



Lukas Vischer: Basilius der Grosse Untersuchungen zu einem Kirchenvater des vierten Jahrhunderts

1. Ort und Zeitpunkt des Erscheinens

Lukas Vischer: Basilius der Grosse. Untersuchungen zu einem Kirchenvater des vierten Jahrhunderts, Dissertation, Basel 1953.

2. Historischer Zusammenhang

Diese Dissertation verhalf Lukas Vischer zu wertvollen Einblicken in die altkirchlichen Konzile und die Orthodoxie. Später engagierte er sich für *konziliare Einheit* als Ziel der ökumenischen Bewegung.

3. Inhalt

Basilius ist ein Vertreter der Kirche nach der konstantinischen Wende von 313. Fortan geht es nicht mehr um Opposition gegen den Staat, sondern um positiv-kritische Verantwortung *innerhalb* des nunmehr christlichen Staates. – Basilius' Schwester Makrina hatte den in Athen herangebildeten, erfolgsverwöhnten Rhetor für ein Streben nach Lebensweisheit statt weltlichem Erfolg gewonnen. Basilius beschloss, sein Leben künftig in Askese und klösterlicher Gemeinschaft zu führen. Doch bald wird er zum Priester und 370 zum Bischof von Caesarea geweiht und so zum Mann jener Kirche, die nach dem Konzil von Nicäa tief zerstritten ist. *Ein Wesen, drei Hypostasen* lautet die Formel, die er in die trinitarische Diskussion einführt. Durch Korrespondenz und Besuche bemüht er sich darum, die Gemeinschaft der Bischöfe zu stärken. Auch im Studieren und Lehren hat er ständig den Nutzen und die Einigung der Kirche vor Augen. Seine dogmatischen Aussagen sind äusserst zurückhaltend. Schlüsselbegriffe für christliche Tugend sind ihm Demut und Schweigen. Damit wirkt er bis weit ins Mittelalter hinein. Für ihn kommt alles darauf an, dass die Glieder der Kirche verbunden mit Christus dem Ziel folgen, der Nichtigkeit der Welt zu entkommen und in die göttliche Schönheit einzugehen.

Das Hauptstück der Heiligengeschichte von Basilius liegt in seinen Auseinandersetzungen mit dem Staat. Er sagt: Jeder Einzelne muss sich in den Dienst der Gemeinschaft stellen wie die Bienen im Bienenstaat, erst recht Bischöfe und Herrscher. Angesichts verbreiteter Armut in Caesarea und fehlender Betreuung von Kranken und Fremden lässt er eine Sozialsiedlung bauen mit Bischofssitz und Kirche im Zentrum und einem Spital, einem Leprahaus, Armenhäusern und Herbergen darum herum, inklusive Personal und umfassender Infrastruktur. Dieses Projekt betrachtet er als kirchliche Unterstützung des Staatswesens. Er richtet wiederholt Gesuche an die Regierung und protestiert gegen die häretische Politik und manche Entscheide des Kaisers Valens. Er beansprucht auch ein Recht auf Kirchenasyl, welches vom Staat noch nicht gesetzlich anerkannt ist. Weitere kirchliche Aufgaben im Staat sieht er in der klösterlichen Erziehung von Kindern und in einem milderen, an Busse orientierten bischöflichen Gericht für Konflikte unter Christen. In Fragen wie Ehescheidung oder Kriegsdienst geht er mit dem Staat Kompromisse ein. Oft greift er in Predigten soziale Probleme auf, z.B. die Nahrungsmittelspekulation während der Hungersnot 368. Grundsätzliche Sozialkritik findet sich bei Basilius aber nicht. Er wendet sich an den Einzelnen persönlich. Denn ein rechtes Zusammenleben in der Gesellschaft kann er sich nur so denken wie im Kloster: dass jeder freiwillig, ohne Zwang, Verantwortung für die ganze Gemeinschaft übernimmt. – Die Antwort, die Basilius auf die neuen Voraussetzungen des konstantinischen Zeitalters im 4.Jh. und auf die Verweltlichung der Kirche gegeben hat, liegt in einer monastischen Reform aller Lebensbereiche. Dass sich die Kirche ihrer Besonderheit im Staat bewusst geblieben ist, hat sie denn auch dem Mönchtum zu verdanken.

Basilus der Große

**Untersuchungen
zu einem Kirchenvater des vierten Jahrhunderts**

Dissertation

**der Theologischen Fakultät der Universität Basel
zur Erlangung der Doktorwürde
vorgelegt von**

Lukas Vischer

Basilus der Große

**Untersuchungen
zu einem Kirchenvater des vierten Jahrhunderts**

Dissertation

**der Theologischen Fakultät der Universität Basel
zur Erlangung der Doktorwürde
vorgelegt von**

Lukas Vischer

Genehmigt von der Theologischen Fakultät auf Antrag der Herren
Prof. Dr. Oscar Cullmann (Referent), Prof. Dr. Ernst Staehelin (Kor-
referent).

Basel, den 25. Juni 1952.

Der Dekan:

Prof. Dr. Ernst Staehelin

INHALT.

Einleitung	5
1. Die griechische Bildung	17
2. Askese, Mönchtum und Kirche	28
3. Die Kirche	52
4. Optatus von Mileve. (Ein Exkurs.)	72
5. Die Einigung der Kirche	85
6. Die Demut und das Schweigen	105
7. Kirche und Staat	116
8. Das soziale Handeln	140
Schluß	167
Bibliographie	169
Personen- und Autorenregister	176

Einleitung.

Wenn man Basilius den Großen mit Kirchenvätern früherer Jahrhunderte vergleicht, so erhält man sofort den Eindruck, daß er sich von ihnen wesentlich unterscheidet. Basilius ist ein Mensch des vierten Jahrhunderts, ein Vertreter der «konstantinischen Kirche», und damit ist bereits gesagt, was ihn von früheren Vätern trennt; zwischen ihm und ihnen steht die große Wendung, die durch Kaiser Konstantin den Großen herbeigeführt worden ist. Es genügt nicht, wenn man hier nur auf die Mailänder Konstitution hinweist. Sie sicherte der Kirche den Schutz des Staates zu und ließ das Christentum aus einer verfolgten Gemeinschaft zur «religio licita» werden. Das ist aber nur der erste Schritt in der Entwicklung, die mit Konstantin anhebt. Das Entscheidende der Wandlung liegt darin, daß von nun an der Staat mit der Kirche als einem positiven, aufbauenden Faktor zu rechnen beginnt. Es kommt von nun an nicht mehr nur darauf an, die Kirche vor der Feindschaft des Staates zu bewahren und sie ihm gegenüber aufrechtzuerhalten, sondern auch Staat und Kirche in ihrem Verhältnis zueinander so zu verstehen, daß sie, aufeinander bezogen, friedlich nebeneinander leben können. Der Staat läßt der Kirche Raum, er verfolgt sie nicht mehr, ja er sichert ihr Dasein mit Rechten; der Kirche wird damit die Möglichkeit gegeben, sich frei, ohne auf öffentlichen Widerstand zu stoßen, zu entfalten. Es stellt sich sogar für sie die Aufgabe, ihrerseits dem vorher verklagten Staate zu sagen, wo er gefehlt habe und wie er zu handeln habe.

Das bedeutet aber eine Wendung, die nicht nur das Verhältnis von Kirche und Staat berührt, sondern die gesamte theologische Haltung verändert. Es ist nun einmal etwas Verschiedenes, ob man seiner selbst gewiß werden kann, indem man sich von einer feindlichen Macht abstößt, oder ob man dazu gerufen wird, eine Verantwortung auszuüben. Wenn früher der Einzelne von der Kirche und dem christlichen Glauben verlangen konnte, daß ihm gezeigt werde, inwiefern das christliche Leben sinnvoller als das heidnische und ihm überlegen sei, so geht jetzt die Aufgabe der Kirche noch viel weiter. Sie muß jetzt zeigen, wie nach christlicher

Erkenntnis der Staat das Zusammenleben der Menschen ordnen müsse, inwiefern sich ein christlicher Staat von einem anderen Staate unterscheide und auf welche Weise aus christlichem Glauben heraus die Verantwortung in Staat und Gesellschaft übernommen wird. Mit einer neuen, klug ausgedachten Abgrenzung ist es nicht getan. Kirche und Staat stehen nicht mehr einfach nebeneinander. Es lassen sich nicht mehr klar geschiedene Größen voneinander abgrenzen, sobald dieselben Menschen in der Kirche und mit christlicher Verantwortung im öffentlichen Leben stehen und sich so die verschiedenen Größen ineinanderzuschieben anfangen.

Der Staat hat aufgehört, selbst eine Art von Kirche zu sein. Die Welt beginnt in die Kirche hineinzurücken. Von vielen Seiten wird die Freundschaft der Kirche gesucht. Die Kirche kann sich darum nicht mehr am Widerstand von außen her, sondern muß sich an sich selbst entwickeln. Diese neue Lage läßt ein neues Bewußtsein entstehen. Die Kirche, die Christen müssen sich *für* die sie umgebende Welt gestalten. Das ist aber das Bewußtsein, das uns bei Basilius dem Großen entgegentritt.

Es ist heute üblich geworden, am «konstantinischen Zeitalter» der Kirche Kritik zu üben. Man hat sich bereits daran gewöhnt, die Kirche des vierten Jahrhunderts und auch der Jahrhunderte nachher, soweit sie den damals vorgezeichneten Bahnen gefolgt sind, zu verurteilen. Man wirft ihr vor, daß sie sich selbst verraten und um äußerer Vorteile willen dem Staate und der Welt verschrieben habe. Sie habe sich, sagt man, damals zur Ruhe gesetzt und vom Staate christliche Gesetzgebung und christliches Handeln erwartet, sie habe die staatliche Gewalt in Anspruch genommen, statt sich auf die Kraft des Geistes zu verlassen. Sie habe das Bewußtsein verloren, daß das Ende der Welt nahe sei, und habe angefangen, die Dinge dieser Welt viel zu ernst zu nehmen. Ja man geht so weit, zu sagen, das «konstantinische Zeitalter» sei der «Sündenfall der Kirche». Und man freut sich darum, daß heute starke Anzeichen dafür da sind, daß die Voraussetzungen, die dieses Zeitalter zum erstenmal geschaffen hat, zu Ende gehen und der Kirche wieder die Möglichkeit gegeben wird, sich zu urchristlichen Zeiten zurückzufinden.

Diese Kritik hat sicher manchen Grund. Das konstantinische Zeitalter hat der Kirche tatsächlich versucherische Möglichkeiten gebracht, und man kann sich fragen, ob sie den Versuchungen überall standgehalten hat. Aber wenn dies auch so ist, so darf man doch nicht die neue Lage als solche unter die Kritik fallen lassen.

Es ist eine falsche Romantik, ohne weiteres die Zeit der Verfolgung gegen den konstantinischen Frieden auszuspielen. Durfte die Kirche nicht für das Ende der Verfolgung Gott danken? Mußte sie nicht die neue Aufgabe, die ihr damit zugewiesen wurde, aufnehmen? Wäre es nicht ein Mangel an ihrem Anspruch gewesen, wenn sie zum vorneherein nicht dazu imstande gewesen wäre, auf die neue Lage einzugehen? Oder muß man sagen, daß es sich schon allein an der Tatsache, daß die Freundschaft der Kirche gesucht wurde, erweist, daß sie auf einem Irrweg war, daß also die Feindschaft der Welt notwendig die Antwort auf den Anspruch der Kirche sein muß? Der christliche Glaube lebt aber nicht in erster Linie vom Nein, er mußte es jetzt noch weitgehender als vorher vereinigen können, einer andern Welt anzugehören und sich dennoch der Dinge dieser Welt trotz ihrer Relativität anzunehmen.

Wir leben noch heute, und zwar in einem Ausmaß, über das wir uns nicht leicht Rechenschaft genug geben, in den Ergebnissen und unter den Voraussetzungen des vierten Jahrhunderts. Wir mögen uns nach anderm sehnen, faktisch stehen wir doch noch da. Der Augenblick mag nahe sein, daß wir hinter Konstantin zurückgehen müssen, er ist aber noch nicht da. Ob wir nun in einer Staatskirche oder in einer vom Staat getrennten oder vom Staat rechtlich anerkannten Kirche leben, immer stehen wir vor dem Problem der konstantinischen Kirche, d. h. vor dem Problem, wie die Kirche Kirche bleibt in einer Welt, die sie freundlich umgibt oder sich den Anschein gibt, ihr wohlgesinnt zu sein, wie sie in sich selbst das Schwergewicht erlange, wie sie ihren Glauben erhalte, ohne sich an die Welt zu verlieren und ohne ihr etwas schuldig zu bleiben.

Daß alles darauf ankommt, *in welcher Weise* das geschieht, ist keine Frage; wenn die Kritik am konstantinischen Jahrhundert nur die Art der Lösung meint, hat sie mehr Berechtigung. Sie mag uns mit Recht unsympathisch sein. Immerhin ist dabei zu bedenken, daß die Verantwortung dafür nicht allein die Väter des vierten Jahrhunderts trifft, sondern daß die Elemente dazu weit zurückreichen. «Der Sündenfall» hat dann nicht erst im Jahre 313 begonnen, sondern bereits im ersten und zweiten Jahrhundert, als man begann, den christlichen Glauben mit den Meinungen der Welt zu parallelisieren und die Erwartung des Endes abzuschwächen, als man anfang, den Glauben in erster Linie als Gesetz zu verstehen. Die Väter des vierten Jahrhunderts vollstrecken ein Erbe, sie bauen auf Vorgängern auf. Wir können historisch über sie nur ein Bild

gewinnen, wenn wir sie im Zusammenhang mit früheren Zeiten verstehen.

Basilius gehört der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts an. Er ist wenige Jahre nach dem Konzil von Nicäa geboren (um 330). Er traf also die Kirche in der Verwirrung, in der sie sich nach Nicäa befand. Von Jugend an erfuhr er in der Kirche Streit, Spaltung und Uneinigkeit.

Das Konzil von Nicäa hatte der Kirche nicht die erwartete Einigung gebracht. Der Streit darum, ob Christus gleicher Natur wie der Vater oder ob er nur Gottes privilegiertes Geschöpf sei, war weit davon entfernt, endgültig entschieden zu sein. Die Streitigkeiten waren mit Nicäa eher noch größer geworden. Des Athanasius Ansicht hatte zwar auf dem Konzil gesiegt; die Väter hatten ausgesprochen, daß der Sohn mit dem Vater eines Wesens sei, aber dieser Beschluß drückte durchaus nicht die allgemeine Meinung der Kirche aus. Einzig die Anwesenheit und Entschlossenheit des Kaisers hatten diese Anschauung durchdringen lassen. Weite Kreise vor allem der östlichen Kirche waren ihr abgeneigt und hingen weiter der entgegengesetzten Lehre des Arius an, daß Christus nicht Gottes wesenseiner Sohn, sondern sein erstes Geschöpf sei. Der Kampf zwischen Athanasius und Arius und seinen Anhängern wurde erst nach dem Konzil ausgetragen und zerriß die kirchliche Einheit auf Jahre und Jahrzehnte hinaus.

Der Streit war keineswegs ein Streit um Worte und leere Formeln. Hinter den beiden Lehren stand ein ganz bestimmtes Lebensgefühl. Des Arius Lehre lag der hellenistischen Bildung und Philosophie nahe. Die Lehre von einem zwar besonderen, aber doch menschlichen Wesen ließ sich spätantiker Religiosität leicht einfügen: Christus war ihr dasselbe wie ein griechischer Heros oder Halbgott. Der philosophischen Spekulation blieb in der Theologie freie Bahn. Die Lehre des Arius bedeutete also eine letzte Hellenisierung des christlichen Glaubens. Außerdem konnte sie — so merkwürdig das klingt — auch auf die Sympathie konservativer Kreise rechnen; sie neigten ihr zu, weil die athanasianische Formel «wesenseins mit dem Vater» tatsächlich eine Neuerung darstellte. Sie kam nicht in der Heiligen Schrift vor und widersprach in ihrer Ausschließlichkeit und Schärfe der so sehr verehrten Theologie des Origenes; nach ihm war nämlich der Sohn dem Vater untergeordnet, wenn er auch von Ewigkeit her aus dem Wesen des Vaters erzeugt war. — Des Athanasius Lehre hingegen kreiste ganz um den Zusammenhang von Offenbarung und Er-

lösung. Rationale und philosophische Erwägungen bestimmten sie nicht. Sie entsprach vielmehr der starken Sehnsucht nach Heilung, Erlösung, Entweltlichung und Vergottung, welche die hellenistische Welt beherrschte. Mit ihr ließ sich ein klarer Heilsweg des Menschen verbinden. Die Askese, deren Bedeutung in der ganzen damaligen Welt hoch eingeschätzt wurde, ließ sich mit ihr in einen notwendigen geistlichen Zusammenhang bringen. Nachdem einige Zeit über Nicäa verstrichen war, konnte auch sie auf konservative Gefühle rechnen.

Der Westen dachte im großen und ganzen wie Athanasius. Da hatte man kein spekulatives Interesse wie im Osten und gab sich mit der Lehre des Nicänums zufrieden. Im Osten dagegen waren die Athanasianer zunächst in der Minderheit. Die Gegner des Nicänums teilten sich in verschiedene Gruppen; da waren die radikalen Arianer. Sie lehrten, daß Christus dem Vater durchaus unähnlich sei. Ihre theologischen Führer waren Eunomius und Aëtius. Dann waren da die Homoiusianer. Sie waren der Ansicht, daß Christus mit dem Vater nicht wesenseins, sondern nur wesensähnlich sei. Zu dieser Partei gehörten Basilius von Ancyra, Georg von Laodicea u. a. Und schließlich war da die Gruppe derer, die einen durchwegs farblosen Kompromiß suchten, die Homoeer, sie zogen sich auf den Satz zurück, Christus sei dem Vater «ähnlich, so wie es in der Schrift stehe». Es ist interessant, zu sehen, wie sich die ganze Diskussion eng an das nicänische Bekenntnis angeschlossen hat. Auch die Gegner richteten sich in ihren Formulierungen daran aus. Man erhält den Eindruck, daß sie sich in der Verteidigung befunden haben. Dadurch, daß das Konzil eine vollzogene Tatsache war, ließ sich kaum mehr dahinter zurückgehen.

Den Kaisern mußte vor allem an der Einheit der Kirche liegen. Eine in verschiedene Gruppen und Parteien gespaltene Kirche erfüllte den Zweck nicht, den die staatliche Macht vornehmlich von ihr erwartete: sie verband das Reich nicht in einem gemeinsamen Glauben. Ihre Politik mußte darum vor allem auf die Einigung gerichtet sein. Konstantin selbst war in seiner Politik noch zurückhaltend gewesen; er hatte wenigstens der Form nach die Kirche selbst ihre Entscheide und Beschlüsse fassen lassen: die Kirche verdammt Arius, die Kirche entschied über die Donatisten, der Kaiser hielt sich aber nach Möglichkeit an die Entscheide der Synoden. Er machte sich selbst zum Vollstrecker der kirchlichen Beschlüsse. Einzig gegen die schismatische Kirche der Donatisten hatte er es einmal mit offener Gewalt und Verfolgung versucht.

Tatsächlich stand die Kirche natürlich trotzdem unter dem Druck und der Gewalt des Kaisers. In den spätern Jahren seiner Regierungszeit begann Konstantin mehr den Gegnern des Nicänums zuzuneigen. Athanasius und andere Nicäner wurden verbannt, die verbannten Arianer hingegen wieder auf ihre Bischofstühle zurückberufen. Konstantins Sohn Konstantius vollends trieb eine anti-nicänische Politik. Er hoffte die Kirchen im arianischen Glauben zu einigen und verfolgte die orthodoxe Partei, zuerst im Osten, und als er später nach dem Tode seiner Brüder (um 350) Alleinherrscher über das ganze Reich wurde, auch im Westen. Er schreckte auch nicht davor zurück, Gewalt anzuwenden; wenn Konstantin die Synoden *gelenkt* hatte, so *zwang* er sie nun zu den ihm genehmen Beschlüssen.

Damit war aber das Verhältnis der Orthodoxie zur kaiserlichen Macht problematisch geworden. Der Kaiser war nicht mehr der Schützer des wahren Glaubens, er verband sich vielmehr mit der Irrlehre und verfolgte den rechten Glauben. In den Augen der Orthodoxie standen sich christliche Kirche und Kaiser nun in einem neuen Verhältnis gegenüber. Der Kaiser war nicht mehr wie früher der *heidnische* Feind, sondern er war der *haeretische* Feind. Es galt nicht mehr, das Christentum überhaupt dem heidnischen Feind gegenüber aufrechtzuerhalten, sondern es kam darauf an, den rechten Glauben gegen einen Herrscher, der sich zwar als Christ gab, aber irrgläubig war, zu wahren. Zum erstenmal war die Möglichkeit wirklich geworden, daß ein Kaiser, der dem Christentum freundlich war, im Grunde doch ein Feind der christlichen Kirche war. Diese Erfahrung mußte Mißtrauen in die staatliche Gewalt schaffen und die Kirche vor allzu großen Erwartungen vom Staate warnen. Die orthodoxe Kirche erfuhr es nun, daß es trotz der Mailänder Konstitution weiter darauf ankam, das Christentum vor der Welt zu bewahren, daß es sozusagen auch eine «freundliche Verfolgung» der Kirche geben könne und daß die Kirche ihr gegenüber gewiß sein müsse¹. Die Jahrzehnte nach Nicäa bedeuteten eine Ernüchterung. Eine naive Verherrlichung des Staates war der orthodoxen Kirche nun nicht mehr möglich. Diese Ernüchterung läßt sich an der Entwicklung des Athanasius erkennen. Zuerst hatte er sich unter den Kaiser gebeugt und ihm

¹ In Ep. 243, 2 klagt Basilius darüber, daß es für die Nicäner in der Verfolgung durch die Arianer nicht einmal mehr ein Martyrium gebe, da auch die Verfolger den Christennamen für sich beanspruchten. Christen werden von Christen verfolgt (PG 32, 904).

seine Herrscherstellung auch in der Kirche zuerkannt; nachdem er aber die Regierung des Konstantius erlebt hatte, änderte sich seine Haltung; von da an hob er die Kirche über die kaiserliche Macht, und als nach Konstantius' Tod und der kurzen Regierung Julians des Abtrünnigen wieder ein christlicher Kaiser, Jovian, auf den Thron kam, erteilte er ihm väterliche Belehrung darüber, was der wahre Glaube sei, der sich für einen gottesfürchtigen Kaiser ziemte.

Ep. ad Jovianum 1, PG 26, 813 B—816 C. Ein Beispiel dafür, wie er jetzt vom Kaiser reden konnte, findet sich in der «vita Antonii» 81, PG 26, 956 B—957 A: «Der Augustus Konstantin und seine Söhne, die Augusti Konstantius und Konstans, schrieben dem Antonius wie einem Vater und wünschten, einen Antwortbrief von ihm zu erhalten. Er aber legte dem Schreiben keinen besonderen Wert bei und freute sich auch nicht über die Briefe; er blieb derselbe, der er gewesen war, ehe die Kaiser ihm geschrieben hatten. Als ihm die Briefe gebracht wurden, rief er die Mönche zu sich und sagte: Verwundert euch nicht, wenn ein *Kaiser* uns schreibt, er ist ja nur ein Mensch, sondern mehr verwundert euch, daß Gott den Menschen das Gesetz aufgezeichnet und durch seinen Sohn uns verkündigt hat. Er wollte aber die Briefe gar nicht annehmen; er sagte, er wisse nicht, was er darauf antworten solle. Er wurde aber von den Mönchen genötigt: die *Kaiser* seien Christen und möchten Anstoß daran nehmen, geringschätzig behandelt zu werden; da erlaubte er, sie vorzulesen. Und er antwortete ihnen und lobte sie, daß sie Christus verehrten, und riet ihnen, was zu ihrem Heile diene. Auch sollten sie nicht das Gegenwärtige für groß ansehen, sondern lieber an das zukünftige Gericht denken und wissen, daß Christus allein wahrer und ewiger *Kaiser* sei. Und er ermahnte sie, menschenfreundlich zu sein und für das Gerechte und die Armen zu sorgen.» Es ist in diesem Text auch auffällig, wie das Wort «Kaiser» in verschiedener Bedeutung nebeneinandergestellt wird, der Kaiser Christus relativiert den weltlichen Kaiser. Vgl. dazu K. F. Hagel, Kirche und Kaisertum in Lehre und Leben des Athanasius, Leipzig 1933.

In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts wurde der nicänische Glaube wieder zum offiziell anerkannten Bekenntnis; die Kaiser waren zuerst im Westen (seit 363), nach dem Tode des Valens (378) aber auch im Osten wieder Anhänger des orthodoxen Glaubens. Der Weg zur Staatskirche unter dem Primat des Kaisers schien endgültig offen. Aber er war nun nicht mehr ohne weiteres zu begehen. Die Kirche machte nun ihre Selbständigkeit und ihren Vorrang geltend; an den Auseinandersetzungen zwischen Ambrosius von Mailand und Kaiser Theodosius wird es sichtbar, wie nun das Verhältnis zwischen Kirche und Kaisertum verstanden wurde. Eine cäsaropapistische Staatskirche war nur im Gegensatz zur Erkenntnis, die in den Kämpfen zwischen dem nicänischen und dem konstantinopolitanischen Konzil gereift war, zu errichten. Im

Osten hat sie sich schließlich doch errichten lassen. Basilius den Großen aber werden wir mitten in den Spannungen vor der Rückkehr der Kaiser zum orthodoxen Glauben finden.

Wenn die Kirche auch in Glaubensstreitigkeiten zerrissen war, so gab es doch Werte und Größen, die allen Lagern gemeinsam waren, auf die jedermann in gleicher Weise anzusprechen war, die man darum nie bestritt, sondern nur für seine Partei in Anspruch nahm und der entgegengesetzten nach Möglichkeit abstritt. Dieses Gemeinsame bestand einerseits in der Hoffnung auf Heilung und Erlösung aus dem verlorenen Leben dieser Welt, in der Verheißung eines zukünftigen Lebens mit Gott, andererseits in der Hochschätzung der Askese. Es entsprach dem Pessimismus der ausgehenden Antike, daß hier niemand seine Anerkennung weigern konnte.

«Es wäre der Kirche im vierten Jahrhundert schwerlich ge-
glückt, die freie Bahn, die ihr Konstantin eröffnet hatte, mit Erfolg zu beschreiten, hätte sie nicht neben ihren überschwänglichen Verheißungen eine Macht in ihrer Mitte gehabt, vor der sich Alles schließlich, wenn auch widerwillig, beugen mußte, der Griechen und der Barbar, der Polytheist und der Monotheist, der Gebildete und der Ungebildete — die im Mönchtum gipfelnde Askese» (*Harnack, Dogmengeschichte, II^a, p. 9*).

Das Bewußtsein, daß zum christlichen Leben untrennbar die Askese gehöre, war in der Kirche seit langem lebendig gewesen. Mehr und mehr war sie in den Mittelpunkt gerückt und zum all-gemeingültigen Gut geworden. Die asketischen Grundgedanken, die uns im vierten Jahrhundert begegnen, waren zumeist bereits in den vorhergehenden Jahrhunderten ausgebildet worden, also nichts Neues mehr. Am Ende des dritten und am Anfang des vierten Jahrhunderts aber brachte die christliche Askese eine neue Erscheinungsform hervor: das Anachoretentum. Jetzt lebte der Asket nicht mehr innerhalb der Kirche, sondern sonderte sich von der Gesellschaft ab und lebte in der Wüste und der Einsamkeit ein Leben äußerster Enthaltung und strengster Konzentration. Der erste Anachoret, von dem wir wissen, war der heilige Antonius von Theben. Bald folgten ihm jedoch andere in die Wüste nach. Es konnte auch vorkommen, daß sie sich in Gruppen zusammenschlossen. Die Väter der Wüste genossen großes Ansehen, sie wurden von den Leuten aufgesucht und um Rat gebeten. Um etwa 320 setzte eine neue Entwicklung ein. Pachomius begann Mönche in Genossenschaften zusammenzuschließen; damit trat neben das

Anachoretentum das Kloster, das Koinobion. Die Mönche standen unter einem Abt, lebten und arbeiteten gemeinsam und unterwarfen sich derselben Regel.

