzuziehen. Aber als ich diesen erst einmal begonnen hatte, mußte ich ihn auch durchführen; dabei gewann ich einen neuen entscheidenden Gesichtspunkt, und meine Untersuchung nahm nun folgenden Verlauf:

1. Unter Zurückstellung der Entstehungsfrage sicherte ich durch Vergleich mit der Übersetzung des Rufin den größten Teil des Materials als echt.

2. Das nicht bei Rufin zu findende Gut war mir sehr zweifelhaft geworden, doch brauchte die ergänzende inhaltliche Untersuchung nur wenige Regeln als unecht auszuschneiden. Der weitaus größte Teil wurde allerdings als sekundär erkannt. — Somit war der Schluß erlaubt, daß Rufin eine andere Vorlage benutzt hat mit einer ursprünglicheren Form, als sie uns heute überliefert ist. Dies führte mich

3. zur Aufrollung der Entstehungsfrage. Hier konnte nun die ergänzende formale Untersuchung folgende Ergebnisse zeitigen:

a) Ich erkannte die meisten der Fragen der brev. als wirklich gestellte und vermochte die vermutlich ursprünglichste Form dieses Regelkomplexes zu rekonstruieren.

b) Ich erkannte die Fragen der fus. als komponiert und gewann einen Einblick in die stufenweise Entstehung auch dieser Regel.

c) Beim Vergleich der beiden Regeln wurde mir klar, daß zwar der größte Teil der brev. älter erscheint als die fus., daß aber doch beide Regeln nebeneinander entstanden sind. — So vermochte ich

d) die Entstehungsgeschichte der beiden Mönchsregeln zu zeichnen.

Damit haben sich die Vermutungen Holls fast durchweg bestätigt auch ohne handschriftliche Untersuchung, welche natürlich damit nicht überflüssig geworden ist.

Nachtrag

Vorstehende Untersuchung wurde vor $2\frac{1}{4}$ Jahren geschrieben. Seitdem bin ich studienhalber in England gewesen und habe dort „zufällig“ ein wichtiges Buch entdeckt, von dem ich bis dahin nichts wußte: W. K. Lowther Clarke, St. Basil the Great. A Study in Monachism, Cambridge 1913. Da mir damals das Vergleichsmaterial fehlte, kann ich erst jetzt das Buch beurteilen. Clarke beschäftigt sich eingehend mit Basilius' Leben und Entwicklung und gibt dann eine formale und eine inhaltliche Untersuchung der Ascetica, um schließlich die asketischen Ideale des Basilius zu zeichnen und deren Einfluß auf Orient und Okzident zu untersuchen, wobei er zu dem Ergebnis kommt, daß dieser im Okzident viel bedeutender war. Der Dogmatiker Basilius wird nicht berücksichtigt.

Das Buch ist viel gründlicher als das fast gleichzeitig erschienene Morisons, das oben genannt wurde, und benutzt, soviel ich sehe, die gesamte einschlägige Literatur. Hinsichtlich der Echtheitsfrage des Corpus Asceticum kommt es auf p. 64 ff. zu den gleichen Ergebnissen wie wir. Die Möglichkeit der Unechtheit einzelner Regeln der fus. oder brev. zieht es nicht in Betracht. Die Entstehung der fus. setzt es p. 70 f. erst um 362—365 an, weil diese ein späteres Stadium der Entwicklung voraussetze, hält dagegen einen Entwurf bereits 358/59 für möglich. Dazu ist zu sagen, daß gerade ihre dogmatische Form weniger Erfahrung voraussetzt und sie damit als das Werk eines Anfängers kennzeichnet, d. h. natürlich nur den bei Rufin erhaltenen Teil, da der spätere Teil undogmatischer ist und kompliziertere Verhältnisse voraussetzt. Clarke kommt aber nicht auf den Gedanken stufenweiser Entstehung,

obwohl er p. 166 die gleichen Beobachtungen mitteilt, die uns zu diesem Schluß geführt haben. So kommt für ihn nur in Betracht (p. 166 f.), daß Rufin die Übersetzung und Verarbeitung der fus. plötzlich abgebrochen habe, vielleicht weil das Folgende wegen seiner häufigen Beziehung auf die Vorsteher dem Abt Urseius, für den Rufin arbeitete, unangenehme Vorschriften gemacht hätte. Das leuchtet nicht ein. Außerdem nimmt Clarke an, daß die fus. stenographiert (Beweis für diese Möglichkeit in der Antike wird p. 72 Anm. 1 erbracht) und später vielleicht von Gregor von Nazianz literarisch revidiert worden sei. Die Entstehung der brev. denkt er sich so, daß Basilius auf Kapitel-Tagungen Fragen beantwortet habe (!), die stenographiert und später ohne jede Ordnung (?) zusammengestellt worden seien. Daß Clarke sachliche Zusammenhänge nicht erkannt hat, ist um so merkwürdiger, als man die Rufinschen Reihen sofort erkennt, wenn man die Tabelle der Rufinschen Übersetzung ansieht, die er als Einziger vor mir schon zusammengestellt hat. (Sie stimmt bis auf einzelne ganz geringfügige Abweichungen mit der meinen überein. Clarke hat die rufinische 81, die ich nicht finden konnte, in brev. 96 entdeckt. Daß er aber in Ruf. 10 außer fus. 23 auch 24 findet, bloß weil dort dasselbe Schriftzitat angeführt ist, mit dem 24 beginnt, kann ich nicht anerkennen, da die entscheidende Bruchstelle [wie nach 36 und 42] nach 23 ist. Auch hier hat Clarke übrigens die entscheidenden Beobachtungen gemacht [vgl. p. 166], ohne die entsprechenden Schlüsse daraus zu ziehen. Er weiß damit ebensowenig anzufangen wie mit der Tatsache, daß die letzten 27 brev.-Fragen „in manchen Mss.“ fehlen, da er einige davon bei Rufin findet und auf spätere Erweiterung durch echtes Gut auch hier nicht kommt [p. 73 f.].) Für die Echtheit der brev.-Fragen führt er mit Recht ihre „praktische, oft triviale Art“ an und betont auch, daß „Rufins Übersetzung unsere älteste Bezeugung des Textes der Basilius-Regeln“ sei (p. 167). Den besonderen Appendix, in dem diese behandelt wird, liest man mit größter Spannung, weil man fast allen entscheidenden Beobachtungen begegnet und jeden Augenblick meint, jetzt müsse Clarke doch auf die gleichen Schlüsse kommen wie wir. Daß er dies nicht getan hat, beweist weder die Richtigkeit noch die Unrichtigkeit unserer Hypothesen; aber es ist doch bezeichnend, daß Clarke keine besseren, ja meist überhaupt keine aufgestellt hat. Im Ganzen ist Clarkes Buch jedoch gewissenhaft und besonders bei der inhaltlichen Behandlung der Regeln recht anregend geschrieben.

Lic. Ferdinand Laun.