Das Mönchtum machte rasche Fortschritte und fand schnelle Verbreitung. Um die Mitte des Jahrhunderts bestanden nicht nur in Ägypten, sondern auch in Palästina und Syrien Mönchskolonien. Durch Eustathius von Sebaste wurde es auch nach Kleinasien (nach Armenien, Paphlagonien und in den Pontus) gebracht². Diese Entwicklung wäre nicht möglich gewesen, wenn die Askese nicht so gewaltiges Ansehen genossen hätte. Das Mönchtum stellte die vollkommene Verwirklichung des asketischen Gedankens dar, man konnte ihm darum die Achtung nicht versagen. Man wird darum auch nicht behaupten können, daß Ägypten das ausschließliche Ursprungsland des Mönchtums gewesen sei. Der Anstoß dazu ist wohl von Ägypten ausgegangen, doch gestaltete sich der mönchische Gedanke in jedem Lande selbständig von den herrschenden asketischen Voraussetzungen her³.

So haben wir denn auf der einen Seite den Glaubensstreit und das große Problem, wie die Kirche wieder im rechten Glauben geeint werden könne, wir haben die Spannungen mit dem Kaiser und die Ungewißheit, in welches Verhältnis die Kirche zum Staat treten werde, und wir haben auf der andern Seite die asketisch-mönchische Bewegung und die noch offene Frage, wie sie sich der Kirche einfügen und welche Gestalt sie annehmen werde. Basilius der Große war aber mit allen diesen Fragen zugleich beschäftigt. Es wird bei ihm alles sichtbar, was die Kirche seiner Zeit bewegt und was sich für die Kirche in seiner Zeit entschieden hat. Er gibt ein treues Spiegelbild seines Jahrhunderts. Vielleicht kommt ihm nicht dieselbe menschliche Unmittelbarkeit zu wie seinem Freunde Gregor von Nazianz, dafür ist er umfassender und klarer. Er ist eine Persönlichkeit von ungewöhnlicher Vielfalt und Breite. Allein schon darum verdient er den Beinamen «der Große». Er war selbst Asket und Mönch, gleichzeitig aber Bischof und Kirchenpolitiker; er war Theologe und stand auf der Höhe der damaligen griechischen Bildung, gleichzeitig war er ein gefeierter Prediger, ein großer Organisator und der Schöpfer sozialer Institutionen.

² Sozomenus 3, 14, 31.

³ Einen besonders eigentümlichen, außerordentlich rigorosen Charakter hat das mesopotamische Mönchtum gehabt. A. Vööbus (Church history, dec. 1951) ist der Meinung, daß überhaupt kein Zusammenhang zwischen dem mesopotamischen und dem ägyptischen Mönchtum bestehe, daß das mesopotamische vielmehr selbständig unter manichäischem Einfluß entstanden sei,

In der vorliegenden Arbeit wird versucht, die verschiedenen Bereiche seines Wirkens zu durchgehen und darzustellen, dabei aber darauf zu achten, von welchem Grundgedanken sie belebt und zusammengehalten sind. Es soll dadurch sichtbar werden, in welcher Weise Basilius dem beginnenden konstantinischen Zeitalter gegenübersteht. Es empfiehlt sich, bei der Darstellung sich an den Lebensgang des Basilius zu halten und die einzelnen Fragen, die ihn beschäftigt haben, in der Reihenfolge zu behandeln, in der sie sich ihm gestellt haben. Eine Biographie ist damit nicht beabsichtigt, sein Lebensgang soll uns nur den Zusammenhang der verschiedenen Bereiche angeben. Es muß darum zuerst davon die Rede sein, wie Basilius die griechische Bildung beurteilt hat; dann muß von seinem Verständnis der Askese und des Mönchtums gesprochen werden; darauf muß die Darstellung seines Kirchenbegriffs und seiner Versuche, die Kirche zu einigen, folgen, und schließlich muß gezeigt werden, wie er sich als Bischof gegenüber dem Staate und den sozialen Problemen seiner Zeit verhalten hat.

Basilius legt in keiner seiner Schriften seine Gedanken in systematischer Ordnung dar. Auch seine dogmatischen Abhandlungen sind Gelegenheitschriften. Es ist darum sicher richtiger, nicht mit einer systematischen Fragestellung an ihn heranzutreten. Es gibt verschiedene Untersuchungen, die die Gedanken des Basilius systematisch darzustellen versuchen. Man hat etwa seine «Lehre von der Gnade» dargestellt (*Scholl*) oder seine Erziehungslehre geschrieben (*K. Weiß*) oder seine sozialen Anschauungen in einen systematischen Zusammenhang gebracht (*Giet*). So hilfreich und aufklärend diese Untersuchungen sind, sie sind doch unangemessen. Zum mindesten ist das Ordnungsprinzip, nach dem die bei Basilius zerstreuten Äußerungen vereinigt werden, eingetragen. Die Tatsache, daß seine Äußerungen zu den verschiedenen Themen in den Schriften zerstreut sind, ist kein Zufall. Sie weist darauf hin, daß er zu den verschiedenen Fragen Stellung genommen hat, sobald sie ihm begegneten, und daß er nicht nach einem System gehandelt hat; es gilt darum aufzusuchen, wo das Gewicht seines Denkens und Wollens gelegen hat. Am ehesten noch ist es angemessen, seinen Schriften eine zusammenhängende asketische Lehre zu entnehmen, wie es *P. Humbertclaude* getan hat.

Basilius steht auch darin ganz in seiner Zeit, daß sein Verständnis des christlichen Glaubens von der Askese her bestimmt ist. Loslösung von der Welt, Abtötung des Fleisches, Hinwendung zur Liebe zu Gott und dann auch zu den Menschen, das vollendet das christliche Leben und führt den Menschen seinem Ziele, der Vergottung, zu. Die Vermutung liegt darum nahe, daß die Askese, und zwar die Askese in ihrer mönchischen Form, bei ihm überhaupt den Mittelpunkt bildet und daß man ihn von daher verstehen muß. Es ist oft festgestellt worden, daß Basilius von großer Bedeutung

für die Geschichte der mönchischen Askese gewesen ist; davon zeugen seine Regeln. Hier aber stellen wir die Frage, welche Bedeutung die mönchische Askese in der Gesamtheit seiner Persönlichkeit und seines Wirkens eingenommen hat.

Über die Basiliusliteratur orientiert das ausführliche Literaturverzeichnis am Schluß. Eine eingehende Behandlung des Schrifttums des Basilius findet sich in *Giet*, *Les idées et l'action sociales de S. B.*, p. 10 ff., und in Humbert-*claude*, *La doctrine ascétique de S. B. de C.*, Einl.

1. KAPITEL

Die griechische Bildung.

Basilius stammte aus einer angesehenen und reichen kappadozischen Familie. Sie lebte in einer strengen christlichen Überlieferung. Schon zur Zeit der Christenverfolgungen hatte sie dem Christentum angehört. Der Großvater des Basilius und seine Großmutter, Makrina die Ältere, hatten sich in der Verfolgung des Maximinus Daza sieben Jahre lang in die pontischen Wälder zurückziehen müssen und konnten erst 313 wieder in ihre Heimat zurückkehren. Der Onkel des Basilius, Gregor, war Bischof einer Stadt in Kappadozien. Sein Vater war Advokat und Lehrer der Rhetorik, aber auch er war ein frommer Christ¹. Vor allem seine Mutter Emmelia aber war eine fromme und strenge Frau und übte auf ihre Kinder einen starken Einfluß aus. Es zeugt von dem christlichen Geiste, der die Familie beherrscht hat, daß drei von den vier Söhnen der Emmelia, Basilius, Gregor v. Nyssa und Peter v. Sebaste, Bischöfe wurden und daß sich ihre älteste Tochter, Makrina die Jüngere, einem asketischen Leben weihte.

Basilius' Eltern lebten in Neocaesarea im Pontus. In dieser Stadt aber hatte im dritten Jahrhundert Gregorius Thaumaturgos als Bischof gewirkt (gest. etwa 270); wir wissen, daß er in der Familie des Basilius als geistliche Autorität gegolten hat und daß sie sich an den Glauben gehalten hat, den er bekannt und verbreitet hatte. Gregorius war ein Schüler des Origenes. Er hatte fünf Jahre in dessen nächster Umgebung zugebracht. Dann war er Bischof in seiner Heimatstadt Neocaesarea geworden. Er wurde der Begründer der kappadozischen Kirche. Nach der Überlieferung soll er, als er nach Neocaesarea kam, nur siebzehn Christen vorgefunden haben, aber als er starb, nicht mehr als ebenso viele Heiden hinterlassen haben². Basilius legte sein Leben lang immer großen Wert darauf, daß sein Glaube mit dem des Gregorius übereinstimme, und wo es ihm schwerfiel, sich seine Sätze zu eigen zu machen, suchte er ihn doch um jeden Preis zu verteidigen und zu entschuldigen.

Und wohin sollen wir Gregor den Großen stellen mit seinen Worten? etwa nicht neben die Apostel und Propheten? Er war ein Mann, der im selben Geiste

¹ Gregorius Naz. Or. XLIII, 12; 36, 509.

² De spir. s. 72; 32, 205 B.

wandelte wie sie, allezeit auf ihren Spuren ging und sein ganzes Leben lang den Wandel gemäß dem Evangelium aufrichtete» (Basilius, de spir. sancto 74; 32, 205). Vgl. auch Ep. 28; 32, 304 ss.; Ep. 204, 2; 32, 745; Ep. 223, 3; 32, 825 C. «Daß Gregor das nicht lehrhaft, sondern nur polemisch in der Auseinandersetzung mit Ailianos gesagt hat, konnten die natürlich nicht merken, die sich selbst im Scharfsinn ihres Geistes selig preisen» (Ep. 210, 5; 32, 776 A).

Basilius empfing seine erste Erziehung durch seinen Vater. Dieser aber verband als Lehrer der Rhetorik in seiner Person christlichen Glauben und weltliche Bildung. Demgemäß erzog er auch seinen Sohn. Gregor von Nazianz berichtet uns: «Basilius erhielt eine ausgedehnte allgemeine Bildung und wurde gleichzeitig zur Gottesfurcht erzogen, um es mit einem Wort zu sagen, er wurde durch den grundlegenden Unterricht zur Vollkommenheit im zukünftigen Leben geführt. Die aber, die nur in der Lebensweisheit oder nur in der Lehre unterrichtet werden und denen dann die eine oder die andere Seite fehlt, unterscheiden sich meiner Meinung nach nicht von den Einäugigen³.» Auch als Basilius heranwuchs, sorgte sein Vater dafür, daß er nicht «einäugig» werde. Er ließ ihm eine gute philosophische Ausbildung zuteil werden. Die Bildung war damals die Voraussetzung, um ins öffentliche Leben treten zu können; es war schwer denkbar, daß ein «Ungebildeter» ein Amt ausübe. Die Bildung bestand denn auch vornehmlich in der Kunst, recht zu leben und recht zu reden (*ars bene vivendi et bene dicendi*).

Zuerst studierte Basilius in Caesarea (in Kappadozien), dann hielt er sich kurze Zeit in Konstantinopel auf und schließlich begab er sich nach Athen. In Konstantinopel traf er vielleicht mit Libanios zusammen, in Athen hörte er sicher die berühmten Rhetoren Himerios und Prohairesios⁴. In Athen fand er Gregor von Nazianz. Sie verbrachten die ganze Studienzeit in Athen gemeinsam und bildeten ein unzertrennliches Paar. Gregor von Nazianz beschreibt in seiner Rede über Basilius diese Jahre mit besonderer Liebe und Ausführlichkeit und spricht lange von den Anfängen ihrer Freundschaft. Für ihn verbanden sich mit diesen Jahren die glücklichsten Erinnerungen seines Lebens, und er konnte nie den Namen Athen nennen, ohne jene Zeit begeistert zu preisen⁵.

Basilius war ein glänzender Schüler Athens und erwarb sich die höchste Achtung der Lehrer und Mitstudenten, 355 kehrte er in seine Heimat zurück, «ein mit Bildung schwer geladenes Schiff»,

³ Gregor. Naz. Or. XLIII, 12; 36, 509 B.

⁴ Sozomenus, H. E. VI, 16; cf. Bas. ep. 274; 32, 1009 BC.

⁵ Vgl. z. B. carmen 64; 38, 74.

wie Gregor von Nazianz sagt ⁶. Es folgte eine kurze Zeit öffentlichen Lebens und Wirkens. Basilius übte die rhetorischen Kenntnisse, die er erworben hatte, nun auch aus und begann, in der Öffentlichkeit eine Rolle zu spielen. «Er machte Konzessionen an die Welt und ihr Theater ⁸.» Von allen Seiten wurde er umworben. Seine Heimatstadt Neocaesarea schickte eigens eine Gesandtschaft zu ihm und ließ ihn bitten, Lehrer ihrer Jugend zu werden ⁷, auch Caesarea suchte ihn in seinen Mauern festzuhalten ⁸.

Aber diese Zeit konnte nur ein Zwischenspiel sein. Im Grunde widersprach ein Leben des Erfolgs und des Glanzes der ersten Überlieferung, in der Basilius aufgewachsen war. Sein Vater war inzwischen gestorben, seine Mutter und seine Schwester Makrina hatten sich auf ein Landgut am Ufer der Iris in der Nähe von Neocaesarea zurückgezogen und lebten dort in der Einsamkeit und in asketischer Enthaltung. Es ist bezeichnend, daß es ein Glied seiner Familie, seine Schwester Makrina nämlich, gewesen ist, die ihn zur Besinnung gerufen hat. Gregor von Nyssa erzählt uns: «Basilius war von Wissensdünkel aufgebläht, verachtete alle Autoritäten und dünkte sich in seinem Hochmut selbst über erlauchte Machthaber erhaben, sie aber gewann auch ihn bald für das Ziel der Lebensweisheit (πρὸς τὸν τῆς φιλοσοφίας σκοπόν), er verzichtete auf weltliche Ehre, verachtete den Ruhm der Redekunst und wandte sich dem tätigen, handwerklichen Leben zu. Er gab seinen Besitz völlig auf und machte sich von den Hindernissen für das Leben in der Tugend frei (ὁ εἰς ἀρετὴν βίος) ⁹. Die Möglichkeit, Rhetor zu werden, war für ihn im Grunde keine Möglichkeit, es war nur ein kurzer Irrweg. Wenn Gregor von Nazianz auf das Leben des Basilius zurückblickt, kommt es ihm vor, als habe er niemals etwas anderes gewollt als das asketische Christentum, als habe er in der Bildung nie etwas anderes gesucht als die Lösung von der Welt ¹⁰.

Hatte er nicht in Athen ein strenges Leben geführt und bewußt christlich gelebt? War er nicht in Athen, nachdem er mit hohen Erwartungen angekommen war, bald tief enttäuscht gewesen? Ja hatte er nicht in seiner Enttäuschung Athen eine «eitle Glückseligkeit» nennen können ¹¹? Ein solches Wort wäre Gregor von Nazianz

⁶ Or. XLIII, 24.

⁷ Ep. 210, 2; 32, 769 B.

⁸ Or. XLIII, 25.

⁹ Greg. Nyss. Vita Macrinae 46, 965.

¹⁰ Gregor Naz. Or. XLIII, 13.

¹¹ Or. XLIII, 18.

niemals auch nur von ferne in den Sinn gekommen. Und hatte nicht die Frage, die ihre Freundschaft bewegte, darin bestanden, wie sie gemeinsam ihr Leben gestalten würden, wie sie gemeinsam in der Einsamkeit leben wollten? Es waren darum alle Voraussetzungen da, die die Aufgabe der Makrina erleichtern konnten. Es kann keine große Mühe gekostet haben, bis in Basilius das asketische Christentum über den Rhetorenberuf den Sieg davontrug.

Basilius gab die öffentliche Laufbahn auf. Nun galt es, den gefaßten Entschluß in die Wirklichkeit umzusetzen. Er brach darum zu einer großen Reise nach Ägypten, Palästina und Syrien auf; er wollte das Leben der Mönche in diesen Ländern kennenlernen und die berühmten Mönche besuchen; er wollte für seine eigene Zukunft Erfahrungen sammeln¹². Nach seiner Rückkehr ließ er sich mit einigen Freunden an der Iris in der Nähe seiner Mutter und Schwester in klösterlicher Gemeinschaft nieder.

Dieser Entschluß hat Basilius' ganzes Leben bestimmt. Er bedeutet für ihn die endgültige Konzentration auf ein christliches Leben, die energische Sammlung und Gestaltung seines Lebens unter ein Ziel. Der Entscheid, den er faßte, lag nicht zwischen heidnischem und christlichem Leben. «Christlich» hatte er von jeher sein wollen und wollte es auch dann noch, als er als Rhetor glänzte. Der Entscheid lag vielmehr zwischen einem entschlossenen und unbedingten christlichen Leben und einem Leben, das in der Gefahr stand, sich in der Welt zu verlieren und der Zersetzung zum Opfer zu fallen. In der Ausübung griechischer Bildung bot sich ihm keine Möglichkeit, ein einziges Ziel festzuhalten, er aber verlangte nach Vollkommenheit und erkannte die Gefahr, die von daher drohte. Man wird in Erinnerung behalten müssen, daß dieser persönliche Entschluß am Beginn seines Lebens steht. Er zeigt, wie bedeutsam das asketische Moment bei Basilius gewesen ist.

Wenn er später selbst auf seine Jugend zurückblickte, konnte er sie nur als einen großen Leerlauf beurteilen. «Ich verwandte viel Zeit auf nichtige Dinge, verlor fast meine ganze Jugend mit eitler Mühe, denn ich mühte mich, mir das Wissen jener Weisheit anzueignen, die von Gott zur Torheit gemacht wurde» (Ep. 223, 2; 32, 824 A). Diese Worte sind sehr viele Jahre später geschrieben, als er bereits auf dem Höhepunkt seines Lebens stand; der Entschluß seiner Jugend führte aber mit einer gewissen Notwendigkeit zu diesem ablehnenden Urteil.

¹² Ep. 223, 2; 32, 824.

Gregor von Nazianz, der Mitstudent des Basilius, hat nie so urteilen können. Er hat die griechische Bildung immer verehrt und geachtet. Das zeigt sich an seiner Entrüstung über das Gesetz Julians des Abtrünnigen, das den Christen die Lehrtätigkeit untersagte (vgl. die Reden gegen Julian). Dies Gesetz traf sein lebendiges Interesse, und er kann sich nicht genug tun, dessen Widersinnigkeit nachzuweisen. Man redet oft vom «Dreigestirn am kappadozischen Himmel» und ist leicht geneigt, die drei Kappadozier zu einer Einheit zusammenzuziehen und den einen sprechen zu lassen, wo der andere schweigt. Die drei sind zwar untereinander befreundet oder verwandt und stehen sich in manchem nahe, das darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie in vielen Dingen sehr verschieden voneinander sind.

Mit der Abwendung vom öffentlichen rhetorischen Wirken verband sich bei Basilius die Abwendung vom Vertrauen in die Erkenntnis überhaupt. Es ist bezeichnend, daß er an der Stelle, wo er über den Irrweg seiner Jugend redet, der Weisheit der Welt nicht etwa eine neue, wahre Lehre gegenüberstellt, sondern das Wissen darum, was für das Heil notwendig zu tun sei. Wohl spricht er vom «wunderbaren Licht der Wahrheit des Evangeliums», das er erblickt habe, aber er bestimmt diese Wahrheit sofort als die Erkenntnis bestimmter Handlungen, die er damals zu vollziehen gehabt habe (Ep. 223, 2). Christliche Erkenntnis ist ihm in erster Linie die Erkenntnis dessen, worauf es im Leben ankommt; wahre christliche Erkenntnis sucht nichts anderes als die Heilung des zerfahrenen Lebens. An manchen Stellen tritt seine Skepsis gegenüber reiner, von diesem Ziel losgelöster Erkenntnis zutage, vgl. Adv. Eunom. I, 1; 29, 497 B; de sp. sancto 1; 32, 68 s.; 23; 32, 109; Hom. in Mam. Mart. 4; 31, 597 A und viele andere. Diese Skepsis ist nicht nur ihm eigen, sie beherrschte weite Teile der damaligen Welt; es ließen sich leicht entsprechende Sätze aus andern Schriftstellern anführen¹³.

Nachdem das nun alles gesagt ist, haben wir die andere Seite auch zu sehen und uns der Frage zuzuwenden, welche Bedeutung die klassische griechische Bildung bei Basilius trotzdem noch hat. Denn wieviel bedeutete sie ihm doch trotz dem Entschluß, ganz andere Wege zu gehen, als sie wies! Es ist nicht erstaunlich, ja fast selbstverständlich, daß sie auf Form und Inhalt seines Redens und Schreibens einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt hat; oft begegnet man in seinen Schriften Wendungen und Sätzen aus griechischen Autoren¹⁴. Er konnte nicht einfach vergessen, was er

¹³ Vgl. z. B. Cyrill von Jerusalem, Kat. XI, 12 s.; 33, 705.

¹⁴ Die zahlreichen Monographien, die den Einfluß griechischer Autoren auf Basilius zum Gegenstand haben, sind im Literaturverzeichnis am Schluß aufgeführt.

gelernt hatte; konnte nicht rückgängig machen, daß er mehrere Jahre in Athen verbracht hatte. Er schrieb zwar einmal, daß der Mensch sein Herz dann zur Vollkommenheit vorbereite, wenn er «alle jene Lehren vergesse, welche es vorher in schlechter Gewohnheit erfüllt hätten» (Ep. 2, 2; 32, 225 B). Aber das war nicht sein letztes Wort darüber. Denn das war keine befriedigende Auskunft. Er nahm das Problem wieder auf und suchte zu bestimmen, welcher Ort der griechischen heidnischen Bildung zukomme.

Am ausführlichsten geht er in seiner Rede an die Jugend: «Was nützen die Schriften der Griechen?» darauf ein¹⁵. Es ist vielleicht die bekannteste Schrift des Basilius. Vor allem in der Zeit der Renaissance wurde sie sehr geschätzt; immer wieder ist sie zitiert, gedruckt und übersetzt worden, und man kann vermuten, daß sie mit zum Anlaß geworden ist, daß Erasmus Basilius im Urtext ediert hat. Man hat sie zum Zeugen für die Möglichkeit einer christlich klassischen Bildung angerufen und Basilius für seine Offenheit gepriesen. Und das geschieht auch heute noch gelegentlich. Es fragt sich aber, ob das richtig ist. Für die einseitige Beurteilung der Renaissance ist es bezeichnend, daß Erasmus in seiner Ausgabe die asketischen Schriften wegließ. Damit deutlich werde, wie sich Basilius das Verhältnis tatsächlich gedacht hat, sei der Gedankengang der Rede hier kurz zusammengefaßt.

Schon der Titel enthält eine ganz begrenzte Frage an die griechische Literatur; sie lautet zurückhaltend und vorsichtig: welcher Nutzen läßt sich aus ihr ziehen? Er fragt nicht in erster Linie nach ihrem innern Wahrheitsgehalt, sondern allein nach dem Nutzen, den sie dem christlichen Leben zu bieten imstande ist.

Basilius wendet sich an junge Leute, die über ihr Leben entscheiden müssen. Er will ihnen raten. Er will ihnen mitteilen, was er selbst als das Beste erkannt hat. Seine Erfahrung und sein Alter befähigen ihn, ihnen «den sichersten Weg» zu zeigen. Ganz entsprechend dem Titel besteht seine Absicht also nicht etwa darin, den Sinn der griechischen Literatur und ihre Beziehung zum christlichen Glauben aufzuzeigen. Er will einfach praktische Ratschläge geben, wie man sich ihrer ohne Gefahr und sogar mit Nutzen bedienen könne. Er kündigt demgemäß an, etwas Nützlich-liches (λυσίτελές) zu sagen zu haben.

Er warnt zunächst die Jünglinge davor, sich der griechischen Bildung urteilslos hinzugeben und so das Steuer ihres Lebens aus

¹⁵ PG 31, 564 ss.

der Hand fahren zu lassen. Es komme vielmehr darauf an, einen Maßstab zu finden, nachdem sich Nützlich und Schädlich an ihr unterscheiden läßt.

Basilius stellt diesen Maßstab mit wenigen Sätzen auf: «Wir, ihr Jünglinge, halten dieses menschliche Leben für wertlos, wir sehen darin überhaupt kein Gut und denken auch nicht, daß uns irgend etwas in dieser Welt zur Vollendung führen kann.» Diesem negativen Satz stellt er folgenden positiven gegenüber: «Nein, unsere Hoffnung reicht weiter, wir tun alles um des andern Lebens willen, alles was dahin führt, das, sagen wir, müssen wir lieben und aus allen Kräften verfolgen; was aber nichts damit zu tun hat, das verachten wir als völlig wertlos.»

Zum künftigen Leben ist der eigentliche Weg die Heilige Schrift. Warum sind dann aber die griechischen Schriften nicht ganz und gar nutzlos? Auf alle Fälle kann es sich nur um eine relative Nützlichkeit handeln. Um die Tiefe der Heiligen Schrift zu verstehen, müssen wir unsern Geist üben. Die geeignete Übung aber ist die Beschäftigung mit Schriften, die inhaltlich nicht gänzlich von der Heiligen Schrift abliegen. Wir üben uns an ihnen vorläufig, wie an Spiegeln, bevor wir zur eigentlichen Wahrheit vorstoßen. Exerzierende Soldaten scheinen sinnlose Bewegungen zu vollführen, sie sind ihnen aber im Kampfe nachher von Nutzen. Ein Tuch, das gefärbt werden soll, erhält zuerst einige Vorfärbungen, bevor die eigentliche Farbe aufgetragen wird. Auch wir müssen uns dafür vorbereiten, die Wahrheit aufzunehmen. Nur dann können wir dazu übergehen, die Sonne unmittelbar anzusehen, statt ihr Licht nur im Wasserspiegel zu betrachten. Am besten benützen wir Schriften, die der Bibel in irgendeiner Weise verwandt sind, wir können allerdings auch Schriften lesen, die ihr widersprechen. Wir lernen dann aus dem gegensätzlichen Vergleich, die bessere Wahrheit zu befestigen.

In diesen Sätzen geht Basilius in der Anerkennung der griechischen Literatur am weitesten: sie erscheint hier als die rechtmäßige Vorstufe der göttlichen Wahrheit. Doch er ist sogleich wieder darum besorgt, seine Aussagen einzuschränken. Er fährt fort: «Wie sollen wir die beiden Bildungen (παιδείσεις) miteinander vergleichen? Welches Bild wollen wir benützen? Des Baumes eigentliche Bestimmung ist es, eine Fülle von Früchten zu tragen. Doch geben ihm auch die Blätter, die an seinen Zweigen schwanken, einen gewissen Schmuck. So soll auch in erster Linie die Wahrheit die Frucht der Seele sein, das äußere Gewand der Weisheit steht

ihr aber deswegen doch nicht schlecht an, genau so wie auch die Blätter die Früchte beschatten und ihnen ein angenehmes Aussehen geben.» Um diese Bedeutung des Wissens zu bekräftigen, weist er auf Moses hin (Acta 7, 22 und Dan. 1, 4).

Was ist nun bisher das Ergebnis seiner Betrachtung? Er hat nachgewiesen, daß die griechische Wissenschaft nicht völlig nutzlos ist, daß sie aber an der Heiligen Schrift oder genauer an einem von Basilius nach seinem Verständnis daraus gewonnenen Maßstab gemessen werden müsse. Das bedeutet aber soviel wie dies: die griechische Literatur wird nicht als das benützt, was sie selber sein will, sondern umgedeutet. Was sie als Wahrheit verkündet, wird zu Weisheit umgewandelt, die nur Schmuck für die christliche Wahrheit ist. Sie allein zählt. Es wird also geraten, in festem Willen Gott unbedingt zu dienen, die griechischen Schriften zu überschauen, auszuwählen und sich dienstbar zu machen.

Nach diesem ersten Ergebnis bleibt Basilius die Aufgabe, zu zeigen, *wie* die griechische Weisheit ein Schmuck für die Wahrheit und eine Hilfe für das Leben, das an der künftigen Seligkeit ausgerichtet ist, werden könne. Er macht nun eine neue Feststellung: wir müssen unser Ziel durch Tugend erreichen, darum sollen wir besonders darauf achten, was die Dichter und Geschichtsschreiber von der Tugend sagen. Die Dichtung des Homer ist ein einziger Lobpreis der Tugend; auch Heiden haben das schon festgestellt; und wir sollen sie darum auch auf die Tugend hin lesen. Sofort aber bemerkt er wieder: nicht alles, was die Heiden als Tugend ausgeben, gilt auch uns als Tugend; schlechte Speisen sollen wir ausspeien, wir dürfen uns nicht unsere Seele überschwemmen lassen.

Wenn nun aber Basilius so großen Wert auf die Tugend legt, so stellt sich die Frage, wie läßt sich die rechte Tugend bestimmen? Er antwortet mit folgender Erwägung: jedes Handwerk hat sein Ziel, jede Kunst hat ihr Ziel, der Schiffsmann gibt sich nicht den Winden preis, sondern steuert zum Hafen, der Schütze zielt auf die Scheibe. Aber auch das Leben des Christen hat ein Ziel, und welch ein Ziel! «Was sollen wir also tun? Was anders als allein um die Seele Sorge tragen und auf nichts sonst Rücksicht nehmen?»

Tugend ist also das, was dem Heile der Seele dient. Basilius erklärt, was im einzelnen er darunter versteht: daß man nämlich Lust, Körper, Reichtum, Ruhm und Schmeichelei verachte. Er führt einige Beispiele aus der griechischen Literatur an, und es ist bezeichnend, daß er dabei vor allem auf die Gestalt des Diogenes verfällt. Er schließt seinen Vortrag mit einem Hinweis auf den

Weisen Bias. Er habe einmal gesagt, die Tugend sei eine Wegzehrung für das Alter. Basilius dagegen ist mit diesem Wort nicht einverstanden; «man mag so alt werden wie Methusalem, dieser Satz ist doch lächerlich, denn für ein ganz anderes Ziel ist die Tugend die Wegzehrung». «Jenes (künftige) Leben zu erwerben ermahne ich euch. Bereitet euch dafür die Wegzehrung, kehrt, wie das Sprichwort sagt, dafür jeden Stein um, wo nur irgendein Nutzen für euch herausspringt.» Wir wollen unsere Zeit nicht verlieren, ich habe euch, wie ich versprochen, gesagt, was ich für das Beste halte, nehmt es auf wie Worte eines Arztes, der euch in eurer Krankheit rät.

Es ist also durchaus deutlich, welches die Absicht dieser Schrift ist: sie will zu einem asketischen Leben raten, das auf die zukünftige Seligkeit ausgerichtet ist; der Weg zu diesem Ziel ist die Tugend, die Tugend aber besteht in der Sorge um die Seele und in der Loslösung von der Welt¹⁶. Die griechische Literatur wird insoweit als nützlich angesehen, als sie von derselben Sache redet oder sich in dieser Richtung deuten läßt; außerdem wird ihr noch eine gewisse Funktion darin zugestanden, daß sie die Geisteskräfte entfalte und daß die polemische Auseinandersetzung mit ihr dazu helfe, den eigenen Glauben zu befestigen.

Die Gegenüberstellung, die Basilius vornimmt, ist nur unter einer Voraussetzung möglich, nämlich nur dann, wenn sowohl christliches Leben als auch griechische Bildung als παιδείσις verstanden wird. In diesem Begriff aber treffen für Basilius Christentum und Philosophie zusammen, sie wollen beide dasselbe: die Selbsterziehung, nur wollen sie sie auf ganz verschiedene Weise. Aber auch wo es das Griechentum ganz anders meint, ist es dem christlichen Glauben in dieser seiner Absicht doch von Nutzen; wo es aber auch diese Absicht nicht hat, da kommt sein Inhalt für den Christen nicht mehr in Frage.

Basilius hat also das christliche asketische Leben in bestimmter Weise gedeutet, er hat einen griechischen Gedanken darein eingetragen. Für ihn ist es die παιδείσις auf das ewige Leben hin, es ist also auf ein Ziel (σκοπός) ausgerichtet und empfängt von dort her seine Gestalt. Das Mittel aber, das dahin führt, ist die Tugend (ἀρετή). Das ist ein Verständnis des asketischen Lebens, das griechischem Denken entspricht¹⁷. Das Griechische an Basilius liegt also

¹⁶ Vgl. dazu auch Hom. in illud attende tibi ipsi 3; 31, 204.

¹⁷ Vgl. dazu auch den Vergleich zwischen Christentum und «den andern Künsten», de iudic. Dei 1; 31, 653.

nicht darin, daß er sich an der griechischen Kultur begeistern würde, sie hat er abgelehnt, sondern es liegt darin, daß er das Christentum als Erziehung und Bildung verstanden hat.

Es seien hier noch einige Bemerkungen zur Rede des Basilius angefügt. Der Versuch, die homerische Dichtung moralisch zu deuten, findet sich nicht allein bei Basilius. Er selbst sagt, daß er hierin einem heidnischen Lehrer folge. Vermutlich meint er damit einen seiner athenischen Lehrer, etwa Himerios oder Prohairesios. Früher findet sich ein ähnliches Vorgehen bei Antisthenes; in seiner Deutung wurde Homer zum kynischen Heros (vgl. Überweg, *Gesch. d. Philosophie* I, p. 166). — Es ist eine Streitfrage, wie die Rede zu datieren sei. *O. Ring* (Drei Homilien aus der Frühzeit) ist der Meinung, daß sie unter die ersten Werke des Basilius zu rechnen sei. Basilius nennt sich aber ausdrücklich alt und erfahren. Es ist zwar richtig, daß er nie alt genug war, um sich so zu nennen, aber es ist doch unwahrscheinlich, daß er es in einem ausgesprochenen Frühwerk getan habe. Aber wie dem auch sei, die Meinung, die er in dieser Rede vorträgt, ist nicht nur einer Periode seines Lebens eigen; das beweisen uns auch andere Stellen, z. B. *Hom. in princ. prov.* 6; 31, 397; *Reg. fus. tract. XV*, 3; 31, 953. Ring hat die Ansicht vertreten, daß sich im literarischen Schaffen des Basilius zwei Perioden unterscheiden lassen, eine erste, in der er die Auseinandersetzung und Verbindung mit dem griechischen Denken suche, eine zweite, in der er damit beschäftigt sei, das gesunde Glaubensleben zu entfalten, und jede Auseinandersetzung vermeide. Daran ist soviel richtig, daß die Bedeutung griechischer Bildung und griechischen Stils bei Basilius mehr und mehr zurücktritt und daß das Asketische und Kirchliche an Bedeutung zunimmt; auch in seinem Denken wird er an einzelnen Punkten konsequenter und tiefer, aber zwei Perioden lassen sich doch nicht unterscheiden. Seine Ansicht über die griechische Bildung bleibt grundsätzlich die gleiche, nur wird er immer zurückhaltender. Das mag auch damit zusammenhängen, daß sich in der Zwischenzeit seine äußere Stellung geändert hat und er damit vor neuen Aufgaben steht.

In einzelnen Schriften allerdings kommt eine weitere Auffassung zum Ausdruck, da scheint Basilius sich selbst nicht an seine Auffassung zu halten und den strengen asketischen Maßstab vergessen zu haben. Das ist vor allem in einzelnen Briefen der Fall. In *Ep. 3* z. B. preist er die Bildung eines gewissen Candidianus, schmeichelt ihm auf elegante Weise und bringt am Schluß die Bitte um seine Hilfe an. Und auch in andern Briefen macht er von allen stilistischen Möglichkeiten, auch spielerischer Art, Gebrauch; vgl. *Ep. 63, 64, 72, 74, 124 u. a.*

Ein besonderes Problem bildet der Briefwechsel mit Libanius, dem Lehrer Kaiser Julians des Abtrünnigen. Er besteht aus den Briefen 335—359; 32, 1077 bis 1100 und enthält einen literarischen oder genauer stilistischen Zweikampf zwischen dem Kirchenvater und dem heidnischen Rhetor. Libanius anerkennt zu wiederholten Malen die Überlegenheit des Basilius an. Es ist bis heute umstritten, ob diese Briefe echt sind. Die handschriftliche Bezeugung ist verhältnismäßig spät, und ihr Stil unterscheidet sich von den übrigen Briefen. Es ließe

sich denken, daß ein Fälscher die Überlegenheit christlicher Beredsamkeit über heidnische nachweisen wollte (vgl. *Laube*, de litterarum Libanii et Basillii commercio). Es ist auch zu bedenken, daß sich Basilius vor allem in seiner späteren Zeit gescheut haben würde, sich durch Briefe an einen Heiden zu kompromittieren. Die oben angeführten Briefe und die Tatsache, daß Basilius vielleicht auch an den Heiden Himerios geschrieben hat (ep. 274), schließen allerdings die Möglichkeit nicht ganz aus. Sie wären dann alle in dieselbe Reihe zu stellen.

Es zeigt sich an diesen Briefen, daß Basilius nicht darauf verzichtet hat, Menschen, vor allem Heiden, auf Grund ihrer Bildung und auf Grund seiner eigenen Bildung anzureden. Als ungebildeter Barbar wollte er vor niemandem erscheinen, und die Tatsache, daß er junge Leute zu heidnischen Lehrern gesandt hat (Ep. 274, Briefwechsel mit Libanius), beweist, daß er auch andern Christen dieselbe Bildung gewünscht hat, die er selber besaß. Auch in seinen Predigten wird das Interesse sichtbar, die Gebildeten und wohl auch das Bewußtsein der eigenen Bildung nicht zu verletzen¹⁸.

Besonders deutlich wird das in den neun Reden über das «Sechstageswerk» (29, 4—208). Es ist schon nicht zufällig, daß er ausgerechnet über die Schöpfung so ausführlich gehandelt hat. Er wahrt damit ein philosophisches Schulinteresse. Er hatte nämlich gelernt, die Philosophie in drei Disziplinen einzuteilen: in Physik, Ethik und Logik¹⁹. Die Physik enthielt aber auch die Lehre von Gott; von daher war denn die «Schöpfung» der geeignete und geeignete Ort, vom christlichen Gott zu reden. Und welch reiches Wissen ist in diesen neun Reden verarbeitet! Kein gebildeter Mensch konnte diesem Werk seine Bewunderung versagen. Die hohe Schätzung, die es damals erfuhr — Gregor von Nyssa z. B. konnte nicht Lobesworte genug dafür finden²⁰ —, zeigt, daß Basilius das gegeben hatte, was die damalige gebildete Welt erwartete.

Aber in dieser Offenheit darf man nicht den Mittelpunkt seines Denkens suchen. Es ist nicht seine Absicht, Griechentum und Christentum zu einem zu verbinden. Die vielen Abhandlungen, die das griechische Gedankengut bei Basilius nachweisen, lassen leicht den Eindruck entstehen, er habe bewußt die Harmonisierung der beiden Gedankenwelten gesucht. So verhält es sich aber nicht. Er *will* einzig Christ sein und sucht von daher das griechische Denken anzugliedern. Die Lösung, die *er* gefunden und vertreten hat, ist

¹⁸ Vgl. auch dazu die Untersuchung von *O. Ring*, Drei Homilien aus der Frühzeit des Basilius.

¹⁹ Vgl. Clem. Alex., Strom. VI, 1, 3.

²⁰ Greg. Nyss. de hom. officio, 44, 125 C.

«die Rede an die Jugend». Er hat aufrichtig gemeint, auf diese Weise vor verfälschenden Einflüssen bewahrt zu bleiben und die Grundlage gefunden zu haben, auf der der christliche Glaube rein erhalten bleiben könne.

2. KAPITEL

Askese, Mönchtum und Kirche.

Basilius verzichtet auf die Laufbahn als Rhetor, er wird Asket und Mönch. Damit war ihm mit aller Dringlichkeit die Frage gestellt, welche Gestalt Askese und Mönchtum annehmen sollten. In diesem Kapitel soll darum der Gedankenzusammenhang, in welchem das Mönchtum bei Basilius steht, kurz dargestellt und die Gestalt, die er ihm geben will, in den Hauptzügen beschrieben werden. Dabei muß man sich jedoch sogleich daran erinnern, daß Basilius ja nicht sein ganzes Leben im Kloster zugebracht hat. Er verließ es schon nach einigen Jahren und wurde 362 zum Priester geweiht. Nach einer zweiten Zeit in der Einsamkeit kehrte er 365 nach Caesarea zurück und wurde dort 370 Bischof. Er ist also ein Mann der Kirche geworden und hat das Kirchenregiment ausgeübt. Wir können daher das Kapitel nicht abschließen, ohne danach zu fragen, wie er über das Verhältnis des Mönchtums zur Kirche gedacht hat.

Es ist bereits festgestellt worden, daß Basilius Askese und Bildung zueinander in Parallele setzt. Er versteht sie beide als Erziehung auf ein bestimmtes Ziel hin; dem Asketen sowohl als dem Gebildeten geht es um Erkenntnis und Ausübung der Tugend. Das ist zwar nur eine formale Gleichheit; inhaltlich unterscheidet sich sowohl das Ziel als auch der Umfang dessen, was als Tugend gilt. Aber schon an der formalen Gleichsetzung wird es deutlich, daß Basilius ein moralisches Verständnis des christlichen Glaubens hat. Es kommt für ihn in erster Linie darauf an, Gott zu gehorchen und das Rechte zu tun, es kommt darauf an, die Tugend zu erreichen und das, was an uns ist, zu vollbringen. Dieses moralische Interesse zieht sich durch alle seine Schriften hindurch.

Nun muß aber über diese erste Feststellung hinaus gefragt werden: worin besteht das Ziel?, worin der Weg, es zu erreichen? Wie fügt sich das Mönchtum in diesen Weg ein? Welches sind die theologischen Voraussetzungen des Mönchtums und wodurch unterscheidet es sich von bloßer Askese? Der Behandlung dieser Fragen

seien einige zusammenfassende Leitsätze vorangestellt: das Ziel des mönchischen Lebens ist die Vereinigung des Menschen mit Gott. Der Mensch ist in der Nichtigkeit der Welt gefangen und verloren. Er kann nur durch Gottes Menschwerdung und den Empfang des Sakraments daraus gelöst werden. Er wird Buße tun und im Bewußtsein, daß Gott ihn ruft, und in der Liebe zu ihm die Welt in sich abtöten und sich immer mehr auf ihn gestalten. Diese Aufgabe wird in der klösterlichen Gemeinschaft am besten verwirklicht. Das Mönchtum ist im Gegensatz zur bloßen Askese nicht nur ein bestimmtes Verhalten, sondern — sowohl in seiner anachoretischen als in seiner coenobitischen Form — eine soziologische Größe.

a) *Die theologischen Voraussetzungen.*

Basilius ist zutiefst von der Schlechtigkeit und Verlorenheit dieser Zeit und Welt überzeugt. Sie ist voll von Gefahren und Versuchungen und sucht uns mit allen Mitteln an sich zu fesseln. Nichts in dieser Welt könnte den Menschen aus seiner Verlorenheit heraus zur Vollkommenheit führen. Was sie zu bieten hat, ist vorübergehend und vergänglich und scheint nur im Augenblick ein Gut zu sein. Basilius kann darum nur davor warnen, den Dingen dieser Welt anzuhängen und von ihnen etwas zu erwarten. Sie sind im Grunde nichtig und eitel. Dieses Urteil kehrt immer wieder¹.

Ebenso tief ist Basilius von der Vollkommenheit der jenseitigen, der kommenden Welt überzeugt. Sie enthält alle Höhe und Wunderbarkeit, allen Glanz und alle Schönheit. Sie übersteigt alles und jedes, was in dieser Welt ist und sein kann, und setzt es außer Wert und Geltung. Das einzige also, worauf wir achten müssen, ist jene zukünftige Welt; was jetzt und hier ist, müssen wir verachten.

«Die Entsagung besteht also in der Loslösung von den Fesseln des materiellen zeitlichen Lebens und in der Befreiung von menschlichen Belangen; dadurch werden wir besser imstande sein, den Weg zu Gott anzutreten und ungehindert nach dem Besitze und Genusse jener Güter zu streben, die kostbarer sind als Gold und Edelsteine. Diese Entsagung ist, um es mit einem Worte zu sagen, die Versetzung des menschlichen Herzens in den Himmel, so daß wir sagen können, unser Wandel aber ist in den Himmeln» (Reg. fus. tract. VIII, 3; 31, 940 BC).

¹ Ep. 23 «Die Nichtigkeit dieses Lebens» (ἡ ματαιότης), 32, 293 C; Ep. 26; 32, 301 C; Hom. quod mundanis adhaerendum non sit, 31, 540 ss. u. a.

Diese Gegenüberstellung ist aber einem schweren Mißverständnis ausgesetzt. Man konnte Basilius nämlich entgegenhalten: wenn das so ist, so liegt es nicht an uns, daß diese Welt schlecht ist, dann hat sie Gott eben schlecht erschaffen. Basilius ist diesem Einwand in einer besonderen Homilie begegnet: quod deus non est auctor malorum (31, 329 ss.). Er betont, daß Gott die Welt und die Menschen gut erschaffen habe, daß Gott also in keiner Weise für das Böse verantwortlich gemacht werden könne. Gott hat Adam gut und frei gemacht: er konnte zum Himmel aufschauen und hätte der Herrschaft der Engel teilhaftig werden können; er tat es aber nicht, er wurde der himmlischen Dinge satt und übersatt, trennte sich von Gott und zog vor, was fleischlich und vergänglich war. Er materialisierte sich selbst. «Das Böse besteht in der Trennung von Gott» (31, 348 A). Der Grund also, daß die Welt schlecht ist, liegt nicht in ihr selbst; er liegt im Herzen des Menschen. Gott hatte ihm die Möglichkeit gegeben, sich über die Welt zu erheben; er aber schlug sie aus und machte sich zum Knecht des Fleisches und der Welt. Das Böse hat kein eigenes Wesen, es besteht einzig darin, daß sich der Mensch für das Gute blind gemacht hat.

Die ganze Frage, die sich für den Menschen stellt, besteht darum darin, sein Herz von dieser fesselnden Welt loszumachen und zu jener andern Welt hinzugelangen. Denn es kommt ja darauf an, die Trennung von Gott wieder aufzuheben und sich mit Gott zu vereinigen, wieder zurückzukehren zu dem Zustand, den Gott Adam als Möglichkeit dargeboten hatte. Das menschliche Leben muß darum der Weg sein, der durch die Welt hindurch und von ihr weg der himmlischen Welt entgegeneilt. Der Mensch darf also auf nichts anderes seine Aufmerksamkeit verlegen und darf diesem Ziel kein anderes beimischen. «Drum, Brüder, ist es für uns alle notwendig und nützlich, uns wie Wanderer oder Läufer auszurüsten, nach allen Seiten hin zu bedenken, was der Seele den Lauf erleichtern könnte und so unbeirrbar dem Ziele unseres Weges zuzueilen. Niemand soll sagen, ich führe neue Ausdrücke ein, wenn ich jetzt das menschliche Leben einen Weg genannt habe; denn schon der Prophet David hat es einen Weg genannt, hat er doch gesagt: Selig sind die Untadeligen auf dem Wege, die im Gesetze des Herrn wandeln!»

Harnack (Dogmengeschichte II⁴, p. 138—140) ist der Meinung, daß die orientalischen Kirchenväter die Lehre von der Sünde schwach gelehrt hätten. Er anerkennt zwar, daß der oben geschilderte Gedankengang sich bei ihnen finde; aber «man blieb trotz dieser Ansicht bei der Annahme der unveränder-

ten Freiheit». «Positiv bedeutete sie nichts Anderes, als daß der Mensch seinen Willen seiner Sinnlichkeit unterordnet und damit Sinn, Lust und Erkenntnis des Göttlichen verliert.» Vollends die Erbsünde konnten sie nicht lehren, denn das hätte für sie dazu geführt, daß der Mensch aus Naturnotwendigkeit sündige. Den Tod konnten sie nicht als Erbtod verstehen, denn «der Tod galt ihnen nicht ohne weiteres als etwas Widernatürliches», also nicht als etwas, das nur die Folge der Sünde sein konnte. Die im Urzustande gesetzte Unsterblichkeit galt zwar «Niemandem als etwas unwidersprechlich Natürliches, aber auch nicht als etwas schlechthin Übernatürliches». Wenn Harnack richtig sieht, so haben die orientalischen Väter gelehrt, daß der Mensch trotz der Sünde frei sei und seine Freiheit dann richtig benütze, wenn er sich von der Sinnlichkeit befreie und dadurch zu seiner wahren Natur zurückkehre. Basilius hat tatsächlich sagen können: «Die Sünde hängt von unserm freien Willen ab; es steht bei uns, entweder vom Bösen uns zu enthalten oder das Böse zu tun» (31, 337 D s.). Aber dennoch ist die Darstellung Harnacks nur mit Einschränkungen richtig. Es ist unterschätzt, welches Gewicht die Sünde in den Augen des Basilius hat. Das Gleichgewicht, in dem der Mensch zwischen der göttlichen Welt und dieser Welt entscheiden konnte, dauert nicht ohne weiteres an, so daß er also jederzeit wieder vor dieser selben Entscheidung stünde. Durch seinen falschen Entscheid ist dieses Gleichgewicht zerbrochen, tiefer und tiefer ist er von Gott gesunken, immer mehr in die Materie verwickelt worden, und schließlich hat er, weil er fern von Gott war, den Tod erleiden müssen. Die Folge dieses Vorgangs ist, daß er sich in seinen Fesseln dreht und wendet und nicht von ihnen loskommt. Er hat den freien Willen, aber es ist ihm schwer geworden, ihn zu benützen; denn er ist zum vornherein in dem Kreis des Weltlichen gefangen, und diese Gefangenschaft der Sünde wird dadurch nur um so schlimmer, daß er den freien Willen im Grunde ja hätte. Es gibt also keine Erbsünde und keinen Erbtod im strengen Sinn, aber das Erbe an Sünde, das ein jeder antritt, lastet schwer auf der Menschheit. Es wäre genauer, von einer Erbkrankheit zu reden, von einer Ferne, die nicht notwendig ist, aber tatsächlich weitergegeben wird. Befreiung aus dieser Verlorenheit würde Unsterblichkeit bedeuten, weil sie nur in der Rückkehr zum lebendigen Gott bestehen könnte. Es zeigt sich eben daran, daß faktisch dem freien Willen nicht allzuviel zuge-
traut wird; denn wer ist dem Tode nicht unterlegen?

Es wäre aber gar nicht möglich, diesen Weg von hier nach dort zu gehen, wenn nicht Gottes Sohn Mensch geworden wäre. Ohne Christus bliebe die Frage des Menschen ungelöst und unlösbar. Er stellt zwischen jener und dieser Welt die Verbindung her, er ist der Inbegriff der Liebe Gottes, er gibt sich für die Menschen hin und stirbt für sie. Die Sünde wuchs von Adam an Geschlecht um Geschlecht. Kains Sünde war groß, Lamechs Sünde war größer; um sie zu sühnen, genügte keine Sintflut mehr, sie bedurfte des Opfers Christi, der die Sünden der Welt trägt (Ep. 260, 5; 32, 964). Er befreit von der sündigen Welt: «Wir werden aus dem Tode gerufen und wieder lebendig gemacht durch unsern Herrn Jesus Christus. Und die Art und Weise, in der er an uns Gutes getan hat, macht das Wunder erst vollständig, nahm er doch Knechtsgestalt

an².» Er bringt Erlösung in die Welt, durch ihn also kann der Weg, den wir zu begehen haben, wirklich begangen werden. Es läßt sich von daher leicht verstehen, warum Basilius aus allen Kräften am Dogma von der Inkarnation festgehalten hat. Wenn es nicht wirklich Gott ist, der Mensch geworden ist, wenn nicht wirklich in ihm die jenseitige Welt gegenwärtig ist, dann hängt alles Reden vom Weg der Erlösung in der Luft. Es ist darum nicht «mönchische Zänkerei», daß er um dieses Dogma unnachgiebig gefochten hat. Er erklärt ausdrücklich, daß es keine wichtigere Wahrheit als diese gebe³.

Es ist ihm darum an Christus vor allem wichtig, daß er göttlicher Natur sei und daß er uns zur Vollendung zu führen vermag. Der menschlichen Natur Christi gewinnt er als solcher kaum eine Bedeutung ab. Das Wesentliche ist ihm, daß Adams Fleisch von Gott angenommen worden ist, mit einem Wort: daß er Mensch unter Menschen gewesen ist. Denn wäre das nicht so, so wäre mit uns keine Veränderung geschehen. Die menschlichen Äußerungen Christi, daß er traurig war, müde wurde, über etwas keine Auskunft wußte usw., gelten ihm nur als Beweis, daß Christus wirklich und nicht nur scheinbar Mensch gewesen ist⁴.

Die Frage, wie sich die Naturen im Gottmenschen zueinander verhalten, hat ihn nicht in erster Linie beschäftigt. Diese Frage stand damals noch nicht im Vordergrund, und Basilius weiß auch keine klare Antwort darauf zu geben. Der erste, der nach einer Lösung dieser Frage gesucht hat, war Apollinaris von Laodicea. Seine Lehre wurde aber bald für haeretisch erklärt. Basilius hat ihm gegenüber eine unklare Stellung eingenommen. Seine Feinde warfen ihm vor, er habe mit Apollinaris in brieflichem Verkehr gestanden, und dieser Vorwurf war nicht ohne Grund. Die erhaltenen Briefe an Apollinaris sind vermutlich echt (vgl. *Bonwetsch*, *Theol. Stud. und Krit.* 82, 625—628). Basilius hat die neue Haeresie offenbar nicht von Anfang an durchschaut. Wie unsicher er in der Frage der Naturen gelehrt hat, zeigen die Stellen, an denen er gedrängt wurde, etwas in der Richtung zu sagen (Ep. 286, 1; 32, 876 s.). Das heißt aber nicht, daß Basilius ein Apollinarist zu nennen sei oder gar als Monophysit zu gelten habe. Die Frage beschäftigte ihn einfach noch nicht. — Hom. in ps. XLVIII, 4; 29, 440 s. ist ein gutes Beispiel dafür, wie Basilius von Christus reden kann: der Mensch kann sich selbst nicht erlösen, darum kann Christus, obwohl er Mensch gewesen ist, doch nicht nur Mensch sein, sondern muß Gott sein; vgl. auch Hom. de fide 2; 31, 468.

Christus ist also gewissermaßen die Verkörperung der jenseitigen Welt. In ihm sind wir mit dem Jenseitigen konfrontiert. Liebe

² Reg. fus. tract. II, 3; 31, 913 CD.

³ Adv. Eunom. II, 22; 29, 620; wie den andern östlichen Vätern ist ihm die Menschwerdung wichtiger als alle andern Heilstatsachen.

⁴ Ep. 261, 2—3; 32, 969 s.

und Hingabe werden in uns entfacht; wir trauern und fürchten uns, von ihm verdammt zu werden; wir freuen uns, daß er gut ist und vergibt; wir unterwerfen uns ihm und werden zu Dienern, die das Gute tun. Das ganze Leben muß sich um ihn drehen. Basilius hört nicht auf, das Opfer Gottes zu preisen. Es erscheint dann ein echtes und schönes Pathos, und es sind sicher die schönsten Stellen in seinen Schriften, wenn er das Werk Christi preist⁵.

Die göttliche Welt wirkt aber noch in besonderer Weise an uns: durch die Taufe. Durch sie wird am Einzelnen vollzogen, was Christus in die Welt gebracht hat. Am ausführlichsten spricht Basilius über die Taufe in der Hom. in sanctum baptisma (31, 424 ss.). Es seien einige Stellen daraus angeführt, die seine Ansicht verdeutlichen.

Neben der Homilie liegen auch zwei Bücher «über die Taufe» vor. Es ist aber unsicher, ob sie wirklich von Basilius stammen. Sie sind ihm oft abgesprochen worden. In neuerer Zeit neigt man wieder eher dazu, sie für echt zu halten. Stilistisch mögen Differenzen vorliegen, inhaltlich stimmen die beiden Bücher im großen und ganzen mit andern Schriften des Basilius überein. Da aber die Autorschaft ungewiß bleibt, seien sie hier beiseite gelassen. — Vgl. auch Comm. in Is. 38; 30, 192 s.

Das Ziel der Predigt «in sanctum baptisma» besteht darin, gegen den Taufaufschub anzukämpfen. Basilius weist darauf hin, welch ein großes Gut die Taufe sei und wie unsinnig es sei, dieses Gut auf spätere Zeit hinauszuschieben. Er findet den Grund des Taufaufschubes darin, daß die Taufe zu einem Leben im Geiste und der Tugend verpflichtet und daß der Mensch dieser Verpflichtung ausweichen möchte.

Im ersten Teil sagt er: «Die Taufe ist die Befreiung für die Gefangenen, die Vergebung der Schulden, der Tod der Sünde, die Wiedergeburt der Seele, ein lichtvolles Gewand, ein Siegel, das nicht erbrochen werden kann, ein Fahrzeug zum Himmel (Anspielung auf den Wagen Elias), ein Schutz für das Himmelreich, die Gabe der Sohnschaft⁶.» Ohne Taufe ist des Menschen Seele tot, weil sie den Herrn nicht atmet. Durch die Taufe ist sie aber so gezeichnet, daß der Engel am Eingang zum Paradies das Schwert zurückzieht, das er sonst auf ihn niederfahren lassen würde⁷. Ja die Taufe gibt der Seele die alte Jugend wieder, denn sie ist eine Kraft zur Auferstehung.

⁵ Z. B. Reg. fus. tract. II, 4; 31, 916 A.

⁶ 31, 433 A.

⁷ 31, 428 A.

In der Taufe also gibt Gott den Menschen sein großes Geschenk: er hebt die Sterblichkeit des Menschen auf und macht ihn neu. Die meisten Kirchenväter des vierten Jahrhunderts, vor allem im Osten, waren dieser Ansicht. Auch Basilius teilte sie. Aber Basilius legt — als der Moralist, der er ist — den Nachdruck vor allem auf die sittliche Seite: «Was ist der Sinn und die Kraft der Taufe? Daß der Getaufte im Geist, im Reden und Handeln gewandelt werde und nach der Kraft, die ihm geschenkt wird, dahin verwandelt wird, von woher er geboren ist⁸.»

Auch in der Predigt nimmt die Aufforderung zum sittlichen Leben den zweiten und längeren Teil ein: «Gib dich ganz dem Herrn, gib deinen Namen, schreibe dich in die Kirche ein. Ein Soldat wird in die Listen eingetragen. Der Athlet kämpft, wenn er eingeschrieben ist. Der Bürger wird unter die Gemeinschaft gerechnet, wenn er eingetragen ist. Gleich ihnen trägst du Verantwortung: als Soldat Christi, als Wettkämpfer der Frömmigkeit, unterrichte dich im Wandel nach dem Evangelium, wache über deine Augen, beherrsche deine Zunge, knechte deinen Leib...⁹.»

So entsteht denn das christliche Leben. Christi Menschwerdung, das Geschenk der Taufe befreien den Menschen. Sie führen ihn zum neuen Leben der Liebe. Von nun an steht er auf dem Wege, der zur Seligkeit hinführt.

Fast ebenso wichtig wie die Gottheit des Sohnes ist für Basilius die Gottheit des Geistes. Hier konnte er nicht die vorgegebene Lehre anderer übernehmen, sondern hatte allein zu formulieren und zu kämpfen. Der Streit um die Gottheit des Geistes brach nämlich erst in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts aus, und Basilius erlebte die Auseinandersetzung von ihren Anfängen an mit. Für Basilius mußte der Geist göttlich sein, wenn es eine Erlösung geben sollte, denn der Geist ist die Gegenwart der Gaben Christi. Er wandelt und bewahrt uns, er vollendet, was Vater und Sohn getan haben¹⁰. Ohne Geist gibt es keine Heiligung¹¹. Die ganze Schöpfung ist geknechtet, der Geist aber macht frei¹².

Basilius hat zwar den Geist nie ausdrücklich Gott genannt. Wir werden später versuchen, dies zu erklären¹³. Jedenfalls hielt er den Geist dennoch für göttlich. Diese Behauptung verstand sich nicht von selbst. Von der Stoa her lag es näher, den Geist unter die Geschöpfe zu rechnen. Basilius zögerte aber nicht, gegen diese An-

⁸ Mor. XX, 2; 31, 736 D.

⁹ In s. bapt. 31, 440 A.

¹⁰ De spir. sancto 38; 32, 136.

¹¹ 32, 136 D.

¹² 32, 172 B.

¹³ Siehe unten, p. 100 ss.

schauung mit Bestimmtheit anzukämpfen; denn der Geist mußte doch eben imstande sein, die Geschöpfe zu wandeln¹⁴.

Eine gewisse Entwicklung wird man allerdings bei Basilius feststellen können. Nicht daß er zu einer Zeit den Geist nicht für göttlich gehalten hätte, trinitarisch hat er immer gedacht, aber er hat den Umfang der Wirkung des Heiligen Geistes nicht zu allen Zeiten gleich umschrieben. In Ep. 2 z. B. wird die Sammlung und Selbsterziehung des Menschen beschrieben, ohne daß vom Geist auch nur die Rede wäre. In Reg. fus. tract. III wird gesagt, daß die Erinnerung uns mit Gott verbinde. In solchen Äußerungen wirken offenbar stoische Gedanken nach. Später treten sie mehr und mehr zurück. In Ep. 233, 1 heißt es: «Der Verstand, der nicht die Gnadengaben des Geistes in sich aufnimmt, vernichtet sein eigen Urteil. Der Verstand dagegen, der sich mit der Gottheit des Geistes vereint, schaut große Dinge und sieht die göttlichen Schönheiten» (32, 865).

Auch in der Lehre vom Geist ist Basilius also vom Interesse geleitet, die Möglichkeit und Wirklichkeit des Wandels zur himmlischen Seligkeit festzuhalten.

Das Anliegen der Frömmigkeit im trinitarischen Denken unterscheidet sich bei Basilius kaum von Athanasius. Die Gottheit des Sohnes und die Gottheit des Geistes sind um der Erlösung der Menschen willen von derart fundamentaler Wichtigkeit. Die Unterschiede zu Athanasius liegen anderswo. Für Athanasius hatte alles Gewicht auf der Tatsache gelegen, daß Vater und Sohn eins seien, er hatte den Nachdruck auf die Einheit Gottes gelegt. Basilius aber behandelt mit Umsicht die Frage, wie sich Einheit und Dreiheit Gottes zueinander verhalten. Vor ihm hatten die Väter das eine Wesen Gottes ohne Unterschied einmal mit οὐσία und einmal mit ὑπόστασις bezeichnet. Basilius läßt als erster nur die Formel μία οὐσία - τρεῖς ὑποστάσεις zu. Ὑπόστασις heißt bei ihm dasselbe wie der lateinische Begriff persona, bedeutet also die durch besondere Eigentümlichkeiten ausgezeichnete Person der Trinität. Diese Eigentümlichkeiten suchte er für Vater, Sohn und Geist zu bestimmen: πατρότης, υἱότης, ἁγιασμός. Wenn also bei Athanasius die Einheit Gottes im Vordergrund steht, so liegt bei ihm das Gewicht gleichmäßig auf Dreiheit und Einheit.

Göttliche und irdische Welt stehen einander gegenüber; es kommt darauf an, von dieser zu jener zu gelangen; wie diese Konzeption das ganze Denken des Basilius durchdringt, sei nun noch an drei Begriffen deutlich gemacht, die alle von da her geprägt sind. Es sei nämlich noch darauf hingewiesen, wie Basilius von der himmlischen Schönheit, von Seele und Körper und vom Ende der Welt spricht.

1. Es ist besonders auffallend, wie oft Basilius von der Schönheit Christi oder Gottes oder von der himmlischen Schönheit überhaupt spricht. «Wenn unsere Augen durch die erleuchtende Kraft zur Schönheit des Ebenbildes des

¹⁴ De spir. sancto; Ep. 159, 2; 32, 620 C.

unsichtbaren Gottes wenden und dadurch zur überschönen Schau des Urbildes hinaufgeführt werden, so ist untrennbar der Geist der Erkenntnis da¹⁵, «Wer die Schönheit des Ebenbildes schaut, dessen Geist schaut auch das Urbild¹⁶.» «Was ist wunderbarer als die göttliche Schönheit¹⁷?» «Eine Seele, die einmal von der Sehnsucht nach dem Schöpfer ergriffen ist und an den Schönheiten des Jenseits sich zu freuen gewöhnt hat, wird diese Freude und Lust nicht mit dem mannigfachen Wechsel der sinnlichen Leidenschaften vertauschen wollen¹⁸.»

Es liegt auf der Hand, woher dieser Begriff kommt. In der Heiligen Schrift jedenfalls werden wir ihn nicht finden. Er stammt aus dem griechischen Denken, in der neuplatonischen Philosophie ist die geistige Welt zugleich der Inbegriff der Schönheit. Basilius wendet ihn nun aber auch auf Christus an. «Die Jünger erkannten die Schönheit Christi¹⁹.» «Um seiner Schönheit willen verachten wir die scheinbaren Schönheiten der Welt. Die Schönheit der himmlischen Welt zieht uns unweigerlich an²⁰.»

Aber Basilius bezeichnet nicht allein das Göttliche als schön, sondern auch das Leben, das darauf hinführt. «Schön ist die Seele, die im Gleichmaß der eigenen Kräfte gesehen wird. Wahre Schönheit . . . besteht in der göttlichen seligen Natur²¹.» Die Seele ist schön, wie sie von Gott erschaffen war; sie ist häßlich geworden. Der Herr wünscht darum die Kirche rein und schön zu sehen²². Er will zu ihr sagen können: «Schön bist du, die du mir nahe bist.»

Das ästhetische Element, das in die Theologie des Basilius eingedrungen ist, wird also moralisiert. Die göttliche Welt ist schön, bewegend schön, gleichzeitig ist aber auch das schön, was am Menschen ihr entspricht; das ist aber der Wandel auf dem Wege zu Gott, der Wandel der Tugend.

2. Basilius versteht Seele und Körper nicht als Einheit. Er kann sagen: die Seele unterscheidet sich vom Körper wie der Himmel von der Erde²³. Der Körper ist der irdische Teil des Menschen, die Seele aber die Wohnung Gottes. Es ist leicht, die Parallelen für diese Zweiteilung in der griechischen Philosophie zu finden, einzelne Sätze sind fast wörtlich aus Plato übernommen. Basilius hat weniger ein anthropologisches als ein ethisches Interesse an dieser Vorstellung. Er drückt damit die Lage des Menschen zwischen «Himmel und Erde» aus. Er muß aus dieser Welt zu einer andern fortschreiten, die Seele ist das Ich, das jenes Ziel erreichen muß, den Körper aber muß er dahinten lassen. Er ist zwar gut erschaffen, so gut wie auch die übrige Schöpfung. Er darf die Seele aber nicht fesseln, er umgibt sie nur und darf nicht mehr als sie dienend tragen²⁴. Basilius kann das, worauf es für den Menschen ankommt, auch Sorge um die Seele nennen. Der Begriff der Seele ist nicht ganz eindeutig: sie kann einmal als Subjekt und einmal als Objekt erscheinen. Einmal kann es

¹⁵ De spir. s. 47; 32, 153 A.

¹⁶ Ep. 38, 8; 32, 340 B.

¹⁷ Reg. fus. tr. II, 1; 31, 909.

¹⁸ De grat. act. 2; 31, 221 B.

¹⁹ Hom. in ps. XLIV, 5; 29, 400 C.

²⁰ Hom. in ps. XLIV, 4; 396 C.

²¹ Hom. in ps. XXIX, 5; 29, 317 B.

²² Hom. in ps. XXIX, 5; 317 C.

²³ De ren. saec. 8; 31, 644 C.

²⁴ Hom. quod mundanis non sit adhaer. 5; 31, 519 A.

heißen: die Seele schaut und dann wieder: seine Seele retten. Es wird daraus deutlich, daß er im Grunde nichts anderes damit meint als den Menschen, der von Gott erlöst werden soll. Der Körper gilt ihm als das, was den Geist fesselt und daran hindert, sich mit Gott zu vereinigen. Das Verhältnis von Seele und Körper schildert also den Kampf des neuen Menschen mit dem alten, der ja von Basilius tatsächlich als Kampf gegen die Überschätzung des Körpers verstanden wird. «In dem Maße, als die Seele dem Körper überlegen ist, ist auch das eine Leben dem andern überlegen²⁵.»

3. Die Erwartung des Endes ist bei Basilius nicht verschwunden. Es ist nicht eine bloße Redeweise, wenn er die Rechtgläubigen in Antiochia tröstet: «wenn nur der Grund unseres Glaubens an Christus bewahrt wird, dann wird auch bald unser Helfer kommen, er wird kommen und nicht verziehen, erwarte Trübsal über Trübsal, Hoffnung über Hoffnung, über ein kleines, über ein kleines. So weiß der Heilige Geist seine Zöglinge zu erquicken durch die Verheißung der Zukunft. Denn nach den Trübsalen kommt die Hoffnung; was wir aber hoffen, ist nahe²⁶.» Und wenn er den Streit der Kirchen ansieht, kann er plötzlich fragen: Wird der Herr Zeit lassen, sie zu einigen²⁷? Er begründet die Aufhebung des Gebotes, daß sich der Mensch vermehren solle, damit, daß nur noch eine kurze Zeit bleibe²⁸.

Er sagt wenig darüber, wie das Ende eintrete. Er wehrt sich nur gegen die Vorstellung, daß die Wiederkunft des Herrn an einem bestimmten Orte im Fleische erfolge; mit einemal vielmehr werde über der ganzen Erde die Herrlichkeit des Vaters aufleuchten. Dem entspricht, daß er die zukünftige Welt nicht als neue Schöpfung, sondern als angelische Welt versteht²⁹. Die Dinge dieser Welt müssen sich auflösen, bis sie kommen kann³⁰.

Darin wird bereits sichtbar, wo für Basilius das Gewicht in der Enderwartung liegt: das Ende bringt die angelische Seligkeit, die das Ziel des christlichen Lebens ist. Damit ist das Ende zu einem Ziel geworden, es ist τέλος in jeder Bedeutung des Wortes. Die Zeit war als etwas Vorläufiges erschaffen. Die Zeitabschnitte — Wochen und Jahre — bedeuten, daß die Zeit immer wieder in sich zurückkehrt, und deuten damit die Verwandtschaft der Zeit mit der Ewigkeit an, die ja auch immer wieder in sich selbst zurückkehrt und nirgends eine Begrenzung hat³¹. «Denn wie der Kreisel nach dem ersten Anstoß die nachfolgenden Kreise beschreibt und sich um seinen eigenen Mittelpunkt dreht, so geht auch die Ordnung der Natur, die von diesem ersten Gebot ‚die Erde spresse‘ den Anfang genommen hat, durch alle nachfolgenden Zeiten hindurch, bis sie zu dem allgemeinen Ende des Weltalls gelangt, dem auch wir entgegen-eilen wollen, reich an Früchten und guten Werken³².» Das Ende bestimmt unser Handeln jetzt, indem es die irdische Welt in ihrer Bedeutung relativiert und indem es uns im Gericht vor Augen führt, daß wir unsere Zeit zu nutzen haben. Die Dinge rücken an den rechten Ort, da sie von ihm und der Ewigkeit

²⁵ De leg. litt. gent. 2; 31, 565 D.

²⁶ Ep. 140, 1; 32, 588 AB; vgl. auch Ep. 6, 2; 32, 244 B; Ep. 301; 32, 1048.

²⁷ Ep. 164, 2; Ep. 91.

²⁸ Ep. 160, 4; 32, 628 B.

²⁹ Mor. LXVIII, 1—2; 31, 805 s.

³⁰ Ep. 301.

³¹ Hom. II in Hex. 8; 29, 49.

³² Hom. V in Hex. 10; 29, 116.

hinter ihm begrenzt sind. Es gilt, die Frist bis dahin richtig zu leben. Wir dürfen nicht meinen, die Welt dauere ohne Ende. Es kommt darauf an, sie in ihrer Vorläufigkeit zu durchschauen und sein Handeln danach zu richten. Die Erwartung des Endes läßt uns rechte Taten vollbringen und gibt uns die Fähigkeit, zu unterscheiden³³.

Die Ansicht, die das Ende nicht als Ziel und Vollendung des menschlichen Daseins auffaßt, sondern es als Gottes zwar gnädige, aber unerforschliche Tat an der Menschheit und ihrer Geschichte versteht, ist zwar bei Basilius nicht verlorengegangen. «Hat denn wohl der Herr seine Kirche verlassen? Ist die letzte Stunde gekommen und nimmt der Abfall hiermit seinen Anfang, damit sich der Sohn der Sünde offenbare^{33?}» Immerhin hat aber die Konzeption des Basilius auch die Vorstellung vom Ende bis zu einem gewissen Grade umgewandelt, auch sie ist moralisiert worden.

Wir sehen, wie sich bei Basilius das christlich asketische Leben eng und untrennbar mit dem orthodoxen Glauben verbindet. Die Lehre von der Inkarnation und von der Gottheit des Heiligen Geistes sind die unbedingten Voraussetzungen des christlichen Lebens. Das christlich asketische Leben aber entspricht ihrem letzten Sinn und verwirklicht die Möglichkeiten, die durch die Menschwerdung geschaffen worden sind.

b) Die Motive des asketischen Lebens.

Der Grund, sich von dieser Welt loszulösen, liegt in der Liebe zu Gott. Allein sie läßt uns die Gebote erfüllen und das Irdische verachten. Ein gewisser Keim (σπερματικός τις λόγος), Gott zu lieben, wohnt jedem Menschen von Natur inne. Der Mensch «liebt» nämlich etwas von der Schöpfung an. Er meint immer, das Gute zu lieben. «Gut ist Gott, nach dem Guten trägt alles Verlangen, also trägt alles Verlangen nach Gott³⁴.»

Diese natürliche Fähigkeit zu lieben findet ihre Erfüllung, wenn sie tatsächlich auf Gott gerichtet wird. Die Liebe zu Gott führt nämlich den Menschen aus der Trennung zur Vollendung und erfüllt damit jeden möglichen Sinn des menschlichen Lebens. Gott gibt dem Menschen aber immer wieder Anlaß zur Liebe. Von Anfang an bewies er ihm immer wieder seine Liebe. Der Inbegriff all seiner Liebe ist das Werk Christi. Da beginnt der Mensch, Gott wiederzulieben, und weicht mit seiner Liebe nicht mehr von ihm. Diese Liebe zu Gott widerspricht aber der Natur keineswegs, im Gegenteil, die rechte Tat der Liebe ist der Natur gemäß, da ja die Liebe selber in ihrer Anlage etwas Natürliches ist. Und daraus er-

³³ De leg. litt. gent. 31, 589 A; Mor. XVII; 31, 728 C.

³⁴ Reg. fus. tract. II, 1; 31, 912 A.

gibt sich auch, daß das asketische Leben nicht etwa der Natur entgegenläuft, sondern sie im Gegenteil erfüllt.

Nun spricht aber Basilius oft vom Gericht und von der Furcht, und es sieht manchmal so aus, als habe für ihn der Grund des christlichen Lebens nicht in der Liebe zu Gott, sondern in der Furcht vor der Verdammung gelegen. So sieht es aber nur aus. Er kann zwar mit dem Hinweis auf das Gericht mahnen, er kann darauf hinweisen, daß ein jegliches Gebot erfüllt werden müsse³⁵. Aber er spricht sich deutlich darüber aus, welche Bedeutung die Furcht habe. «Für diejenigen, welche eben erst in die Frömmigkeit eingeführt werden, ist es heilsamer, wenn sie zuerst durch die Furcht unterrichtet werden, nach dem Rat des weisen Salomo: die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang. Euch aber ... sind die größeren Gebote notwendig, in denen die ganze Wahrheit der Liebe in Christus ausgeführt wird³⁶.» Die Furcht ist demnach nicht das letzte Motiv, Gott zu dienen. Gott will ja nicht, daß wir uns ihm knechtisch unterwerfen, sondern daß wir ihm frei und freiwillig dienen. Das tut aber nur die Liebe. Die Furcht ist heilsam, sie hindert uns, mit der Verheißung spielerisch umzugehen. Es ist gewiß eine Freude, auf dem Wege des Herrn zu gehen; es ist aber schrecklich, daneben hinaus zu geraten. Die Furcht wird uns auf diesem Wege festhalten und wird es uns unmöglich machen, zu vergessen, was der Herr von uns erwartet. Basilius spricht daher immer dort, wo das christliche Leben zu entarten oder nachlässig zu werden droht, von der Furcht.

Die Gebote sind alle zur Rettung des Menschen gegeben. Es kommt darauf an, sie alle zu halten. Nun kann man sie aber aus verschiedenen Gründen halten: aus Furcht vor der Strafe, aus Hoffnung auf Belohnung oder aus Liebe zum Gesetzgeber und aus Freude darüber, daß wir würdig sind, seine Kinder zu heißen. Es ist nun besser, sie aus Furcht oder aus Hoffnung zu halten, als sie überhaupt nicht zu halten. Denn Furcht und Hoffnung binden wenigstens an die Gebote, und wer daran gebunden ist, wird bald merken, daß da ein höheres Gebot ist, das Gebot der Liebe nämlich, das die Furcht austreibt³⁷.

E. F. Morison ist durchaus im Recht, wenn er betont, daß die Liebe zu Gott im Mittelpunkt der moralischen Theologie des Basilius stehe. Er bezeichnet aber die Bedeutung der Furcht nicht in ihrem ganzen Umfang, wenn

³⁵ Vgl. *de iudicio Dei*; reg. fus. tract. intr. 2—3.

³⁶ Reg. fus. tr. IV; 31, 920 A.

³⁷ Reg. fus. tr. prooem. 3; 31, 896 s.

er sie «a wholesome corrective to procrastination» (p. 25) nennt. Die Furcht ist tatsächlich die Vorstufe zur Liebe, und wer nicht oder nicht mehr in der Liebe steht, findet in ihr das Hindernis, Gott zu vergessen.

Auch die Buße ist kein selbständiges Motiv. Sie ist die der Welt zugekehrte Seite der Liebe zu Gott und dem Himmlischen. Wer Gott liebt, trauert über seine Sünde, über das Weltliche und Unvollkommene seines Lebens. Wenn er in der Liebe lebt, lebt er darum auch in der Buße. Jetzt ist Gott gnädig, jetzt ist die Zeit der Buße, einst aber wird Gott schrecklich sein. Darum sollen Liebe und Buße den Menschen bestimmen, damit er die rechten Früchte hervorbringe.

c) Die klösterliche Gemeinschaft.

Basilius war nicht der erste, der das Mönchtum nach Kleinasien brachte. Vor ihm hatte es um Eustathius von Sebaste Mönche gegeben. Wir wissen aber wenig über sie; wir wissen überhaupt wenig über Eustathius. Denn dadurch, daß er als Ketzer verurteilt worden ist, hat sich die Überlieferung über ihn verdunkelt. Er huldigte offenbar einer strengen und harten Askese. Sein Leben lang, auch als er Bischof geworden war, trug er das Gewand des Asketen; er wollte offenbar damit bekunden, daß er in erster Linie Asket sein wolle. Seine asketischen Gedanken erregten Anstoß. Die Synode von Gangra (343) verurteilte zwar nicht ihn selbst, aber seine Anhänger, daß sie die asketischen Forderungen überspannten und die Ehe ablehnten. Später wurde Eustathius als Homoeusianer verdammt. *Fr. Loofs* hat zu wiederholten Malen versucht, die Ehre des vielgeschmähten Mannes zu retten. Er ist der Ansicht, Basilius der Große habe seinen Namen «stinkend gemacht» und habe den Ruhm, den ihm die Kirche des Mönchtums hätte zuteil werden lassen müssen, zunichte gemacht, ja zum Teil weggenommen³⁸. Im Grunde sei er ein charakterfester und aufrichtiger Mann gewesen, obwohl ihm nachgesagt werde, daß er mehrmals seinen dogmatischen Standpunkt gewechselt habe. Es ist fraglich, ob *Loofs* richtig gesehen hat. Die Dokumente, die wir noch haben, reichen kaum aus, um das Bild des Eustathius wiederherzustellen. Er muß wohl im Dunkel der Geschichte bleiben. Aber wie es mit Eustathius auch stehe, sicher ist, daß Basilius ihn gekannt hat und stark von ihm beeinflusst worden ist. Er hat ihn lange Zeit

³⁸ *Loofs*, Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-Briefe, p. 96.

sehr verehrt und hat lange gezögert, bevor er ihn als Ketzer von sich stieß.

Im besonderen ist die Frage schwer zu entscheiden, wie die Mönche des Eustathius organisiert gewesen sind. Waren es einzelne Asketen? Oder lebten sie in Gemeinschaft? Man hat auch schon vermutet, daß sie in Gruppen von zwei oder drei zusammengeschlossen gewesen seien; denn einerseits nenne sie Basilius eine Bruderschaft (223, 5), und andererseits werde Basilius immer als als Begründer des Koenobitenwesens gepriesen (Greg. Or. XVIII); vgl. *Maran vita Basilii*, PG 29, XXIX. Die Mönchssiedlung, die Basilius nach seiner Rückkehr an der Iris begründete, war jedenfalls von Anfang an ein Koenobion.

Aber sehen wir nun, wie Basilius sein Kloster eingerichtet hat. Er gibt uns davon in Ep. 2 ein Bild. Der Brief ist an Gregor von Nazianz gerichtet. Gregor hatte einst in Athen versprochen, gemeinsam mit Basilius ein asketisches Leben zu führen. Als dieser aber seinen Plan verwirklichte, schloß er sich ihm nicht an. Andere Verpflichtungen hielten ihn zurück. Basilius legt ihm nun in Ep. 2 Rechenschaft über sein Vorhaben ab.

Er schreibt: Ich verließ das Leben in der Stadt, weil es mich mit Versuchung umgab. Aber wenn ich auch entfloh, so konnte ich doch der Versuchung in mir selbst nicht ausweichen. Die Einsamkeit allein hilft dagegen noch nicht, sondern ich bin wie ein Seemann, der im Sturm aus dem großen Schiff in ein kleines Boot hinüberwechselt. Damit ist noch nichts getan, denn der Sturm und die Seekrankheit folgen auch in das Boot nach. Um unsere Krankheit loszuwerden, müssen wir mit Entschlossenheit dem Herrn nachfolgen. Das tun wir folgendermaßen.

Das erste, was wir erreichen müssen, ist die innere Ruhe (ἡσυχία). Denn genau wie das Auge, das hin- und hereilt, nichts mehr sieht, so sieht auch die Seele in der Unruhe nicht, was sie sehen soll. Die Ruhe aber erlangen wir nur, wenn wir uns von der Welt trennen. Die Einsamkeit ist dazu eine große Hilfe: sie hilft uns, das Alte zu vergessen und uns die göttlichen Lehren einzuprägen. Da wird die Askese — hier soviel wie fromme Selbsterziehung — durch nichts gestört. Die Askese nährt die Seele mit frommen Gedanken. Zur Askese gehören Gebet und Arbeit, zu ihr gehört Gesang; denn der Gesang gewährt innere Ruhe.

Die innere Ruhe, die wir in der Einsamkeit durch fromme Selbsterziehung erlangen, ist nun der Anfang der Reinigung unser selbst. Sobald nämlich der Geist nicht mehr in der Welt zerstreut ist, sammelt er sich in sich selbst und steigt dazu auf, Gott zu bedenken. Seine ganze Absicht besteht dann darin, die zukünftigen Tugenden zu erwerben und zu suchen.

Dazu ist die Heilige Schrift von großem Nutzen, in ihr findet sich für jeden Menschen das geeignete Heilmittel. Und wiederum hilft das Gebet, denn im Gebet prägen wir Gott unserer Seele ein. Gott wohnt in uns, wenn wir seine Gegenwart mit der Erinnerung umfassen. Und dann sollen wir Vorsicht üben in dem, was wir reden; wir sollen nicht fragen und reden, wie es uns gerade einfällt, sondern die Worte abwägen. Wir sollen demütig reden, denn der Demütige wird von Gott angenommen. Wir sollen den andern nicht verurteilen, sondern so zu ihm reden, daß er sich selber verurteilt, so wie Nathan zu David geredet hat. Wir sollen darauf achten, daß unsere Kleidung bescheiden sei und die Zweckmäßigkeit nicht überschreite. Wir dürfen nicht mehr als eine Stunde im Tag mit Essen verbringen, dreiundzwanzig Stunden seien der Askese gewidmet. Auch im Schlafe nämlich dürfen wir uns nicht gehen lassen, auch er sei so weit als nur möglich vom Willen beherrscht.

In dem Bild, das Basilius hier vom asketischen Leben entwirft, erscheint nirgends die Gemeinschaft als Notwendigkeit. Die Anordnungen dieses Briefes könnten ebensogut von einem Anachoreten wie von einem Koenobiten ausgeführt werden. Einzig in der Ermahnung über das Reden ist das Zusammenleben vorausgesetzt. Der Weg, der hier empfohlen wird, ist der Weg des Individuums, das sich aus den Irrläufen der Welt zur Ruhe in sich und zur Ausrichtung auf Gott sammelt. Man kann daraus schließen, daß zunächst in der basilianischen Askese das Gewicht auf dem Ziel des Einzelnen liegt und daß auch der Gedanke der Gemeinschaft von da her gewonnen ist.

Die Gemeinschaft tritt in Funktion zur Askese. Das zeigt sich auch, wenn wir den zweiten Brief über das Mönchsleben danebenhalten; da heißt es: Keiner darf sich als seinen eigenen Herrn ansehen, sondern als von Gott in die Knechtschaft unter gleichgesinnte Brüder gesetzt (εἰς δουλείαν ὁμοψύχοις ἀδελφοῖς); so soll ein jeder denken und handeln, ein jeder in seiner Ordnung³⁹. Die Gemeinschaft ist also eine Anzahl von Einzelwesen, die denselben Weg gehen und einander dienen, um diesen Weg gehen zu können.

In den spätern asketischen Schriften erhält die Gemeinschaft eine tiefere Begründung. Hier zeigt sich erst das eigentlich Charakteristische des basilianischen Mönchtums. In den «Reg. fus. tract.» steht nicht mehr die innere Ruhe am Anfang, sondern das Doppelgebot der Liebe zu Gott und dem Nächsten. Zuerst wird

³⁹ Ep. 22, 1; 32, 289 B.

erwogen, was die Liebe zu Gott bedeute. Wir haben bereits davon gesprochen ⁴⁰. Dann geht Basilius zur Liebe zum Nächsten über. Der Mensch ist kein Einsiedler, sondern ein geselliges Wesen. Er ist auf den Mitmenschen angewiesen; es entspricht also seinem Wesen, den Nächsten zu lieben. Er soll Gott und gleichzeitig den Nächsten lieben. Um Gott zu lieben, bedarf er der inneren Sammlung, er muß in Abgeschlossenheit und Freiheit vom Getümmel der Welt leben. Es scheint also zunächst kein Raum für die Liebe zum Nächsten zu sein. Nun ist aber die Liebe zum Nächsten das Gebot Gottes, ohne sie ist es also nicht möglich, Gott zu dienen. Er fährt darum fort:

«Wenn wir alle, die in einer Hoffnung der Berufung zusammengeschlossen sind, ein Leib sind und Christus zum Haupte haben, dann sind wir auch einer des andern Glied — wenn wir überhaupt in Übereinstimmung zur Harmonie eines einzigen Leibes gelangen sollen; wenn aber jeder das Einsiedlerleben wählt und nicht dem gemeinen Besten dient, wie es Gott gefällt, sondern in selbstgefälliger Lust das Eigene sucht, wie kann es dann sein, daß wir Christus dienen ⁴¹?»

Aber auch hier ist er vor allem daran interessiert, welchen Vorteil die Gemeinschaft für den Einzelnen hat. Das Leben in der Gemeinschaft ist in vielen Dingen nützlicher. Denn wir haben einander nötig und kennen uns selbst nicht, wir müssen einander mahnen und aufrichten. Und wem sollen wir Demut beweisen, wenn niemand da ist, vor dem wir uns demütigen ⁴²?

Es stehen also zwei Auffassungen der Gemeinschaft nebeneinander, im großen und ganzen behält die zweite den Vorrang über die erste. Die Gemeinschaft ist notwendig, um das himmlische Ziel zu erreichen; denn nur im Koinobion kann der Mönch die Tugend üben, deren er bedarf.

Karl Holl hat in seinem Buch «Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum» p. 156 ff. den Sachverhalt herausgefühlt, daß die Gemeinschaft der Vervollkommnung des Einzelnen untergeordnet ist. Er tritt allerdings nicht ausführlich darauf ein. Ihm liegt an dieser Stelle vor allem an der Durchführung seiner These: daß sich nämlich im griechischen Mönchtum der Enthusiasmus des Anachoretentums auch in andern Formen mönchischen Lebens erhalten habe. Er legt darum alles Gewicht darauf, daß das Koinobium nicht die Herabminderung des Enthusiasmus bedeute. «Man war davon durchdrungen, daß jeder wahre Mönch den Geist haben müsse» (p. 165). Eben die Unter-

⁴⁰ S. o., p. 38.

⁴¹ Reg. fus. tract. VII, 2; 31, 929 C.

⁴² Reg. fus. tract. VII, 1 und 4; 31, 928 C + 933 A.

ordnung erfüllte auch den einfachen Koenobiten mit hohem Selbstgefühl. Holl würdigt damit aber das Eigentümliche der Gründung des Basilius nicht genügend: das Koenobium geht ihm beinahe gegen das eigentliche Wesen des griechischen Mönchtums.

Man hat sich oft gefragt, wie die Regeln des Basilius aufgebaut seien. Auf den ersten Blick scheinen sie überhaupt ohne Ordnung zu sein. Das ist aber nicht der Fall. In den *Reg. fus. tract.* (RF) bestimmt die Betrachtung des Doppelgebotes die Einteilung. Im Prooemium weist Basilius darauf hin, daß er die Regeln denen gegeben habe, die versammelt seien, um das Ziel des zukünftigen Lebens zu erreichen, denen, die Buße tun wollten. Jetzt sei die Zeit der Buße, jetzt sollten wir unser Leben in der Liebe an den Geboten Gottes ausrichten. Das Hauptgebot ist aber das Doppelgebot der Liebe (I). Zunächst bespricht er die Bedeutung der Liebe zu Gott (II), dann die der Liebe zum Nächsten (III) und schließt daran eine kurze Betrachtung über das Verhältnis von Furcht und Liebe (IV). Mit dem Doppelgebot sind zwei Aufgaben gesetzt: die Liebe zu Gott und zum Nächsten. V und VI umschreiben die erste, VII die zweite. VII weist die Notwendigkeit der Gemeinschaft nach. VIII—XII geben Antworten auf Fragen, wie die Gemeinschaft zu bilden sei, daß sie der ersten Aufgabe entspreche und sie nicht beeinträchtige. Die folgenden Regeln richten die Gemeinschaft auf Grund dieser großen Einleitung ein. — Die *Reg. brev. tract.* (RB) sind offensichtlich weniger gegliedert. Sie sind eher eine Sammlung von Antworten auf praktische Fragen. Es ist keine zusammenfassende Sinngebung an den Anfang gesetzt, sondern nur ein Gesichtspunkt angegeben, unter dem die Regeln verstanden sein wollen. Es wird nämlich gesagt, daß wir allezeit bereit sein sollten, unsere Seelen zu reinigen und über die Gebote nachzusinnen. Die ersten beiden Regeln handeln davon, welche Bedeutung das biblische Gebot habe und daß sich der Christ ihm unterwerfen müsse. III und IV sprechen von der Notwendigkeit der Buße des Sünders und V und VI erklären das Wesen der Buße. Die ganze Regel steht also unter dem Gesichtspunkt, über das göttliche Gebot nachzudenken und vom Gebot her das Richtige zu erforschen.

An einer Stelle wird es besonders deutlich, was Basilius für den Einzelnen von der Gemeinschaft erwartet: an der Beichte. Basilius ist berühmt dafür, daß er die Mönche verpflichtet hat, ihre Sünden vor dem Oberen zu bekennen. Er hat damit einen großen Beitrag dazu geleistet, die Beichte in der Kirche zu verbreiten. Sehen wir, wie er sie begründet. In der Beichte soll die Sünde aufgedeckt und ein Heilmittel für die Seele gefunden werden. Wir sollen unsere Sünden nicht für uns behalten, sondern sie einem erfahrenen Manne offenbaren. Wir bedürfen eines anderen, denn aus uns selbst können wir die Sünde nicht erkennen und auch kein Heilmittel dafür finden. Wir sollen sie aber auch nicht jedermann mitteilen, sondern sollen zu dem Manne gehen, von dem wir die rechte Antwort erwarten können. Die Gemeinschaft also gibt dem Einzelnen erst die Möglichkeit, seine Sünde zu erkennen und über sie weiterzukommen⁴³.

⁴³ RF XXVI, RB XXVIII, CCXXIX.

E. F. Morison ist der Ansicht: «There can be no reasonable doubt that Basil expected such confession to be made to priests» (p. 76). Basilius spricht aber von denjenigen, denen gebeichtet werden soll, als *δυνάμειοι θεραπεύειν* (31, 1236 A) oder nennt sie die, welche dazu «bestimmt sind, die Kranken gütig und menschlich zu pflegen» (31, 985 D). Er sagt mit keinem Wort, daß das Priester seien; er meint damit einfach besonders eingesetzte Männer. Sogar bei der Kommunion konnte Basilius sagen, daß die Gegenwart eines Priesters nicht unbedingte Voraussetzung sei (Ep. 93; 32, 484 B). Wieviel weniger wird der Priester den Mönchen die Beichte abgenommen haben. Das Beichtinstitut war noch gar nicht so weit entwickelt.

d) Die Autorität im mönchischen Leben.

Am Anfang von Ep. 2 steht der Satz aus dem Matthäusevangelium: Wenn jemand mit mir gehen will, verleugne er sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach. Auch in den RB ist dieser Satz an den Anfang gestellt. Das ist es, was die Mönche gemeinsam haben: sie verleugnen sich selbst. Sie anerkennen einen fremden Willen. Wo aber begegnen sie dem fremden Willen?

Schon in der Ep. 2 war die Antwort darauf gewesen: in der Heiligen Schrift. Aber dort war die Schrift mehr als Heilmittel denn als Autorität gewertet worden. Viel eindeutiger antwortet RBI: «Wenn unser Herr Jesus Christus vom Heiligen Geist sagt, ‚er wird nicht aus sich selbst reden, sondern er wird alles reden, was er hört‘, und wenn er von sich selbst sagt, ‚der Sohn kann nichts aus sich selber tun...‘, wer wollte dann so wahnsinnig sein, daß er wagte, auch nur in Gedanken etwas von sich aus zu bestimmen, wo er doch des Heiligen Geistes als Führer bedarf» (31, 1080 s.). Wir haben uns daher genau an die Heilige Schrift zu halten und dürfen nicht anfangen, selbst Gebote zu erfinden. In allen Dingen müssen wir vielmehr das entsprechende Gebot der Schrift finden. Wenn aber die Schrift kein ausdrückliches Gebot ausspricht? «Da hat uns der heilige Paulus einen Hinweis gegeben, wenn er sagt: Niemand suche das Seine, sondern ein jeder das des Andern. Darum ist es in jedem Fall notwendig, sich entweder Gott nach seinem Gebote oder auf sein Gebot hin Andern zu unterwerfen. Es steht nämlich geschrieben: Seid einander untertan in der Furcht des Herrn» (31, 1081).

Gottes Wille begegnet dem Mönch demnach in der Heiligen Schrift; aber auch wo die Schrift keine Auskunft gibt, soll er nicht seinen eigenen Willen suchen, sondern da unterwirft er sich dem Mitmönche. Die Schrift gebietet Gehorsam, es ist nicht gegen die

Schrift, sich einem Oberen zu unterwerfen. Der Grundzug des Christen ist Gehorsam und Demut. Er soll darum, solange es der Schrift nicht widerspricht, sich allen Befehlen des Oberen unterziehen. Wenn er einen triftigen Grund aus der Schrift anzuführen weiß, dann ist selbstverständlich die Autorität des Oberen aufgehoben⁴⁴. Sonst aber gehorcht er ohne Murren, denn der Gehorsam ist zu seinem Heil. Dasselbe gilt von den Bedürfnissen des Mitmenschen. Der Mönch wird sie alle bereitwillig erfüllen, solange sie nicht der Schrift zuwiderlaufen.

Die eigentliche Autorität ist also die Heilige Schrift. Ihr schulden wir allen Gehorsam. Es kann aber sein, daß der Mitbruder, insbesondere der Obere, in ihrem Namen ihre Stelle vertritt. Der Obere erhält so seine monarchische Autorität über die Mönche.

e) Einzelne Regeln.

Die einzelnen Regeln sind an dem Ziel ausgerichtet, das im ersten Abschnitt dargestellt worden ist. Es geht überall darum, daß die Welt und der Körper in ihrer Nichtigkeit und Vergänglichkeit den Menschen unter keinen Umständen fesseln, sondern der Seele dienen. Sie sollen das Leben zu Gott unterstützen und sich ihm einordnen. Der Mönch soll — frei und unbeeindruckt — über sie verfügen können. Ob die Regeln vom Besitz, vom Fasten und Essen, von der Kleidung, vom Schlaf oder sonst etwas handeln, überall wird diese selbe Absicht sichtbar, die Ansprüche des Irdischen so weit wie möglich einzuschränken und den Mönch zur Freiheit darüber anzuleiten. Er muß die Welt nicht hassen, sie ist ja von Gott gut erschaffen, und wo sie zweckmäßige Hilfe ist, soll er sie nicht ablehnen. Aber er soll sich weder im Stolz noch in stolzer Demut daran hängen, sondern wirklich von ihr frei werden.

Ein gutes Beispiel, wie Basilius hat raten können, gibt die 92. Frage der RB (31, 1145). Er ist gefragt, wie man sich zum Besitz verhalten solle, und antwortet: «Dazu ist zunächst zu sagen, daß kein Gut von Gott geschaffen wäre, wenn es an sich böse wäre; denn alles, was Gott geschaffen hat, heißt es, ist gut und nicht verwerflich, und dann, daß das Gebot des Herrn keineswegs lehrt, die Güter als böse wegzwerfen und zu fliehen, sondern sie recht zu gebrauchen. Auch wird keiner verdammt, weil er überhaupt Güter besessen, sondern weil er über sie verkehrt gedacht oder sie nicht gut angewandt hat; eine leidenschaftslose und gesunde Ansicht von ihnen und ein dem Gebot entsprechender Gebrauch ist uns nämlich zu vielem, und zwar dem Notwendigsten nützlich; einerseits zur Reinigung von unsern eigenen Sünden — steht doch geschrieben: Gebet von dem, was übrig ist, Almosen, und siehe, alles ist euch rein — und

⁴⁴ RF XLVII; 31, 1036.

andererseits, um das Himmelreich zu erben und einen Schatz zu erlangen, der nicht abnimmt. Diese Beurteilung des Irdischen führt aber nicht zu einer milden Askese. Basilius erkennt da Fesseln, wo modernes Empfinden vernünftigen und gesunden Gebrauch sieht.

Es ist für die basilianischen Regeln bezeichnend, daß immer die Arbeit mit dem Mönchsleben verbunden ist. Die Mönche müssen sich das, was sie zum Leben notwendig brauchen, selbst erarbeiten. Gebet und Arbeit sollen miteinander abwechseln. Die Arbeit soll aber nicht mehr als das Lebensnotwendige verschaffen, allenfalls auch andern Lebensnotwendiges weitergeben. Es ist nicht etwa so, daß eine besonders große Arbeitsleistung besonders wohlgefällig wäre. Die Arbeit an sich enthält keinen geistlichen Wert, und es soll sich darum keiner eigenwillig eine übermäßige Last aufbürden. Wenn sich mit der Arbeit Stolz verbindet, ist sie vom Übel.

Die Verpflichtung zur Arbeit ist keine Neuerung des Basilius. Bereits Pachomius hat in seinen ägyptischen Klöstern die Mönche arbeiten lassen. Es ist wahrscheinlich, daß Basilius diesen Gedanken von dorthier übernommen hat. Es zeigt sich hier wie an anderen Orten: nicht die einzelnen Anordnungen sind originell, sondern ihre Verbindung zu einem Zusammenhang.

f) Das Verhältnis der klösterlichen Gemeinschaft zur Kirche.

Wie verhält sich das Mönchtum zur Kirche? Das ist nicht dasselbe wie die Frage danach, wie sich Askese und Kirche zueinander verhalten. Es handelt sich ja beim Mönchtum nicht mehr nur um eine persönliche Vollkommenheit in der Kirche. Der Mönch flieht nicht nur die Welt, sondern auch die Kirche. Eine neue Gemeinschaft neben der Kirche entsteht, eine besondere Größe eigener Ordnung und eigener Prägung. Kann nun christliches Leben allein in der mönchischen Gemeinschaft gelebt werden? Sind also die vielen, die sich der Schar der Vollkommenen nicht anschließen, nur halbe Christen? Oder gibt es ein christliches Leben in der Welt?

Zweifellos ist nach der Meinung des Basilius der Weg des Mönchs der eigentliche Weg. Einzig da strebt man nach vollkommener Loslösung von der Welt. Er mahnt darum, wo er Gelegenheit dazu hat, die Welt zu verlassen und sich in die Einsamkeit zurückzuziehen⁴⁵. Und wer sich einmal den Mönchen angeschlossen hat, kann diesen Weg nur zu seinem größten Schaden wieder verlassen. Der Mönch verpflichtet sich durch ein Gelübde zum mönchischen Leben. Er ist daher vor Gott, vor sich selbst und vor der Gemeinschaft gebunden. Das Gelübde kann nicht mehr auf-

⁴⁵ Ep. 10 und Ep. 11.

gehoben werden. Der Bruch käme einem Ehebruch oder einem Kirchendiebstahl gleich⁴⁶. Der einzige berechtigte Grund, auch einen Mönch in der Gemeinschaft zu dulden, der sich nicht voll weihen kann, liegt darin, daß der Anfang eines guten Vorsatzes nicht verachtet werden darf⁴⁷. Man darf sich von der Gemeinschaft der Mönche höchstens trennen, wenn diese ganz und gar der Sünde verfallen ist⁴⁸.

Es ist schon angezweifelt worden, daß die Mönche des Basilius bindende Gelübde ablegen mußten; angesichts der angeführten Stellen ist dieser Zweifel aber nicht möglich. Basilius bestimmt auch, daß die Mönche eine besondere Kleidung tragen sollen. «Das ist nützlich, denn sie macht jedem zum vornherein kenntlich und bezeugt das Gelübde des gottgefälligen Lebens, so daß auch diejenigen, die mit uns zusammenkommen, eine der Kleidung entsprechende Handlungsweise fordern» (RF XXII, 3; 31, 980 B). Auch äußere Mittel sollen den Mönch also an seinem Stande festhalten. Die Bemerkung in der Realenzyklopädie für protest. Theologie und Kirche, t. 13³, p. 224, daß B. keine Mönchskleidung verordnet habe, entspricht nicht der Wahrheit.

Nun ist aber das nicht alles, was zu sagen ist. In seinen Schriften finden sich zahlreiche Stellen, in denen eine andere Einschätzung des Lebens in der Welt zum Ausdruck kommt. In Ep. 106 z. B. schreibt er einem Soldaten: «Einen Menschen habe ich in dir kennengelernt, der beweist, daß man auch im Soldatenleben die Liebe zu Gott in Vollkommenheit bewahren kann, und zeigt, daß man den Christen nicht an seinem besonderen Gewand, sondern an seiner Gesinnung unterscheiden können muß⁴⁹.» Wie aber denkt er über dieses Leben?

Die Antwort auf die Frage, in welchem Verhältnis das asketisch-mönchische Leben zum Leben der Christen in der Kirche stehe und wie das Leben des Christen im allgemeinen zu verstehen sei, hängt weitgehend davon ab, wie die «Moralia» zu interpretieren sind, ob sie nämlich an Mönche gerichtet sind oder ob sie sich an alle Christen wenden.

Die *Moralia* sind eine Sammlung von biblischen Geboten und wollen auf Grund biblischer Sätze zeigen, wie das Leben des wahren Christen aussieht. *Pierre Humbertclaude*, «La doctrine ascétique de S. Basile», ist der Meinung, sie seien ausschließlich für Mönche bestimmt. «C'est la seule vraie règle donnée par Basile à ses disciples» (p. 34). «L'exposé à la fois résumé et ordonné du code évangélique à l'usage des âmes éprises de perfection» (p. 35). «Les destinataires

⁴⁶ RF XIV; 31, 949 C; vgl. auch Ep. 199, 18—19; 32, 717 s.

⁴⁷ RB 107; 31, 1056 B.

⁴⁸ RF XXXVI; 31, 1008 ss.

⁴⁹ 32, 513; vgl. auch die Aufzählung von Berufen in Hom. in illud attende tibi ipsi 4; 31, 205.

sont les intermédiaires de Basile auprès des moines.» Die *Moralia* wären demnach eine Mönchsregel. Humbertclaude hat aber selbst die Schwierigkeiten gefühlt, die *Moralia* für ein «écrit monacal» zu halten. Was haben dann die Bestimmungen über Ehe und Kirchenleitung darin zu suchen? H. sucht aber diese Schwierigkeiten zu beseitigen: «Il y a deux raisons qui justifient même dans un écrit monacal l'importance donnée à ce sujet. Basile organise son couvent sur le modèle de l'église; comme un diocèse le cenobium cappadocien a des προεστώτες et son conseil d'anciens.» Außerdem habe immer die Möglichkeit bestanden, daß Mönche Priester würden. Es sind aber damit noch lange nicht alle Schwierigkeiten aus dem Wege geräumt, die sich seiner Auffassung entgegenstellen. Was sollen in einer mönchischen Regel die Sätze über die Bedeckung der Frauen beim Gebet, die Ehrfurcht der Kinder gegenüber den Eltern? Und wo findet sich eine konkrete Bezugnahme auf das klösterliche Leben? In *Moralia* 38 ist die Rede von Brüdern, aber damit sind nicht die Mönche gemeint, sondern Mitchristen, die der Gastfreundschaft bedürfen. Mönche sind nirgends ausdrücklich erwähnt; es ist darum viel wahrscheinlicher, daß die *Moralia* kirchliche Belehrung enthalten. Dahin weisen vor allem die beiden Vorreden, mit ihrer Beschreibung der kirchlichen Situation. Die *Moralia* wenden sich also ohne Zweifel an alle Christen, vor allem an solche, die in der Kirche ein Amt ausüben. Vgl. auch *Giet*, *Les idées et l'action sociales...*, p. 13 ff. Daß es sich um eine Mönchsregel handle, meint offenbar auch *Karl Barth*, *Kirchliche Dogmatik* I, 2, 876.

Aber *P. Humbertclaude* hat nicht in allen Teilen unrecht. Er hat versucht, den Aufbau der *Moralia* zu ermitteln, und hat gefunden, daß die Sätze nach einem mönchisch-asketischen Gedankengang gegliedert sind. Der Gedanke der Reinigung, Erleuchtung und Vervollkommnung liegt ihnen zugrunde. Und diese Feststellung ist richtig. Nun gilt aber dieser Gedanke nicht Mönchen, sondern allen Christen. Humbertclaude hat geschrieben: Basile organise son couvent sur le modèle de l'église. Man muß diesen Satz umkehren und sagen: *Er gestaltet die Kirche nach dem Bild des Klosters.*

Beim Mönchtum ist diese Gegenüberstellung möglich. Wenn sich zwei Gemeinschaften gegenüberstehen, sind die dazu notwendigen Vergleichspunkte vorhanden. Das asketische Leben war bloß eine ethische Forderung an die Glieder der Kirche gewesen, das Kloster hingegen kann ein Vorbild und Spiegel für die Kirche sein. Auch der Christ, der sich nicht von der Welt trennt, soll in der Kirche ein bis zu einem gewissen Grade mönchisches Leben führen. Er steht vor derselben Aufgabe wie der Mönch. Auch die Kirche soll bis zu einem gewissen Grade eine mönchische Gemeinschaft sein. Die *Moralia* wollen der Kirche eben diese Aufgabe darstellen und nahelegen. Basilius anerkennt das Leben der Kirche, er anerkennt auch die Aufgabe, in der Kirche an der Kirche zu wirken. Es ist nicht mangelnde Folgerichtigkeit, daß er die Ein-

samkeit wieder verlassen hat und Bischof geworden ist. Das Kloster ist nicht die Kirche selbst, sondern stellt nur deutlich dar, was die Kirche sein sollte, wenn sie rein wäre.

K. Holl (Enthusiasmus und Bußgewalt) sagt, daß bei Basilius Mönchtum und Kirche nicht in einem inneren Verhältnis zueinander stünden. Er weist mit Recht darauf hin, daß Basilius keine direkten Wirkungen und Dienste des Klosters auf die Kirche gefordert habe. Er sagt weiter, einzig die Tatsache, daß «Basilius nie ganz vergaß, daß er Bischof war» (p. 168), hinderte ihn daran, die einzige mögliche Vervollkommnung im Mönchtum zu sehen und das Weltchristentum zu verurteilen. Dabei übersieht *Holl* jedoch, daß Basilius der Meinung ist, die Kirche müsse nach dem Vorbild des Mönchtums gebildet werden. Ein ausgewogenes Verhältnis zwischen Mönchtum und Kirche würde gerade die Aufgabe seines Reformwillens bedeuten.

g) Die Predigt.

Das Mittel, in der Kirche christliches Leben zu verbreiten, ist vornehmlich die Predigt. Es ist auffallend, wie ausführlich in der *Moralia* die Betrachtung über das Predigtamt ist. Keine der übrigen Regeln enthält so viele Kapitel⁵⁰. Es läßt sich daraus ersehen, wie wichtig Basilius die Predigt war.

Weder *O. Ring* noch *Giet* haben in ihren Untersuchungen über die Predigt des Basilius diese Stelle verwendet. Und doch finden wir nirgends sonst eine derartige Zusammenfassung, wie Basilius die Predigt verstanden wissen wollte.

Basilius formuliert das Ziel der Predigt folgendermaßen: «Der, welcher lehrt, soll sich dies als Ziel vorsetzen: die Einzelnen zur Vollendung des vollkommenen Menschen nach dem Maß der ganzen Fülle Christi zu führen⁵¹.» Das Bilden und Erziehen ist ihm also das Wichtige an der Predigt. Die ersten vier Kapitel sprechen von der Größe und der Heiligkeit des Amtes, die folgenden beiden handeln vom Inhalt: von der rechten Lehre und den Geboten. Dann wird auf die Verantwortung hingewiesen, die der Prediger an den Hörern hat. Wenn er ihnen etwas vorenthält, hindert er ihren Weg zur Wiederherstellung. Er soll sich darum prüfen, ob er auch würdig ist, zu predigen. Seine Verantwortung geht über die Predigt hinaus: er soll für die Seinen beten, er soll sie besuchen, er soll sich alle Mühe geben, sie zum Gehorsam unter das Evangelium zu führen. Keine andere Sorge darf ihn erfüllen.

Basilius spricht nicht allein vom Prediger, sondern auch vom Hörer⁵². Die Predigt ist nicht ein Monolog. Der Hörer soll ihr

⁵⁰ Mor., Reg. LXX, 1—37.

⁵¹ 31, 841 A.

⁵² Mor., Reg. LXXII.

folgen und darauf antworten. Er soll in der Schrift nachprüfen, ob der Prediger die Wahrheit sagt. Sowenig der Prediger die Schrift zu Streitpredigten benützen darf, sowenig dürfen sie die Hörer zu Streitgesprächen gebrauchen. Sie ist allein zu ihrer Erbauung und ihrem geistlichen Fortschritt da. Wo aber die Predigt der Schrift zuwiderläuft, da sollen sie widersprechen. Die aber, welche nicht genug Kenntnisse haben, sollen die Sittlichkeit des Predigers prüfen. Der Hörer soll den Prediger als Boten Gottes verstehen und nicht ihm allein, sondern auch Gott, der ihn gesandt hat, Dank wissen.

Alles, was Basilius zur Predigt sagt, führt auf denselben Punkt hin: sie soll zum ewigen Leben hinführen, sie soll die rechte Hilfe zur Wiederherstellung gewähren. Sie will also genau das den Christen in der Kirche nahebringen, was der Mönch im Kloster sucht. Der Weg ist derselbe, wenn er auch an verschiedenen Orten und unter verschiedenen Umständen begangen wird. Die Predigt des Basilius hat einen mönchisch-asketischen Charakter.

Es ist ein Zeichen dafür, daß in beiden Fällen dieselben Ausdrücke verwendet werden. In Ep. 2 wird die Schrift das Heilmittel des Mönchs genannt (Ep. 2, 3; 32, 228), in den *Moralia* ist die Predigt, die auf der Schrift beruht, das Heilmittel (Mor. 72, 6; 31, 849 C). Der Vergleich der Meerfahrt im Sturm kehrt wieder in Hom. in princ. prov. 17; 31, 421; das Bild vom Wanderer und Läufer ist eines der stehenden Bilder (Hom. in ps. I, 4; 29, 221; Hom. quod mund. 2; 31, 544 u. a.). Es sind genau dieselben Gedanken.

So wie die Auffassung der Predigt dem asketischen Gedanken entspricht, so entsprechen auch die Predigten, die wir noch besitzen, seiner Auffassung von der Predigt. Der zentralen Stellung der Schrift gemäß hat Basilius fast immer über biblische Texte gepredigt (Psalmenpredigten, Hom. in Luc. 12, 18; Hom. in princ. prov.; Kommentar zu Jesaja). Wenn er nicht über Texte gepredigt hat, so hat er über Tugenden gepredigt, die mit dem christlichen Leben im Zusammenhang stehen. — Zum Schriftprinzip des Basilius gehört auch, daß er es ablehnt, die allegorische Auslegungsmethode zu verwenden. «Sie nehmen den gemeinen Sinn der Schrift nicht an und nennen Wasser nicht Wasser, sondern verstehen darunter etwas anderes ... wenn ich dagegen Gras höre, so verstehe ich auch Gras ... denn ich schäme mich des Evangeliums nicht» (Hom. IX in Hex. 1; 29, 188). Wo dennoch so etwas wie ein tieferer Schriftsinn auftaucht, steht er im Dienste der moralischen Applikation.

So kommen wir denn hier zum Ergebnis: Basilius ist Mönch und Mann der Kirche zugleich. Er hat nicht nur äußerlich beides miteinander verbunden, sondern er ist als Mönch Bischof geworden, und hat als Bischof nicht aufgehört, Mönch zu sein. Seine Absicht als Mönch stößt sich nicht an seiner Absicht als Bischof der Kirche, er weiß vielmehr beides zu verbinden. Er ist Mönchsbischof.

Vor ihm war diese Vereinigung nicht verwirklicht worden. Athanasius hatte zwar eine Zuneigung zum Mönchtum und trug durch seine «*vita Antonii*»

viel zu seiner Verbreitung bei. Auch wird er *ἕνα τῶν ἀσκητῶν* «der Asketen einer» genannt (Apol. c. Ar. 6). Aber er selbst kam nicht vom Mönchtum her und hatte seinen Mittelpunkt nicht dort. Er hat dem Mönchtum zwar Raum in der Kirche verschafft, aber er war in erster Linie Bischof (vgl. *H. M. Gwatkin, Studies in arianism*, p. 72). Die Gestalt des Eustathius von Sebaste ist wie gesagt nicht mehr greifbar, über ihn läßt sich daher nichts sagen. Jedenfalls ist es ihm nicht gelungen, Mönchtum und kirchliches Leben zu verbinden. Sein Asketentum stieß mit der offiziellen Kirche zusammen. Basilius ist die erste uns greifbare Gestalt, dem diese Vereinigung gelungen ist. Nach ihm dann ist die Möglichkeit oft verwirklicht worden.

3. KAPITEL

Die Kirche.

Das vorhergehende Kapitel hat uns bereits zu einem neuen Bereich des Wirkens des Basilius geführt: zur Kirche. Es ist darauf hingewiesen worden, woher und unter welchen Voraussetzungen er an die Kirche herantritt. Nun ist aber der Kirchenbegriff selbst eingehend darzustellen. Das wird es dann ermöglichen, festzustellen, wie Basilius die mannigfachen Probleme, die sich ihm als Bischof gestellt haben, verstanden und angefaßt hat.

Es ist nicht ganz einfach, den Kirchenbegriff zu bestimmen. Basilius äußert sich zwar über die Kirche, aber nirgends tut er es zusammenhängend, und es ist darum nicht leicht zu sagen, wie sich seine Äußerungen zu einem Ganzen zusammenfügen. Es tritt uns nirgends ein abgerundeter Begriff entgegen. Die Begrifflichkeit ist nicht stark ausgebildet, seine Auffassung in vielem fließend; was wir bei ihm finden, können wir eher als Kirchenbewußtsein bezeichnen. Basilius ist nicht durch seine Lehre von der Kirche bedeutsam, sondern durch sein tatsächliches kirchliches Handeln.

Aber es ist noch etwas Besonderes, das die Darstellung erschwert. Basilius versuchte, die Kirchen des Ostens mit dem Westen wieder zu vereinigen, und verhandelte aus diesem Grund mit dem Bischof von Rom. Als die Verhandlungen zu scheitern drohten, klagte er ihn bitter an und nahm sich vor, sich nicht mehr an ihn zu wenden. Diese Auseinandersetzung mit Rom zog immer wieder die Aufmerksamkeit der Kirchenhistoriker auf sich; man fragte: hat Basilius den Primat Roms anerkannt oder abgelehnt? Diese Fragestellung belastete aber die Darstellung des Kirchenbewußtseins des Basilius. Die Spannung mit Rom war nämlich, auf das Ganze gesehen, nicht mehr als eine Episode; sie eignet sich darum schlecht

als Ausgangspunkt. Will man diese Frage überhaupt beantworten, dann kann man sie nur von einem Kirchenbewußtsein her beantworten; setzt man sie aber an den Anfang, so mißt man ihr, historisch gesehen, ein zu großes Gewicht bei.

Es ist eigentlich ein dogmatisches Interesse, das auf diese Frage unbedingt eine Antwort verlangt, das dogmatische Interesse vor allem der nachvatikanischen Kirchenhistoriker. Aber auch dieses dogmatische Interesse gründet auf einer falschen Fragestellung. Es ist nämlich weder etwas gewonnen noch etwas verloren, wenn nachgewiesen werden kann, daß Basilius den römischen Primat anerkannt oder nicht anerkannt hat. Für die Lehre vom Primat Roms ist es nicht ausschlaggebend, wie die Vergangenheit im einzelnen darüber gedacht hat. Wenn Basilius die Vorrangstellung Roms nicht anerkannt haben sollte, so heißt das nur, daß er die «Einstimmigkeit der Väter» stört, daß er in der Tradition einen Schönheitsfehler darstellt, an der dogmatischen Gültigkeit macht das keinen Unterschied. Es ist gerade die Schwäche der Opposition auf dem vatikanischen Konzil gewesen, daß sie immerzu mit historischen Argumenten gefochten hat. Einzig wenn man es sich wie *St. Giet* (Les idées et l'action soc., p. 355) zur Aufgabe macht, die «Übereinstimmung der östlichen und westlichen Väter» nachzuweisen (Anspielung an Worte Pius' XI., 18. Dez. 1924), hat man ein bis zu einem gewissen Grade berechtigtes dogmatisches Interesse, Basilius den römischen Primat anerkennen zu lassen. Gerade dann kommt aber alles darauf an, die Grenze historischer Lauterkeit nicht zu überschreiten.

Die Frage nach dem Verhältnis zu Rom sei also hier zunächst beiseite gelassen. Es sei vielmehr versucht, aus den Schriften des Basilius das Kirchenbewußtsein zu ermitteln. Dabei sind vor allem die Schriften zu benutzen, die im Zuge kirchlicher Tätigkeit entstanden sind, das heißt: die *Moralia*, die *Predigten* und vor allem ein großer Teil der Briefe.

Es ist auffallend, welchen Nachdruck Basilius darauf legt, daß die Kirche eine in Liebe verbundene Gemeinschaft oder Bruderschaft (ἀδελφότης) sei. Die Kirche ist eine Einheit in der Liebe. Seine Sprache hebt sich, wenn er von den Brüdern, die in der Liebe ein Leib sind, oder wenn er von der Zerrissenheit und dem Unfrieden spricht. Er blickt auf die Zeit der Verfolgung zurück, auf die ersten Zeiten der Kirche. Sie wird ihm zum Vorbild für das Heute. Er kann schreiben: «Als wir deinen Brief in Händen hielten und lasen, meinten wir, einen Augenblick in früheren Zeiten zu weilen, als die Kirchen Gottes blühten, im Glauben verwurzelt, in der Liebe geeint, und bei verschiedenen Gliedern gleichsam in einem Leibe zusammen atmeten (συνπνοία) ... damals hatten sie Frieden, jenen Frieden, den der Herr uns lieb¹.» Zusammenwirken

¹ Ep. 164, 1; 32, 636.

in der Liebe, geheimnisvolle Einheit, in der sich die Glieder ohne Streit zu einem Ganzen fügen, ja eine Gemeinschaft, die aus vielen Saiten einen Ton erklingen läßt — so versteht Basilius die Kirche.

Basilius nennt die Kirche an manchen Stellen ἀδελφότης; z. B. Ep. 133; 32, 569 C; Ep. 255; Ep. 266, 1. Es ist derselbe Ausdruck, der auch die klösterliche Gemeinschaft bezeichnet Ep. 256. — Der Rückblick auf frühere Zeiten findet sich: Ep. 70; Ep. 128, 3 (παλαιοὶ θεομοὶ τῆς ἀγάπης); Ep. 172. — Ein besonders bezeichnendes Wort ist συμπνοία (Zusammenatmen), es enthält zugleich das Element πνεῦμα, so daß es auch «gleichen Geistes sein» bedeuten kann (Ep. 222; 32, 820 A). — Die pathetische Sprache, die Basilius führt, darf man nicht einfach als Übertreibung verstehen. Das Pathos gehört zu seinem Wesen und ist den östlichen Vätern überhaupt eigen. Es zeigt nur an, wo Basilius überschwänglich beteiligt ist.

Man kann nun allerdings sagen, daß das häufige Reden von der Einheit seinen Grund einfach darin habe, daß Basilius einer uneinigen Kirche gegenüberstand. Und das ist natürlich richtig. Aber die Tatsache, daß er von Anfang an einer zerrissenen Kirche gegenübergestanden hat, ist für sein Kirchenbewußtsein nicht bedeutungslos. Das ist für ihn eine grundlegende Erfahrung gewesen (vgl. de iudicio Dei), und es ist darum gegeben, von hier auszugehen.

Selbstverständlich ist mit dieser Einheit nicht die Übereinstimmung Gleichgesinnter und Gleichgestimmter gemeint. Nicht die Einheit der Brüder konstituiert die Kirche, sondern sie ist das Zeichen dafür, daß die Kirche tatsächlich auf dem Grund steht, auf den sie gestellt ist.

Am Schluß der 4. Rede zum Hex. preist er die Schönheit des Meeres und sagt dann: «Ist aber das Meer schön und wohlgefällig vor Gott, wie soll dann die Versammlung einer Gemeinde nicht schöner sein, in welcher der gemischte Chor der Männer, Frauen und Kinder wie eine gegen das Ufer schlagende Welle in unsern Gebeten zu Gott emporsteigt? In tiefer Ruhe steht sie unerschüttert da; denn die Geister der Bosheit vermochten sie durch ihre ketzerischen Lehren nicht zu verwirren. Machet euch des Beifalls des Herrn dadurch würdig, daß ihr diese schöne Ordnung in entsprechender Weise bewahrt in Christus Jesus» (Hom. IV in Hex. 7; 29, 93). Vielleicht hat bei diesem Bild Basilius Ps. 65, 8 vorgeschwebt; interessant ist auch, daß das Bild in der Mönchsliteratur für die allezeit ruhige Seele gebraucht wird (Nilus, Lasterlehre cap. IX).

Was konstituiert aber die Kirche? Christus! Er ist das Haupt der Kirche. Wir dürfen daher nicht auf die Kirche und deren Einheit oder Uneinigkeit blicken, sondern auf ihn allein; nicht die Kirche selbst, sondern ihr Herr, Christus, soll angebetet werden². Er ist das Haupt, der Leib, die Fülle, er ist der Herr, der Richter

² Hom. in ps. XLIV, 10; 29, 409.

und Bräutigam. Mit all diesen Ausdrücken ist eines jedenfalls zum Ausdruck gebracht: er ist Mitte und Ziel der Kirche. Basilius braucht mit besonderer Vorliebe zwei Ausdrücke: der König und der Hirte. König nennt er Christus vor allem da, wo er sagen will, daß die Kirche einer starken Führung bedarf, um nicht auseinanderzufallen³. Noch häufiger aber spricht er vom Hirten und der Herde. Er braucht das Bild immer in Beziehung auf Johannes 10: Die Herde sammelt sich um Christus als den Hirten und hört und sieht auf ihn, keine Stimme von draußen vermag sie zu stören und irre zu machen⁴.

Wie Christus über dem Leben des Einzelnen steht, so steht er über der Kirche. Er hat das Christenvolk erwählt und berufen. Und in seiner Berufung ist es selig zu preisen, denn es ist zum ewigen Leben berufen⁵. Christus ist für dieses Volk Mensch geworden und gestorben und hat ihm damit den Weg frei gemacht, aus dieser Welt zu der zukünftigen aufzubrechen. Die Liebe Gottes und die Wohltat Christi ist der Grund und das starke Band der Einheit⁶.

Wie er den Einzelnen aus der Sünde zu einem neuen Leben gerufen hat, so ruft er die ganze Kirche zu einem neuen Leben. Sie verläßt das Irdische und eilt auf ihn zu. «Denn auch der Erstgeborenen Gemeinde im Himmel ist dieser Art, durch den unveränderlichen Wandel der Heiligen aufgerichtet und nach himmlischem Gesetz regiert⁷.» Der Wandel hebt die Kirche aus der Welt. Der Wandel der Einzelnen ist daher von Bedeutung für die ganze Kirche. Der, dessen Taten häßlich und unrein sind, kann nicht in der Kirche bleiben, er würde sie unrein machen. Die Kirche muß daher die hartnäckigen Sünder ausstoßen und die Gemeinschaft mit ihnen aufheben⁸. Gott stößt zwar die Sünder nicht von sich, aber die, welche nicht Buße tun, können nicht in der Kirche bleiben. Denn die Kirche umfaßt die, welche sich Gott hingeben⁹.

Die Kirche hat ihren ganzen Ruhm in Christus. Er ermöglicht ja ihr Dasein. Und weil er die Kirche baut, ist sie mehr als nur die Summe derer, die ihm dienen, ähnlich wie ein Staat auch mehr ist als nur gerade die Summe seiner Bürger. Die Kirche ist Gottes

³ Vgl. de iudicio Dei, 31, 653 ss.; Hom. in Mam. mart. 3; 31, 593.

⁴ Hom. in Mam. mart. 3; 31, 592 ss.; de fide 1; 31, 680.

⁵ Hom. in ps. XXXII, 7; 29, 341.

⁶ De jud. Dei 1; 31, 653.

⁷ Hom. in ps. XLV, 4; 29, 421.

⁸ Vgl. die kanon. Briefe 188, 199 und 217.

⁹ Hom. in ps. XLIV, 10; 29, 409.

Gründung und sein Erbe. Sie ist ein in die Welt verwobenes Gebilde, in dem man Gott anbetet. Man kann daher Gott nicht außerhalb der Kirche dienen. Christi Werk ist in der Kirche wirksam, und nur in der Kirche kann man recht darauf antworten. Die Kirche ist der eine, unteilbare Mantel Christi¹⁰. Er darf und kann nicht zerrissen werden. Wer sich von der Kirche trennt, trennt sich auch von dem Leben zu Gott hin und handelt gegen die Liebe.

Es läßt sich daraus ersehen, daß der Kirche eine eigentümliche Doppeltheit zukommt. Einerseits ist sie als ein übergreifendes Gebilde von Gott gegründet, andererseits die Anzahl derer, die ihre Seelen reinigen und auf das zukünftige Leben hin gestalten.

Das Geschenk, das Gott in der Kirche gewährt, wird besonders auch in den Sakramenten sichtbar. Sie sind die Gaben, die die Verheißungen in sich schließen. Sie sind darum der Ausdruck der göttlichen Gründung und der göttlichen Einheit und Besonderheit der Kirche. Von der Bedeutung der Taufe haben wir bereits gesprochen. Hier ist einzig noch hinzuzufügen, daß sie das Zeichen des gemeinsamen Ursprungs der christlichen Brüder ist, durch sie sind sie alle einer Verheißung teilhaftig geworden und ein Leib geworden. Dasselbe wie von der Taufe gilt von der Eucharistie. Sie ist eine wunderbare himmlische Speise, die Gott denen darreicht, die sich ihm würdig nahen¹¹. Es ist zum ewigen Leben notwendig, davon zu genießen¹², ja es ist gut, täglich davon zu genießen¹³. Sowohl der, welcher die Eucharistie austeilte, als der, welcher sie empfängt, müssen ihrer würdig sein¹⁴. Denn die himmlische Würde muß bedacht werden. Wer das nicht tut, hat nicht nur keinen Nutzen daraus, sondern richtet sich selbst¹⁵. Der Sinn, den die Eucharistie für unser Leben hat, besteht darin, daß wir uns in der Erinnerung an Christi Gehorsam bis zum Tod demütigen¹⁶. Also auch hier verbinden sich himmlische Gabe und gottgefälliger Wandel der Selbsterniedrigung zu Einem. Er sucht nicht nach besonderen Sinngebungen der Eucharistie. Er spricht nicht etwa vom Opfer, das Gott dargebracht wird. Ihm sind einzig himmlische Gabe und entsprechender Wandel wichtig.

¹⁰ Hom. in Mat. 4; 31, 596.

¹¹ Die Wunderbarkeit kommt in Mor. VIII, 1; 31, 713 zum Ausdruck.

¹² Mor. XXI; 31, 737.

¹³ Ep. 93; 32, 484 s.

¹⁴ Ep. 199, 27; RB 172.

¹⁵ Mor. XXI, 2.

¹⁶ Mor. XXI, 3.

Es wurde schon die Meinung geäußert, Basilius habe eine spiritualisierte Auffassung der Eucharistie vertreten. Man stützte sich dabei vor allem auf eine Stelle im 8. Brief. *R. Melcher* hat aber nachgewiesen, daß der 8. Brief nicht von Basilius, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach von Euagrius Pontikus verfaßt worden ist. Aber schon die Analogie zur Taufe hätte vor dieser Ansicht warnen müssen.

Die Eucharistie ist als himmlische Speise eine Gabe der Kirche. Sie kann darum nicht außerhalb der Kirche genossen werden. Sie wird durch den Priester verteilt. Daß die Eucharistie Voraussetzung der kirchlichen Gemeinschaft ist, zeigt sich darin, daß die einzige Strafe, die die Kirche verhängt, darin besteht, den Schuldigen von der Kommunion auszuschließen. Die Eucharistie ist die Gabe an die reine oder sich reinigende Gemeinschaft.

Basilius nennt in Ep. 93; 32, 484 s. Fälle, wo zur Eucharistie kein Priester notwendig gewesen sei. Die Anachoreten in der Wüste nahmen sie mit eigenen Händen. In Alexandrien gab es sogar regelmäßig Hauskommunionen ohne Priester. Basilius hält es für das Richtige, daß ein Priester austeilt; wo aber keiner ist, da ist keine subtile Frage daraus zu machen, wer zur Austeilung befugt sei.

Es gibt nur eine einzige Kirche. «Betet den Herrn an in seiner heiligen Halle . . . , die Anbetung ist notwendig. Die Anbetung aber, die nicht außerhalb der Kirche stattfindet, sondern in der Halle Gottes ausgeübt wird. Ihr sollt mir, sagt er, keine eigenen Hallen und Kirchen aufrichten. Es gibt nur eine heilige Halle Gottes¹⁷.»

Wie tritt diese Kirche in Erscheinung? Sie kann unmöglich an einem Ort versammelt sein, sondern ist über den ganzen Erdkreis zerstreut (Ep. 98, 2). Sie ist überall. Basilius nennt sie: ἡ πανταχοῦ ἀδελφότης (Ep. 133). Trotz ihrer Zerstreung ist sie aber *eine* Kirche: μία Ἐκκλησία νῦν οἱ Χριστοῦ κἂν ἐκ διαφορῶν τόπων προσαγορεύηται (Ep. 161, 1). Es fragt sich dann aber, wie ihre Einheit zum Ausdruck komme, wie sie nicht nur eine Behauptung, sondern Wirklichkeit ist.

Um darauf antworten zu können, muß man sich zuerst der andern Frage zuwenden, worin die Einheit der einzelnen Herden in Erscheinung tritt. Diese Frage ist aber sozusagen gleichbedeutend mit der Frage nach der Leitung der Kirchen. Denn praktisch ist die einzelne Kirche dann eine Einheit, wenn sie unter demselben Bischof steht.

Die Kirche war ursprünglich durch die Apostel geleitet. Christus selbst hat sie eingesetzt. Er hat ihnen das Amt übertragen, als er sagte, sie werden auf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels

¹⁷ Hom. in ps. XXVIII, 3; 29, 287 A.

richten. Er hat sie als Hirten (ποιμαίνοντες) dazu berufen, die Herde zu weiden; und er hat sie zugleich so ausgestattet, daß sie die Werke Abrahams taten und gleiche Ehre wie die Patriarchen erlangten¹⁸. Das Verhältnis, das zwischen den Aposteln und der Kirche bestanden hat, ist mit deren Tod nicht zu Ende. Es gehört vielmehr wesentlich zur Kirche, daß sie Hirten habe. Der Heilige Geist setzt darum dieses Verhältnis fort. An die Stelle der Apostel rücken andere und empfangen durch Handauflegung dasselbe Amt. Der Heilige Geist wirkt in der Handauflegung¹⁹. Wenn der Heilige Geist sich nicht dazu bekennt, könnte die Kirche nicht bestehen. Und daß es möglich ist, daß Christen an die Stelle der Apostel rücken, sieht man daraus, daß allen Heiligen verheißen ist, Fürsten über die Erde zu sein. «Alle, die den Vätern an Ehre gleich werden und alle in der Tugendübung übertreffen, sind Söhne der Braut Christi und werden von der eigenen Mutter als Fürsten über die Erde gesetzt²⁰.»

Die Nachfolger der Apostel sind die Ordinierten, insbesondere die Bischöfe. Sie haben dieselbe Berufung, dieselbe Verantwortung und dieselben Pflichten wie die Apostel, und wie die Apostel heben sie sich durch ihre sittliche Vollkommenheit aus der Welt heraus. Es ist bezeichnend, wie das Lob lautet, das Basilius dem verstorbenen Bischof von Neocaesarea Musonius spendet: «Ein Mann verschied, ausgezeichnet vor allen seinen Zeitgenossen an allen menschlichen Vorzügen, eine Stütze des Vaterlandes, eine Zierde der Kirchen, eine Säule und Grundfeste der Wahrheit, ein Bollwerk des christlichen Glaubens, ein Schirm den Seinigen, unüberwindlich den Feinden, ein Wächter der väterlichen Satzungen, ein Feind der Neuerungen, der an sich selbst die alte Gestalt der Kirche darstellte und gleichsam nach dem alten Zustand wie nach einem heiligen Bild die Form der ihm anvertrauten Kirchen gestaltete, so daß seine Zeitgenossen mit denen, die vor zweihundert Jahren und weiter zurück als Lichter leuchteten, zugleich geboren zu sein schienen²¹.»

Der Bischof ist zusammen mit dem Klerus das Haupt der Gemeinde. Sie herrschen nicht, sondern sie dienen der Gemeinde zu ihrem Heil. Der Bischof muß die rechte Lehre bewahren, denn die Irrlehre verbreitet sich nicht in erster Linie durch die Gemeinden

¹⁸ Hom. in ps. XLIV, 12; 29, 413.

¹⁹ Ep. 188, 1; 32, 669 A.

²⁰ Hom. in ps. XLIV, 12.

²¹ Ep. 28, 1; 32, 305 B; vgl. de spir. s. 74; 32, 205.

selbst, sondern durch die Bischöfe²². Er soll sich in allen Dingen darum bemühen, seine Gemeinde auf dem Weg zum künftigen Leben zu leiten²³. Die Aufgabe besteht also im Gestalten und Erziehen. Basilius umschreibt die priesterliche Würde (ιερατική σεμνότης) am liebsten mit den Worten: μετ' ἐπιστήμην ποιμαίνειν²⁴.

Die Einheit der Kirche wird nun aber in der Einheit der Bischöfe sichtbar; denn wo sie einig sind, da ist die Einigkeit der Apostel zustande gekommen; wo sie einig sind, da sind auch ihre Kirchen einig. Die Gemeinschaft der Bischöfe wird durch eine lebendige Beziehung in der Liebe hergestellt. Man darf sie nicht schematisch verstehen, nicht einfach als Addition von Beziehungen, also etwa: Bischof A anerkennt Bischof B, Bischof B anerkennt Bischöfe C und D, darum anerkennt auch Bischof A Bischöfe C und D. Wohl kann zuweilen so argumentiert werden. Aber die Einheit besteht nicht in einer Summe von Anerkennungen, sondern im lebendigen Verkehr; es gibt auch oft genug Ausnahmen von der oben beschriebenen Regel, oft anerkennt ein Bischof zwei andere Bischöfe, die untereinander keine Beziehung haben. Das Wesentliche an der Gemeinschaft der Bischöfe besteht im wechselseitigen Verhältnis der Liebe, im gegenseitigen Mitteilen und in der Sorge umeinander. Der eine füllt des andern Mangel aus. Sie sind untereinander Freunde. Basilius kann darum die Einheit der Kirche auch als Freundschaft bezeichnen²⁵. Es ist eine geistliche Freundschaft, die nicht leiblicher Gegenwart bedarf, sondern allein im gemeinsamen Verhältnis zu Gott ruht²⁶.

Die in Liebe verbundene Gemeinschaft der Bischöfe ist die Gewähr dafür, daß die Kirche da ist. Wer sich von den Bischöfen trennt, trennt sich daher von der Kirche. Basilius schreibt an den von ihm abgefallenen Klerus von Neocaesarea: «Man frage die Pisidier, Lykaonier, Isaurier, die aus den beiden Phrygien, alle euch benachbarten Armenier, die Achäer, Illyrier, Gallier, Spanier, ganz Italien, die Sizilianer, die Afrikaner, den gesunden Teil Ägyptens, das noch übrige Syrien. Diese alle schicken Briefe an uns und empfangen Briefe von uns. Daran könnt ihr erkennen, daß wir alle übereinstimmen und dasselbe denken. Daher möge es eurer

²² Ep. 70; 32, 433 C; vgl. auch Is. 42; 30, 197 s. Es ist für den Bischof darum so wichtig, den geeigneten Nachfolger zu finden (Ep. 28 und 71).

²³ Ep. 222; 32, 819 A.

²⁴ Ep. 62; 32, 417 C; Ep. 92, 2; 32, 480 B.

²⁵ φιλία Ep. 70; 32, 436 A; Ep. 223, 6; 32, 832 B.

²⁶ Ep. 133.

Einsicht nicht verborgen bleiben, daß derjenige, welcher die Gemeinschaft mit uns verläßt, sich von der ganzen Kirche losreißt. Sehet euch um, meine Brüder, mit wem ihr Gemeinschaft habt. Wollt ihr unsre nicht annehmen, wer wird euch dann ferner anerkennen ²⁷? »

Auch das Verhältnis zu den Bischöfen, die zu seiner Metropole Caesarea gehörten, faßte Basilius in erster Linie als eine derartige Gemeinschaft auf. Basilius hat zwar als Bischof der Metropole größeres Gewicht als die übrigen Bischöfe, und er übt die Jurisdiktion über das ganze Gebiet aus. Aber es ist auffallend, wie er sich auch hier bemüht, weniger seine Rechte als Metropolit, sondern sein Anrecht auf Gegenliebe geltend zu machen. Er kann so weit gehen, daß er Mißachtung, die ihm angetan worden ist, übersieht und den Schuldigen zuerst schreibt, um um ihre Liebe zu werben (Ep. 65; Ep. 203). Das hängt natürlich damit zusammen, daß er nicht zum vornherein auf Grund seines Sitzes allgemein anerkannte Ansprüche erheben konnte, sondern sich zuerst durchsetzen mußte, so daß es also das klügste war, die Bischöfe nicht zu verletzen. Es entspricht aber zugleich seiner Auffassung vom Amt des Bischofs und der bischöflichen Gemeinschaft. Das eine hebt das andere nicht auf. Auch ein rechtlich geregeltes Verhältnis würde er nicht anders verstanden haben.

Der Bischof darf sein Interesse und seine Aufmerksamkeit nicht auf seine eigene Diözese beschränken. Basilius schreibt einmal den Bischöfen am Schwarzen Meer, die von ihm abgefallen sind: «Laßt euch nicht durch den Gedanken irreführen: wir, die wir im Meere wohnen, sind außerhalb des allgemeinen Getriebes und bedürfen niemandes Hilfe. Was brauchen wir die Gemeinschaft mit andern? Der Herr hat zwar die Inseln durch das Meer vom Festland getrennt, die Inselbewohner aber durch die Liebe mit denen des Festlandes verbunden ²⁸.» Die Bischöfe sollen über ihr Gebiet hinaus auf die ganze Kirche blicken, von der sie mit ihren Herden ein Teil sind. Basilius lobt den Athanasius, daß er um alle Kirchen Sorge trage ²⁹, und er fordert dessen Nachfolger Petrus auf, dasselbe zu tun ³⁰.

Von daher muß man auch die ausgedehnte kirchliche Vermittlungstätigkeit des Basilius verstehen. Sie ist Sorge um die Gemeinschaft der Bischöfe und um die über den Erdenkreis zerstreute Brüderschaft. Darum schreibt er unermüdlich nach allen Richtungen der Welt, darum teilt er mit, fragt, warnt und setzt zu recht. Darum sucht er, wo es nur möglich ist, mit seinen Mitbischöfen zusammenzutreffen ³¹. Die Zusammenkunft muß natürlich zum Besten der Kirche dienen; wo andere Absichten verfolgt

²⁷ Ep. 204, 7; 32, 753.

²⁸ Ep. 203, 3; 32, 741 A.

²⁹ Ep. 69.

³⁰ Ep. 133; vgl. auch Ep. 253.

³¹ Ep. 201.

werden, ist sie unnütz und darum zu vermeiden³². Wo das persönliche Zusammentreffen aus äußeren Umständen nicht möglich ist, da tritt der Brief an seine Stelle. «Gott gab denen, die sich nicht mit den Augen sehen können, den großen Trost, in Briefen zu verkehren³³.» Ein großer Teil der Korrespondenz des Basilius dient einzig dieser Absicht: Gemeinschaft herzustellen. Ein eigener Brief-typus hat sich in dieser Absicht ausgebildet. Er beginnt damit, die Gemeinschaft, die durch den eben empfangenen Brief hergestellt worden ist, zu preisen, und spricht entweder seinen überschwänglichen Dank aus oder lobt den Eifer um die Kirche, den der Briefschreiber durch sein Schreiben bewiesen hat. Vgl. die Epp. 138, 1; 154; 156, 1; 164, 1; 184; 185; 203, 2; 220; 255; 260, 1; 265, 1.

Wir können uns nun von diesem Ergebnis her der Auseinandersetzung mit Rom zuwenden. Was war der Anlaß gewesen, an Rom zu gelangen? Die Kirche des Ostens war gespalten und litt unter dem arianischen Streit. Alle Klarheit und Übersichtlichkeit war verschwunden. Die Parteien glichen — wie Basilius einmal sagte³⁴ — zwei feindlichen Flotten, die im Sturme zerstreut sind. Freund und Feind konnten nicht mehr unterschieden werden. Die Lage in Antiochia insbesondere war äußerst unklar. Die Gemeinde war seit langer Zeit gespalten. Da war eine nicänische und eine arianische Partei. Im Jahre 360 hatten die Arianer Meletius zum Bischof gemacht, doch sie hatten sich in ihm getäuscht. Meletius erwies sich als orthodox oder doch homoousianisch. Das führte aber keineswegs zu einer Einigung, sondern machte die Verwirrung nur noch größer. Die Arianer anerkannten Meletius nicht mehr, aber auch die strengen Nicäner nahmen ihn nicht an, weil er durch einen Arianer geweiht worden war; sie bildeten unter Paulinus weiterhin eine eigene Gruppe. So bestanden denn in Antiochia drei Parteien. Basilius war entschlossen, Meletius anzuerkennen, und verfolgte die Absicht, dessen Stellung so zu stärken, daß er als einziger Bischof übrigbleibe.

In dieser verworrenen Situation versuchte Basilius, vom Westen Hilfe zu erhalten. Er hoffte, mit dieser Bundesgenossenschaft eher in der Lage zu sein, den Frieden herzustellen. Zuerst schrieb er an Athanasius und bat ihn, den ersten Schritt zu unternehmen³⁵, dann aber schrieb er selbst: «Immer hat uns in früherer Zeit eure wunderbare Liebe getröstet, immer sind wir durch die fröhliche Kunde, daß ihr uns besuchen wollt, auf kurze Zeit aufgerichtet worden. Da wir uns aber in dieser Hoffnung täuschten, hielten wir es nicht länger aus und kamen auf den Gedanken, euch schriftlich zu ersuchen, uns zu Hilfe zu kommen und einige Gleichgesinnte zu senden, daß sie entweder die Uneinigen vereinigen und die Kirchen Gottes in Freundschaft versöhnen oder die Urheber der Verwirrung euch kundtun, so daß auch euch künftig bekannt sei, mit welchem man Gemeinschaft haben dürfe³⁶.» Der Brief ist vermutlich an Bischof Damasus in Rom gerichtet.

Die Absicht dieses Briefes ist offensichtlich. Der Westen soll ausdrücklich erklären, daß er mit ihm und seinesgleichen, d. h. dann auch mit Meletius, in

³² Ep. 71.

³³ Ep. 220.

³⁴ De sp. s. 76; 32, 209.

³⁵ Ep. 66.

³⁶ Ep. 70.

Gemeinschaft stehe, und dadurch die Wiederherstellung der Einheit erleichtern. Ausführlich stellt Basilius die Zerrissenheit dar, die Krankheit des Ostens soll den Westen zur Liebe bewegen und ihn zur Hilfe veranlassen. Der Westen soll die Rechtgläubigen des Ostens stärken, so daß sie in der Lage sind, den Haeretikern und Schismatikern zuzurufen: mit wem habt ihr eigentlich Gemeinschaft? Ähnlich, wie Basilius es tatsächlich gegenüber Neocaesarenern getan hat. Vor allem für Antiochia war von einer derartigen Gesandtschaft eine Klärung zu erhoffen³⁷.

Wir brauchen hier nicht auf alle Briefe einzugehen, die im Laufe der Verhandlungen mit dem Westen gewechselt worden sind, wir brauchen hier auch nicht die z. T. recht schwierigen Datierungsprobleme ausführlich darzulegen, es ist für unsern Zweck nicht einmal so wesentlich, ob Ep. 70 tatsächlich der erste Brief gewesen ist, der nach dem Westen gesandt worden ist. Ebenso wenig sind die Mißverständnisse und Verstimmungen, die diese Verhandlungen belastet und in die Länge gezogen haben, in diesem Zusammenhang von großer Bedeutung. Das wesentlichste Mißverständnis lag zweifellos im verschiedenen Gebrauch des Begriffes «Hypostase» (ὑπόστασις). Im Westen verstand man darunter die den drei Personen der Dreieinigkeit gemeinsame Substanz, Basilius und Meletius aber bezeichneten damit die Einzelperson der Trinität und sprachen demnach von drei Hypostasen. Damasus von Rom mußte daher vermuten, daß sie die Ketzerei von drei wesensverschiedenen Göttern lehrten. — Für unsern Zusammenhang genügt es zu sehen, in welchem Ton, in welchem Sinn und welcher Absicht Basilius in den Westen schreibt. Das ergibt sich aber ohne eine ausführliche Darstellung der chronologischen Probleme.

Auch in den folgenden Briefen bleibt die Absicht des Basilius dieselbe. Basilius betont, daß er um die Liebe und das Mitleid des Westens bitte. Man darf das keineswegs für Phrasen halten, die nun einmal zu solchen Briefen gehört hätten. Er will tatsächlich in der Liebe ernst genommen sein. Er will verhindern, daß aus seinem Gesuch Ansprüche abgeleitet werden; wo es dennoch geschieht, bricht er zwar die Beziehung nicht ab, betont aber nur um so mehr, wie er den Dienst verstehe, und sucht, ohne den Westen zu verärgern, die Ansprüche zurückzuweisen.

Es seien dafür einige Belege angeführt: Es ist zunächst auffällig, daß Basilius seine Briefe nicht an den Bischof von Rom persönlich, sondern an die Gesamtheit der Bischöfe des Westens (τοῖς δυτικοῖς) oder doch an die Bischöfe Italiens und Galliens richtet. Er wendet sich auch mit einem Gesuch um Hilfe und Gedenken im Gebet an Bischof Valerian von Aquileia.

In Ep. 90 schreibt er: «... daß ihr euch nicht weigert, den bedrängten Kirchen Trost zu bringen. Denn hier steht es schlimm, ehrwürdige Brüder, und bei den beständigen Angriffen der Gegner ermattet die Kirche wie ein Schiff, das mitten auf dem Meere durch aufeinanderfolgende Wellenschläge hin und her geworfen wird, wenn die Güte des Herrn nicht ein schnelles Einsehen tut. Wie wir nun eure gegenseitige Eintracht und Einigkeit für unser eigenes Gut halten, so bitten wir euch auch, mit unsern Spaltungen Mitleid zu haben und uns von euch nicht zu trennen, weil wir örtlich von euch geschieden sind, sondern weil wir in geistiger Gemeinschaft stehen, uns auch in die körperliche Einheit aufzunehmen³⁸.» In Ep. 91 heißt es: «Ihr werdet denn doch einmal — wenn die Zeit dieser Welt nicht geschlossen ist und dem menschlichen Leben noch

³⁷ Vgl. Ep. 129, 3; 32, 561.

³⁸ Ep. 90, 1; 32, 473.

Tage bleiben — dem Morgenland den Glauben erneuern müssen und ihm das Gute, das ihr von ihm empfangen habt, zu geeigneter Zeit wieder vergelten³⁹. In Ep. 92 wirft er dem Westen in aller Zurückhaltung mangelnde Nächstenliebe vor: «Denn euch, ehrwürdige Brüder, ist unsere Lage keineswegs unbekannt, von der die Kunde bis zum äußersten Ende der Erde gedungen ist. Auch seid ihr durchaus nicht teilnahmslos gegen die gleichgesinnten Brüder, da ihr Jünger des Apostels seid, welcher lehrt, daß die Nächstenliebe die Erfüllung des Gesetzes sei... Wir fordern euch auf, euch wenigstens jetzt zum Eifer für die Wahrheit und zum Mitleid für uns aufzumachen...⁴⁰» Als Rom im Laufe der Verhandlungen ein bestimmtes Glaubensbekenntnis nach Antiochia sandte, um damit eine Grundlage für die Einigung zu schaffen, schrieb Basilius den Antiochenern, daß er kein vorgeschriebenes Bekenntnis unterschreiben könne: «Wir nehmen weder einen von andern uns vorgeschriebenen neuen Glauben an, noch wagen wir die Ergebnisse unseres eigenen Nachdenkens zu überliefern, damit wir die Worte der Religion nicht zu Menschenworten machen, sondern wir verkünden denen, die uns fragen, das, was uns von den heiligen Vätern gelehrt worden ist⁴¹.»

Es ist daraus deutlich genug, wie Basilius sich das große Werk der Einigung der Kirchen gedacht hat. Ein gegenseitiges Verhältnis in der Liebe, ein gegenseitiges Ausfüllen der Mängel, ein geistliches Dienen aneinander. Es ist nicht nötig, auf die bitteren Äußerungen gegenüber Damasus von Rom besonderes Gewicht zu legen, um das zu erkennen. Er schreibt über ihn an Dorotheus: «Einem wohlgesinnten Mann wäre eine Zusammenkunft mit ihm (Gregor von Nyssa, Basilius' Bruder, ist gemeint) angenehm und willkommen, aber welchen Nutzen haben Unterredungen mit einem hochmütigen, stolzen Manne, der so hoch erhaben sitzt, daß er diejenigen nicht hören kann, die ihm von der Erde her die Wahrheit sagen, welchen Nutzen, frage ich, wenn diese Unterredungen einer führt, dessen Charakter fern von aller unfreien Schmeichelei ist⁴².» An Eusebius von Samosata schrieb er: er wisse nicht, was er nach dem Westen schreiben solle. «Mir kommt das Wort des Diomedes in den Sinn: Hätte ich ihn nur nie gebeten, denn er ist ein stolzer Mann. Wenn man zuviel Rücksicht auf Hochmütige nimmt, macht man sie nur noch anspruchsvoller. Der Herr möge Erbarmen mit uns haben, was haben wir dann andere Hilfe nötig? Wenn der Zorn des Herrn anhält, was hilft uns dann die herablassende Gebärde der Okzidentalens. Sie kennen die Wahrheit nicht und ertragen es nicht, sie zu erfahren. In falschem Argwohn tun sie jetzt genau dasselbe, was sie früher mit Marcellus taten. Sie kämpfen gegen die, welche ihnen die Wahrheit sagen, und stärken dadurch die Haeresie. Ich wollte wohl in unoffizieller Form an ihr Haupt (κορυφαίος)⁴³ schreiben, über die kirchlichen Dinge wollte ich nichts sagen, außer gerade, daß sie die Wahrheit über uns nicht kennen und daß sie den Weg nicht wissen, sie kennenzulernen; ich wollte ihn ganz allgemein ermahnen, daß man Menschen, die von Versuchungen geplagt sind, nicht hinterrücks anfallen dürfe und daß man Würde nicht mit Stolz verwech-

³⁹ Ep. 91; 32, 476 C.

⁴⁰ Ep. 92, 2; 32, 477 B; vgl. auch Ep. 243, 3; 32, 908 A.

⁴¹ Ep. 140, 2; 32, 588 B.

⁴² Ep. 215; 32, 792.

⁴³ Koryphaee hat nicht ironische Bedeutung. Basilius redet auch in andern Fällen von Bischöfen als Koryphaeen. Ep. 94; 32, 488 B; Ep. 28, 2; 32, 308 C.

seln dürfe, eine Sünde, die allein schon genügt, uns zu Feinden Gottes zu machen⁴⁴.» Diese Sätze sind gewiß bitter und hart, aber sie haben keine grundsätzliche Bedeutung. Basilius hat sie nicht nach Rom, sondern an Eusebius geschrieben, er hat nicht daran gedacht, die Beziehung mit Rom abzubrechen oder mit Damasus grundsätzlich abzurechnen. Sie zeigen nur seine tiefe Enttäuschung darüber an, daß seine Briefe nicht so aufgenommen worden sind, wie er sie selbst verstanden hat.

Aber gehen wir noch einen Schritt weiter und fragen wir: wie hat Basilius über Rom gedacht? Hat Rom in seinen Augen eine besondere Stellung, oder gibt es für ihn nur gleichgestellte Bischöfe? Wir haben gesehen, daß alle Bischöfe die Nachfolger der Apostel sind. Basilius kennt aber doch hervorgehobene Sitze. Er schreibt zum Beispiel über Antiochia: «Was hätten alle Kirchen des Erdkreises, das sie über Antiochia höbe? Wenn dort die Einheit wiederhergestellt wird, besteht kein Hindernis mehr, wie ja auch ein wiederhergestelltes Haupt dem ganzen Körper die Gesundheit wiedergibt⁴⁵.» An Ambrosius von Mailand schreibt er: «Wohlan, Mann Gottes, da du nicht von Menschen das Evangelium Christi empfangen und gelernt hast, sondern Gott selbst dich vom Richterstuhl der Welt auf den Stuhl der Apostel (καθέδρα τῶν ἀποστόλων) gesetzt hat...⁴⁶.» Auf diesem Ausdruck liegt vielleicht keine besondere Betonung, aber es ist doch bezeichnend, daß Basilius auch einen andern Bischofssitz als Rom so bezeichnen kann.

Es scheint, daß Basilius einige Sitze als Ehrensitze angesehen hat. Sitze nämlich, die aus der großen Zahl durch irgendwelche Qualitäten herausgehoben sind, entweder daß sie in besonderer Weise apostolische Sitze waren oder daß die Stadt, in der sie sich befanden, im Reiche von besonderer Bedeutung war. Jedenfalls hat Antiochia eine derartige Ehrenstellung eingenommen, sicher auch Rom und Alexandria, obwohl er nie ausdrücklich davon spricht, vielleicht auch Konstantinopel, Jerusalem und Mailand. Eine dauernde Einheit der Kirchen war nicht denkbar ohne Einschluß dieser Sitze⁴⁷, nicht weil die Kirchen ihrer Leitung bedürfen, sondern weil die Kirche auf die Dauer sozusagen nicht sein kann, ohne diese leuchtenden Punkte in sich zu enthalten. Aus diesem Grunde lag so viel daran, Rom für sich zu gewinnen, mit einem Ehrensitz in Gemeinschaft zu sein war von größerer Bedeutung als mit einem beliebigen Bischofssitz einzugehen.

Die Stelle Mtth. 16, 18 hat Basilius in keiner Schrift ausgelegt. Von daher läßt sich also kein Licht für seine Einstellung zum Stuhl Petri gewinnen. Einzig im Comm. in Is. 66; 30, 233 heißt es zu Jes. 2, 2: «... die Kirche, deren Grundfeste auf den heiligen Bergen steht. Sie ist nämlich auf dem Grund der Apostel und Propheten erbaut. Einer von diesen Bergen war auch Petrus, auf welchem, dem Fels, der Herr verhiß, die Kirche zu erbauen. Auch die aber, die ihren Geist zum Hohen und Erhabenen wenden und sich über das Irdische hinausheben, werden mit allem Recht Berge genannt.» Hier wird die Sonderstellung des Petrus relativiert; ein jeder kann ein Petrus werden. Die Stelle kann aber nur unter Vorbehalt angeführt werden. Denn es ist nicht sicher, ob der Jesajakommentar tatsächlich von Basilius stammt. Er unterscheidet sich im Stil sehr stark von den übrigen Schriften des Basilius; er ist im Vergleich mit den andern in einem schlechten Stil geschrieben, und wenn man ihn für echt halten

⁴⁴ Ep. 239, 2; 32, 893.

⁴⁶ Ep. 197, 1; 32, 709 C.

⁴⁵ Ep. 66, 2; 32, 425 B.

⁴⁷ Vgl. nochmals Ep. 66, 2.

will, muß man eine Erklärung für diesen Mangel finden. Inhaltlich steht er Basilius nicht fern, und auf Grund der Argumente, die *J. Wittig* (Des heiligen Basilius des Gr. geistliche Übungen usw.) angeführt hat, besteht zum mindesten eine starke Möglichkeit dafür, daß der Kommentar echt ist.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Basilius versuchte die Kirchen auf einer Ebene zu einigen, die damals schon nicht mehr die Ebene war, auf der sich der Westen befand. Das soll im nächsten Kapitel noch etwas deutlicher gemacht werden. Basilius suchte von seinem Bewußtsein von der Kirche her die Einigung. Rom suchte sie von seinem Kirchenverständnis her. Darin liegt der Unterschied: sie suchen einander beide, suchen sich aber von verschiedenen Voraussetzungen her. Es trifft sicher nicht zu, daß Rom seine Primatrechte geltend gemacht habe, daß Basilius sie bestritten und Rom einen andern Kirchenbegriff entgegeng gehalten habe. Man kann aber folgendes sagen: Die verschiedenen Voraussetzungen haben hier und dort zu verschiedenen Erwartungen, Hoffnungen und zu einem verschiedenen Vorgehen geführt, und diese Verschiedenheit hat die Störungen hervorgebracht, die tatsächlich eingetreten sind.

Wir haben gesehen, daß die Kirche einig ist, wenn die Bischöfe einig sind. Die nächste Frage, die sich in der Darstellung des Kirchenbewußtseins des Basilius stellt, lautet: Welche Voraussetzungen müssen erfüllt sein, damit die Bischöfe einig sein können? Welche Eigenschaften müssen der Kirche zukommen, damit sie wahre Kirche ist, und unter welche Autoritäten beugt sie sich?

Das wird deutlich an der Art, in der Basilius die von der Kirche getrennten Gemeinschaften definiert. Er teilt im ersten Kanon der Ep. 188 mit, wie darüber zu denken sei. Er unterscheidet drei Möglichkeiten: die Haeresie, das Schisma und die Parasynagoge. Die Haeresie trennt sich im Glauben von der Kirche, die Haeretiker sündigen gegen die Lehre und können darum nichts mit der Kirche gemein haben. Anders verhält es sich beim Schisma. Das Schisma entsteht nicht aus Unterschieden in der grundlegenden Lehre, sondern aus kirchlichen Differenzen und aus verschiedener Auffassung davon, wie man Gott diene (περὶ τῆς μετανοίας). Die Schismatiker haben den rechten Glauben, aber sie dienen Gott anders und trennen sich aus diesem Grund von der Kirche. Ein Schisma ist keine unheilbare Trennung. Schismatiker können sich ja mit der Kirche wieder vereinigen, ohne einen Glaubensirrtum ablegen zu müssen. Die Parasynagoge endlich ist eine Gruppe von Christen, die sich einzig aus Unbotmäßigkeit, aus Mangel an Liebe und Demut von der Kirche trennt und sich selbst zur Kirche erklärt. Sie sündigt gegen das Gebot der Liebe und des Gehorsams und achtet die Regeln und Einrichtungen der Kirche nicht. Der Haeretiker steht endgültig außerhalb der Kirche, Schismatiker und Parasyn-

agoge hingegen sind eher als Wunden am Leib der Kirche selbst anzusehen.

Die Taufe der Haeretiker ist ungültig, ein Haeretiker muß getauft werden, wenn er zur Kirche kommt; die Taufe der Schismatiker aber ist gültig, da sie ja noch zur Kirche gehören. Ein Mitglied der Parasynagoge, das früher ein Amt in der Kirche innehatte, kann sogar, wenn es Buße tut, wieder in sein Amt eingesetzt werden. Die strengere Ansicht, daß auch die Taufe der Schismatiker ungültig sei, da ja die Folge des Heiligen Geistes zum mindesten in der zweiten Priestergeneration unterbrochen sei, scheint Basilius abgelehnt zu haben. Er tritt überhaupt dafür ein, die Regeln, die er aufgestellt habe, so biegsam als möglich anzuwenden und womöglich die provinziellen Besonderheiten zu berücksichtigen. «Ich fürchte nämlich, daß wir — wenn wir sie einschüchtern wollen wegen der Taufe — durch unsere strenge Auffassung sie hindern, selig zu werden⁴⁸.»

An diesen Aufstellungen wird sichtbar, daß die Größen, die in der Kirche erhalten bleiben müssen, der rechte Glaube und die rechte Lehre, die rechte Art Gott zu dienen und der Gehorsam gegenüber der Kirche und ihren Kanones sind.

Der rechte Glaube. Die Kirche kann Gott nur unter der Voraussetzung dienen, daß sie über ihn so denkt, wie über ihn gedacht werden muß, d. h. daß sie im rechten Glauben steht. Die Einheit der Kirche ist ohne den gemeinsamen Glauben undenkbar, da sie ja sonst auf verschiedenem Grunde ruhen würde. Darum ist um die Lehre zu kämpfen wie um den Fels, auf dem die wahre Einheit steht, für die Wahrheit darf man nichts scheuen. «Die Sicherheit dürfen wir nicht mehr als die Wahrheit ehren⁴⁹.»

Der rechte Glaube stammt nicht von Menschen. Wir müssen darum alles Menschliche verlassen und von uns wegblicken. «Wenn du etwas von Gott sagen oder hören willst, so laß deinen Körper, laß deine körperlichen Wahrnehmungen, verlaß die Erde, das Meer und steige über die Luft hinaus, überspringe die Zeiten, die gefügte Ordnung der Zeiten und die Zierde der Erde. Hebe dich über den Äther, gehe über die Sterne hinaus... Hast du aber alles durchheilt und dich in Gedanken über die ganze Schöpfung aufgeschwungen und den Geist darüber erhoben, so betrachte das göttliche Wesen, das da ist beständig, unwandelbar..., das die verwundete Seele mächtig ergreift, aber mit Worten nicht seiner Würde entsprechend geschildert werden kann. Da ist der Vater,

⁴⁸ 32, 669 B.

⁴⁹ De sp. s. 52; 32, 163 A.

der Sohn und der Heilige Geist⁵⁰.» Wer das nicht tut, der dichtet seine eigenen Gedanken und sieht das göttliche Wunder nicht. Der Geist hat ihn nicht berührt, der ihn über sie selbst weghöbe. Der rechte Glaube ist eine geheimnisvolle Lehre⁵¹.

Die, welche nicht in der rechten Lehre stehen, verkürzen das Geheimnis und lästern Gott. Die Pneumatomachen z. B. lästern die Gottheit des Heiligen Geistes, sie können darum unmöglich in Gemeinschaft mit denen des rechten Glaubens stehen. Sie unterwerfen sich dem Wunder Gottes ja nicht. Glauben heißt nämlich nicht, sich über Gott eine Theorie zu bilden, sondern es heißt, sich der christlichen Lehre zu unterwerfen; «Glaube ist die ungeteilte Zustimmung zu dem, was gehört wird, was in gewisser Wahrheit durch die Gnade Gottes verkündigt wird⁵².» Das heißt soviel wie die Zustimmung zur rechten Lehre der Kirche.

Auf welcher Autorität beruht die rechte Lehre? Sie entspricht der Heiligen Schrift. Der rechte Glaube ist also der Schrift unterworfen. «Der Apostel verbietet nachdrücklich, etwas zur Heiligen Schrift hinzuzufügen oder davon wegzunehmen, er sagt: Niemand stößt auch nur eines Menschen Testament um, nachdem es in Kraft getreten ist, oder verordnet etwas hinzu⁵³.» Basilius sagt darum: «Ich bin zu der Meinung gekommen, es passe zu meinem und euerm gemeinsamen Ziel, in der Einfachheit des gesunden Glaubens den Auftrag eurer Liebe zu erfüllen mit Worten, wie sie Gottes Heilige Schrift mich gelehrt hat⁵⁴.»

Die Apostel haben die rechte Lehre der Kirche gegeben, sie waren deren Träger. So, wie die Apostel nicht einfach aussterben, sondern ihre Nachfolger haben, so haben sie auch ihre Nachfolger in der Funktion als Träger der Lehre. Wie das apostolische Amt durch die Handauflegung weitergegeben wird und fortwirkt, so besteht auch eine Tradition der Lehre. Wer aus der Überlieferung der Kirche herausfällt, der setzt sich bereits dem dringenden Verdacht aus, daß er die rechte Lehre nicht mehr habe. Der Christ hat die Lehre von der Kirche gleichzeitig mit der Taufe empfangen. Durch die Taufe ist er aber wiedergeboren worden. Wenn er also nicht in der empfangenen Lehre bleibt, verleugnet er seine Taufe und damit seine Wiedergeburt. Die Taufgnade verankert ihn also in der überlieferten Lehre⁵⁵.

Der rechten Lehre kommt also das Beiwort «apostolisch» zu,

⁵⁰ Hom. de fide 1; 31, 465.

⁵¹ Ep. 38, 1; 32, 325 A; 261, 1; 32, 968 C.

⁵² De fide 1; 31, 677 C.

⁵³ De fide 1; 31, 680 B.

⁵⁴ De fide 1; 31, 677 C.

⁵⁵ De spir. sancto 26; Ep. 175; 32, 652 D.

und dies will zweierlei besagen: einmal, daß die rechte Lehre inhaltlich mit dem Glauben der Apostel übereinstimmt, dann, daß die rechte Lehre in der Kirche zu suchen ist, die in der Nachfolge und Überlieferung der Apostel steht. Basilius klagt darum: «Es ist tatsächlich schwer und gar selten, eine unbescholtene Kirche zu finden und zu sehen, die in diesen schwierigen Zeiten nicht Schaden gelitten hat, sondern die apostolische Lehre rein und unverfälscht bewahrt hat, wie der Herr eure Kirche in den gegenwärtigen Zeiten erwiesen hat, der Herr, der in jedem Geschlecht diejenigen erkennbar macht, die seiner Berufung würdig sind⁵⁶.»

Die wahre Kirche bewahrt also den Glauben der Apostel unverfälscht. Sie übernimmt ihn nicht mechanisch, sondern im Heiligen Geist; dieser aber bekennt sich zur wahren Kirche. Die Tradition ist also ein Erhalten und Bewahren, es ist ihr darum ein ausgesprochen konservatives Element eigen. Der Inhalt der Tradition soll immer ermittelt werden, es dürfen aber keine Neuerungen hinzugefügt werden. Darum wendet sich Basilius mit Heftigkeit gegen die «Neuerer⁵⁷», und es läßt sich von daher auch verstehen, warum Basilius immer auf die erste Zeit der Kirche zurückblickt.

Das Wort Gottes umfaßt mehr als das geschriebene Wort der Schrift. Es umfaßt auch eine ganze Anzahl von Dingen, welche die Apostel der Kirche mündlich überliefert haben. Basilius schreibt: «Die Bezeichnung ‚apostolisch‘ kommt meiner Meinung nach auch den ungeschriebenen Überlieferungen zu. Der Apostel sagt doch: Ich lobe euch aber, daß ihr in allen Dingen meiner gedenkt und die Überlieferungen, wie ich sie euch übergeben habe, festhaltet... Die aber, welche sie am Anfang gelehrt hatten, gaben sie weiter und weiter, man benützte sie zugleich immerzu, und so wurden sie durch die Gewohnheit in der Kirche verwurzelt⁵⁸.» «Die geschriebene und die ungeschriebene Überlieferung haben beide dieselbe Gültigkeit für die Frömmigkeit, niemand, der auch nur ein wenig in kirchlichen Einrichtungen erfahren ist, wird ihnen widersprechen wollen. Denn wenn wir die ungeschriebenen Gewohnheiten zurückweisen mit der Begründung, sie hätten keine besondere Gültigkeit, greifen wir wider unser besseres Wissen das Evangelium selbst an,

⁵⁶ Ep. 251, 1; 32, 933 A.

⁵⁷ Ep. 281 lobt er den verstorbenen Bischof von Neocaesarea als νεωτεροποιίας ἐχθρός. Vgl. Ep. 90, 2.

⁵⁸ De sp. s. 71; 32, 200; vgl. auch de sp. s. 66 und 67.

mehr noch, wir verwandeln das Glaubensbekenntnis in einen bloßen Namen⁵⁹.»

Den Inhalt und den Umfang der ungeschriebenen Tradition bestimmt Basilius nicht genau. Er teilt zwar einzelne Dinge mit, die dazugehören: «Wer hat uns in der Schrift gelehrt, diejenigen, welche auf unsern Herrn Jesus Christus hoffen, mit dem Kreuz zu bezeichnen? Welche Schrift gebietet uns, uns im Gebet nach Osten zu wenden? Welcher Heilige hat uns die Worte der Epiklese bei der Konsekration des eucharistischen Brotes und des Kelches der Segnung schriftlich hinterlassen? Wir segnen auch das Taufwasser, das Salböl und schließlich den Getauften selbst. Auf Grund welcher Schrift? Etwa nicht auf Grund der geheimen und verborgenen Tradition⁶⁰?» In dieser Aufzählung geht es vor allem um kultische Dinge. Aber Basilius hat den Umfang der Tradition noch weiter gezogen. Sie erstreckt sich auch auf die Lehre. In de spiritu sancto sucht er die Zulässigkeit der Formel «Wir geben Gott dem Vater und dem Sohne mit dem Heiligen Geiste die Ehre» mit folgenden Worten nachzuweisen. «Ein Tag würde mir nicht reichen, die ungeschriebenen Geheimnisse der Kirche aufzuzählen. Lassen wir den Rest, fragen wir nur: Von welcher Schrift haben wir das Bekenntnis des Glaubens an den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist? Wenn wir also in der Taufüberlieferung — mit der Folgerichtigkeit der Frömmigkeit müssen wir das glauben, worauf wir getauft wurden — das Bekenntnis, das das Wesen der Taufe ist, aufbewahren, dann muß man uns schon nach derselben Folgerichtigkeit gestatten, Gott die diesem Glauben entsprechende Ehre zu geben. Will man uns aber verbieten, Gott zu ehren, wie wir es tun, weil unsere Formel in der Schrift nicht vorkomme, dann soll man uns den Schriftbeweis für das Glaubensbekenntnis und für all die andern Dinge, die wir aufgezählt haben, geben⁶¹.» Die ungeschriebene Tradition enthält also auch wesentliche Glaubenswahrheiten.

Wir sehen, daß neben der Heiligen Schrift die Tradition zu einer zweiten Autorität wird. Da die Tradition an die Kirche gebunden ist und ohne die Kirche gar nicht bestehen kann, heißt das aber, daß der Kirche selbst von daher eine gewisse Autorität zufließt. Man muß sich der Kirche schon um ihrer Tradition willen unterwerfen.

Besonders klar und treffend ist der wahre Glaube nach der Ansicht des Basilius vom Konzil von Nicäa ausgesprochen worden.

⁵⁹ De sp. s. 66; 32, 188. ⁶⁰ De sp. s. 66; 32, 188. ⁶¹ De sp. s. 67; 32, 192.

Die Väter, die dort versammelt waren, waren vom Geiste bewegt und fanden die richtige Formulierung⁶². «Wir ziehen, um es mit einem Worte zu sagen, das Glaubensbekenntnis der in Nicäa versammelten Väter jedem, das später erdacht worden ist, vor; es bekennt, daß der Sohn mit dem Vater gleichen Wesens ist und daß er dieselbe Natur wie der Erzeuger hat⁶³.» Über den Glauben von Nicäa hinaus ist einzig noch der Artikel hinzuzufügen, daß der Heilige Geist nicht als Kreatur verstanden werden dürfe. Diese Frage war auf dem Konzil von Nicäa noch nicht zur Sprache gekommen und daher auch nicht entschieden worden⁶⁴. Sie widerspricht aber weder dem nicänischen Konzil noch den Aposteln. Abgesehen von der Aussage über den Heiligen Geist ist das nicänische Bekenntnis vollständig und muß als unbestrittene Autorität hingenommen werden.

Der rechte Glaube ist also in der Schrift bezeugt, von den Aposteln der Kirche übergeben worden, er wird von der Kirche in der Tradition geheimnisvoll bewahrt und ist in Nicäa gültig ausgesprochen worden. Der rechte Glaube ist demnach eines der großen Güter der Kirche, die niemand verachten darf. Es versteht sich von daher, daß Basilius großes Gewicht darauf legt, daß er sich zeit seines Lebens immer in demselben Glauben der Kirche befunden und nie einer Irrlehre nahegestanden habe⁶⁵.

Etwas anderes, das der ganzen Kirche gemeinsam sein muß, ist die *rechte Art, Gott zu dienen*. Der Dienst für Gott ist ja eine Voraussetzung für die Seligkeit, es darf daher nicht sein, daß er verschieden aufgefaßt werde. Der rechte Dienst für Gott besteht in der rechten Buße und in den rechten Werken der Buße. Basilius bemüht sich immer wieder, den rechten Gottesdienst darzustellen. Diesem Zwecke dienen die *Moralia*, diesem Zwecke dienen auch die Regeln; sie alle wollen zeigen, wie wir auf Grund der Heiligen Schrift die Zeit der Buße, die uns noch gelassen ist, nützen müssen.

Auch hier — und hier vielleicht noch mehr als beim rechten Glauben — ist die Heilige Schrift die erste Autorität, auf die zu hören ist. Es ist kein Zufall, daß die *Moralia* eine Sammlung von Bibelstellen sind. Basilius will es vermeiden, eigene Gedanken unter die Gedanken der Schrift zu mischen. Der Wandel, den die Schrift gebietet, soll ermittelt werden. Die Tradition der Kirche ist

⁶² Ep. 114; 32, 521 A.

⁶³ Ep. 159, 1; 32, 620; vgl. auch Ep. 51, 2; 92, 3; 258, 2; Ep. 159, 1.

⁶⁴ Vgl. dieselben Briefe wie unter ⁶³.

⁶⁵ Vgl. de iud. Dei 1; 31, 653 A; Ep. 223, 3; 32, 825 C.

allerdings von Bedeutung. Die Überlieferung von den Aposteln her gibt ja auch Aufschlüsse über den Wandel, und insofern ist auch sie anzuerkennende Autorität.

Eine weitere Autorität, welche die ganze Kirche gemeinsam anerkennt, sind die *Kanones*. Sie sind Formulierungen, welche die Kirche selbst auf Grund ihrer Überlieferungen und Autorität vornimmt. Sie entscheiden praktische Fragen, die sich der Kirche im Laufe ihrer Geschichte gestellt haben. Ein Beispiel, wie nach der Ansicht des Basilius ein Kanon zustande kommt, findet sich in Ep. 199, 18. Amphilochius hatte ihm die Frage gestellt, wie man sich gefallenem geweihten Jungfrauen gegenüber verhalten müsse. Basilius antwortete: «Mir scheint, da die Kirche durch die Gnade Gottes fortschreitet und stärker wird und sich der Stand der Jungfrauen mehrt, daß man genau erwägen müsse, wie sich die Sache nach *unserer eigenen Einsicht* und wie nach *dem Sinne der Schrift*, der sich durch *Folgerung* finden läßt, darstelle⁶⁶.» Die meisten Kanones geben Hinweise dafür, wie über diese oder jene Sünde zu denken sei und wie der Sünder zu behandeln und zu bestrafen sei. Insofern geben sie Auskunft über den rechten Wandel des Christen⁶⁷. Wer diese Kanones verachtet, trennt sich also vom Wandel, der der Kirche als der richtige gilt.

Zum Teil enthalten aber die Kanones auch Entscheidungen, die in das Gebiet der Kirchenverfassung gehören, etwa Antworten darauf, wer zum Bischof gewählt werden könne und welche Befugnisse dem Bischof zukommen. Sie enthalten also praktische Regelungen kirchlicher Verhältnisse. Wer diese Kanones mißachtet, versagt der Kirche den Gehorsam, der ihr gebührt.

Es gibt Kanones von verschiedenem Gewicht. Die Kanones des Konzils von Nicäa haben unbedingtere Gültigkeit als die Kanones, die Basilius selbst formulierte⁶⁸. An sich kann jede Kirche Kanones erlassen. Sie gibt sie aber zunächst der eigenen Gemeinde und nicht der ganzen Kirche. Wenn aber eine andere Kirche in derselben Sache entscheiden muß, wird sie den bereits vorliegenden Kanon berücksichtigen.

Wenn die Kanones ihrem Wesen nach keine letzte Gültigkeit haben können, so sind sie doch praktisch von großer Bedeutung. Denn in ihrer Anerkennung wird die Einheit der Kirche auch

⁶⁶ Ep. 199, 18; 32, 717.

⁶⁷ Ep. 217, 84; 32, 808.

⁶⁸ Ep. 55; 32, 401 C. Basilius greift hier auf einen nicänischen Kanon als auf eine unbestreitbare Autorität zurück.

äußerlich sichtbar. Darum hält Basilius so sehr darauf, daß sie befolgt werden: «Möge nur alles nach dem Wohlgefallen des Herrn, alles nach kirchlicher Vorschrift und Brauch geschehen⁶⁹!» Darum klagt er: «Die Beobachtung der Kanones ist dahin, groß die Freiheit zu sündigen⁷⁰!»

Damit sei die Betrachtung des Kirchenbewußtseins des heiligen Basilius vorläufig abgeschlossen. Es wäre nun zu zeigen, wie Basilius auf Grund dieses Kirchenverständnisses das große Problem seiner Zeit, die zerrissene Kirche zu einigen, angefaßt hat. Doch bevor wir dazu übergehen, sei eine kurze vergleichende Betrachtung über einen Kirchenvater des Westens, Optatus von Mileve, eingeschoben.

4. KAPITEL

Optatus von Mileve.

Ein Exkurs

Etwa zur gleichen Zeit, als Basilius im Osten die Kirchen zu einigen versuchte, schrieb im Westen Optatus von Mileve in Afrika seine Bücher gegen einen der Führer der Donatisten, Parmenianus. Die Auffassung von der Kirche, die in dieser Schrift zutage tritt, unterscheidet sich in vielem von der Auffassung, die wir bei Basilius gefunden haben. Es lohnt sich daher, die beiden Konzeptionen einander gegenüberzustellen und zu untersuchen, wo die Unterschiede liegen.

Zunächst muß darauf hingewiesen werden, daß Optatus unter ganz anderen Voraussetzungen und mit ganz anderer Absicht als Basilius schreibt. Er hatte keinen Grund, in gleicher Weise wie Basilius über den Zerfall der kirchlichen Einheit zu klagen. Die Kirche des Westens war nicht wie die des Ostens von der Haeresie heimgesucht. Die Lehrstreitigkeiten wurden in erster Linie im Osten ausgefochten; im Westen interessierte man sich weniger dafür und hatte auch weniger Verständnis dafür. Man nahm wohl Stellung dazu und wirkte auf ihren Verlauf ein, aber die treibenden Kräfte gingen immer vom Osten aus. Die Einheit des Glaubens war im großen und ganzen immer erhalten geblieben; man konnte auf eine

⁶⁹ Ep. 156, 2; 32, 617.

⁷⁰ Ep. 92, 2; 32, 480 B. In Ep. 266, 1; 32, 993 sagt er: «Wenn wir auch verfolgt werden, haben doch die Kanones keinen Schaden erlitten.»

verhältnismäßig ungestörte kirchliche Entwicklung zurückblicken und hatte einen dementsprechend gefestigteren Kirchenbegriff.

Die wenigen Streitigkeiten, die der Westen zu überwinden hatte, lagen mehr auf praktischer Ebene. Es waren rigoristische Bewegungen, Novatianer und Donatisten, die der Kirche zu schaffen machten. Optatus wendet sich gegen die Donatisten. Es ist nun nicht unwesentlich, daß die Donatisten keine Haeretiker, sondern Schismatiker gewesen sind. Wir haben auf den Unterschied bereits hingewiesen. Es ist klar, daß man sich zu Schismatikern anders verhält als zu Haeretikern und daß man verschieden gegen sie argumentiert.

Dies beides muß man im Auge behalten, wenn man Optatus liest: Einerseits, daß er, anders als Basilius, in der Lage ist, von einem gefestigten Kirchenbegriff her zu reden, und andererseits, daß er Schismatikern und nicht wie Basilius meist Haeretikern gegenübersteht. Wenn aber Optatus und Basilius unter derart verschiedenen Umständen und Voraussetzungen ihre Schriften geschrieben haben, ist es dann überhaupt möglich, sie zu vergleichen? Unterscheiden sie sich dann nicht nur der äußern Umstände wegen? Die Umstände und Voraussetzungen gehören aber hier durchaus schon zum Wesen der Sache. Von daher ist das Denken des Optatus sowohl als des Basilius bestimmt. Basilius nimmt seinen Ausgangspunkt bei der Zerrissenheit der Kirche, Optatus nimmt ihn bei der bewahrten Einheit.

Optatus antwortet mit seiner Schrift auf eine Abhandlung des Parmenianus. Sie ist uns nicht mehr erhalten, sondern wie andere Ketzerbücher verlorengegangen. Wir können einzig aus Optatus Rückschlüsse auf sie ziehen. Die Schrift des Optatus besteht aus sieben Büchern. Es sind nicht alle sieben zur gleichen Zeit verfaßt. Das letzte ist später hinzugefügt. Das ergibt sich schon daraus, daß am Anfang, wo der Inhalt der Schrift angekündigt wird, nur von sechs Büchern die Rede ist. Die Schrift ist ungefähr im Jahr 370 abgefaßt. Merkwürdigerweise ist aber die Bischofsliste in II, 3 bis 383 (Bischof Siricius von Rom) weitergeführt; vermutlich ist sie zum selben Zeitpunkt, da das siebente Buch angefügt wurde, verlängert worden (um 385). Vgl. dazu in *Pauly-Wissowa*, Optatus.

Der Aufbau der Schrift des Optatus ist bezeichnend. Die sachliche Differenz zwischen der Hauptkirche und den Donatisten bestand in der Frage, ob Priester, die in der Verfolgungszeit vom christlichen Glauben abgefallen waren, weiterhin das Taufsakrament spenden dürften oder ob ihre sakramentalen Handlungen ungültig seien. Daraus ergab sich die weitere allgemeinere Frage, ob eine Kirche als Kirche gelten könne, die Priester zu sich rechnet,

die Todsünden begangen haben, oder ob alle sakramentalen Handlungen einer solchen Kirche null und nichtig seien. Die Donatisten vertraten die Ansicht, daß die Kirche frei von Todsündern sein müsse, sie hielten ihre Kirche für die heilige wahre Kirche und taufte darum alle, die von der Hauptkirche zu ihnen übertraten, ein zweites Mal. Parmenianus hatte seine Schrift dieser sachlichen Differenz entsprechend gegliedert. Er hatte an erster Stelle die Taufe behandelt, dann über die Kirche und ihre Reinheit und dann über das Gewicht des Verrats in der Verfolgung gesprochen. Erst dann hatte er auch gegen das Vorgehen der katholischen Kirche im Laufe des Schismas und gegen ihre Irrtümer zu polemisieren angefangen. Parmenianus hatte also bei der Frage, die tatsächlich zur Diskussion stand, eingesetzt.

Optatus aber geht anders vor. Er erklärt zunächst, was Schisma sei. Die Schismatiker stehen, sagt er, nicht außerhalb der Kirche, sondern sind nur von ihr getrennt. Er hält darum mit Nachdruck daran fest, daß die Donatisten noch immer Brüder zu nennen seien. *Est quidem nobis et illis spiritualis una nativitas, sed diversi sunt actus*¹. Ihre Sünde besteht darin, daß sie gegen den Frieden fehlen, den Christus der Kirche gegeben hat. Optatus sucht darum in erster Linie, diese ihre Sünde möglichst groß und deutlich zu machen. Die Hauptkirche trägt keine Schuld an der Trennung, sondern einzig die Unbescheidenheit und der Hochmut der Donatisten. Dazu waren ihre Bischöfe in der Verfolgung selber Traditoren und waren nicht rechtmäßig zu ihren Sitzen gekommen. Nachdem er so die historischen und geistlichen Ursprünge des Schismas klargestellt hat, geht er im zweiten Buch dazu über, nachzuweisen, wo die wahre Kirche zu suchen sei, und kommt zum Schluß, daß nur die Hauptkirche die Voraussetzungen dafür erfülle.

Damit hat er seinen festen Standort gewonnen und die Donatisten in eine schwierige Lage gedrängt. Was sie sachlich vorzubringen haben, ist nun nicht mehr das Wort eines Gesprächspartners, sondern die Äußerung eines zum vornherein belasteten Angeklagten. Denn alles steht nun auf dem Hintergrund der Tatsache, daß sie die Gemeinschaft unrechtmäßig gebrochen haben. Können sie überhaupt recht haben? Die sachliche Frage ist im Grunde bereits entschieden, bevor Optatus daran herangeht. Wenn er Parmenianus einen Bruder nennt, so geschieht das nicht darum, weil er mit ihm ein brüderliches Gespräch haben will, sondern weil er mit

¹ I, 3; PL 11, 891 A.

diesem Wort die Möglichkeit gewinnt, ihn als einen an der wahren Kirche fehlbar gewordenen Bruder hinzustellen.

Im dritten Buche rechtfertigt Optatus das Vorgehen der Hauptkirche gegen die Donatisten. Sie habe keine Gewalt angewandt, und wo Gewalt angewandt worden sei, sei es mit vollem Recht geschehen. Nicht alles Töten komme vom Teufel, man müsse sich nur vergegenwärtigen, daß auch Moses und Pinehas zum Wohlgefallen Gottes getötet hätten (Ex. 32, 28; Num. 25, 7 s.). Nachdem er auf diese Weise die wahre Kirche nochmals von allem Vorwurf gereinigt hat, kommt er, fast wie in einem Anhang, auf die eigentliche Frage zu reden, indem er zuerst zeigt, daß die Donatisten genau so sündhaft und sogar sündhafter als die Katholischen seien (4. Buch), dann von der Taufe und ihrem Wesen (5. Buch) und schließlich von den übrigen Irrtümern der Donatisten redet (6. Buch) ².

O. R. Vasall-Philips, *The work of Optatus*, London 1917, p. VIII, charakterisiert Optatus richtig, wenn er sagt: «The argument against heresy is necessarily specialised and multiform, the argument against schism is very simple and admits of no substantial variation in it's presentment.» Es ist nicht richtig, wenn Harnack sagt, die Schrift des Optatus sei «schlecht disponiert, weil sie die Schrift des Donatisten Parmenianus Punkt für Punkt repliciere»; weder das eine noch das andere trifft zu (vgl. Dogmengeschichte III⁴, p. 42).

Optatus ist also in der Lage, die historische und soziologische Größe der Kirche zum theologischen Begriff zu machen, und kann von daher mit einer gewissen Siegesgewißheit die Schismatiker bekämpfen. Darin unterscheidet er sich von Basilius. Dieser hat nicht die Möglichkeit gehabt, auf das Dasein und Gewordensein der Kirche hinzuweisen, und hätte er die Möglichkeit gehabt, so fragt sich noch immer, ob er in derselben Weise davon Gebrauch gemacht hätte. Bei dem starken moralischen Element seiner Theologie wäre es ihm viel schwerer gefallen, eine bestimmte Größe zum theologischen Begriff zu machen. Es lag ihm zu viel daran, daß sich die Kirche im Wandel ihrer Glieder manifestiere, als daß er in der Argumentation ganz hätte davon absehen können.

Doch betrachten wir nun näher, wie sich Optatus über die wahre Kirche geäußert hat. Es ist vor allem das zweite Buch, das uns darüber Aufschluß gibt. Es ist der Kirche wesentlich, daß sie über den ganzen Erdkreis zerstreut ist und den ganzen Erdkreis umfaßt. So entspricht es dem Willen Gottes; er wollte keine partikuläre Kirche, die sich auf einen bestimmten Ort beschränkt. Die

² Vgl. I, 6 und 7.

Kirche ist Gottes weltweite Schöpfung. «Der ganze Erdkreis ist der Besitz Christi. Das beweist Gott, wenn er sagt: Ich werde dir die Heiden zum Erbe geben und die Enden der Erde zum Besitz... Gott, der Herr, redete und rief die Erde an vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang. Er rief sie an, damit Fleisch entstehe, und wie man liest, ist Fleisch entstanden. Alles Fleisch schuldet seinem Schöpfer Lob... und um zu zeigen, daß nicht allein euch, den Donatisten, befohlen sei, ihn zu loben, sondern der Kirche, die an allen Orten ist, fährt der Psalmist fort und sagt: Singe dem Herrn, o ganze Erde, verkünde seinen Ruhm unter den Heiden, seine Wunder unter allen Völkern...³» Optatus kann die Kirche auch den Paradiesesgarten nennen, in dem Gott seine Pflanzen pflanzt; das ist aber ein Garten, der sich nach allen Richtungen weithin erstreckt⁴.

Die Kirche war wohl einst klein und verfolgt, jetzt aber ist diese Zeit vorbei, und «der ganze Erdkreis freut sich über die katholische Einheit» (unitas Catholica)⁵. Die Kirche ist der heilige Berg, sie erhebt ihr Haupt über den gesamten römischen Erdkreis unter dem ganzen Himmel⁶. Es gehört zur Kirche, daß sie allen gilt und sich über alle Lande erstreckt, und der handelt darum gegen das Wesen der Kirche, der erklärt: «hier und nirgends sonst ist die Kirche». Das hieße ja, daß man all den übrigen Völkern den Mund verschließe und die Kirche auf eine Stelle beschränkt. Die Kirche ist überall, und um gegen dieses ihr Merkmal zu handeln, müßten schon fast unvorstellbar gewichtige Gründe ins Feld geführt werden können. Optatus kann in diesem Zusammenhang den Donatisten entgegenhalten: «Gott ist Geist, und der Geist weht, wo er will, du hörst seine Stimme und weißt nicht, woher er kommt und wohin er geht. Gestattet darum auch ihr Gott, dahin zu gehen, wo er will; er habe die Freiheit, dahin zu nahen, wo er will⁷.» Er verteidigt also die allgemeine Gültigkeit der Kirche gegen jeden eigenwilligen Rigorismus.

Die Kirche ist aber nicht nur über den Erdkreis zerstreut, sondern hat trotz der Zerstreung Einheit. Sie ist nicht nur die allgemeine, sondern auch die eine Kirche. «Eine Kirche, die Christus Taube und Braut nennt⁸.» Sie hat ihre Einheit in Christus, sie hängt von ihm ab, er ist ihr Herr und macht ihre Einzigartigkeit aus. Sie ist in einem und demselben Glauben auf ihn ausgerichtet und erwartet sein Kommen zum Gericht. Christus aber hat, bevor

³ II, 1.

⁴ II, 11.

⁵ III, 9.

⁶ II, 2.

⁷ II, 7.

⁸ II, 1; I, 10.

er zum Himmel aufstieg, den Aposteln und damit der ganzen Kirche «seinen sieghaften Frieden» hinterlassen. «Meinen Frieden gebe ich euch, meinen Frieden lasse ich euch»; dieser Friede ist allen Christen gegeben. Daß er eine göttliche Sache ist, geht daraus hervor, daß er sagt «*meinen* Frieden». Indem er sagte «gebe ich *euch*», deutete er aber an, daß dies nicht allein sein Friede, sondern der Friede all derer, die an ihn glauben, sein solle⁹.

Der Friede ist also eine der göttlichen Eigenschaften der Kirche. Optatus füllt diesen Begriff zunächst nicht mit einem Inhalt, sondern gebraucht ihn als einfache Bezeichnung des friedlichen Zustandes. Er kann darum ohne weiteres von daher schließen, daß man Christus zuwiderhandle und sündige, wenn man den Frieden breche — ganz abgesehen davon, aus welchen Gründen man es tut. Die eine wahre Kirche besteht ja nur, wenn sie in sich Frieden hat.

Nun ist aber auch mancherlei Anlaß da, die Kirche friedlich zu erhalten. Denn die Kirche ist mit Heiligkeit ausgestattet. «Eine Kirche gibt es und ihre Heiligkeit kommt von den Sakramenten¹⁰.» Diese Heiligkeit hat sie von Christus empfangen, und weil sie heilig ist, gehört sie Christus; darum nämlich nennt sie Christus «seine Taube und seine Braut¹¹». Die Heiligkeit ist eine objektive Eigenschaft der Kirche, die ihr einfach zukommt, weil sie die Sakramente hat. Die Sakramente werden im Namen der Trinität gespendet und werden dadurch gültig. Der Name der Trinität aber und die trinitarischen Formeln sind nur in der wahren Kirche, die ja auch in der rechten Überlieferung steht, vorhanden. Die Sakramente können nicht sein ohne trinitarische Formel. Optatus sieht darum in diesen und den Sakramenten das Wesentliche der Kirche, er nennt sie ihre Eingeweide (*viscera*), das heißt soviel wie ihr Lebenszentrum¹².

Ein Strom von Heiligkeit durchfließt die Kirche, alle ihr wesentlichen Kräfte rühren von daher. Wer sich von der Kirche trennt, ist daher ein abgehauener Zweig¹³. Optatus kann darum die Schismatiker folgendermaßen beschreiben: «Das Band des Friedens wird gebrochen, die Sinne werden verwirrt und das Schisma wird geboren, Fahlheit nährt es, Ehrgeiz und Hader stärken es. Die untreuen Söhne verlassen die katholische Mutter, sie laufen hinaus und trennen sich von der Wurzel der Mutter Kirche, Sichel der Scheelsucht beschneiden sie, und sie laufen als Rebellen irrend umher; sie können nichts Neues und nichts anderes tun als das, was sie bereits bei ihrer Mutter gelernt haben¹⁴.» Die

⁹ I, 1.

¹⁰ II, 1.

¹¹ II, 1.

¹² II, 10.

¹³ II, 9.

¹⁴ I, 11.

schismatische Kirche ist demnach ein schattenhaftes Gebilde, das sich in sich selber totlaufen muß.

Ein charakteristisches Beispiel dafür, wie Optatus von hierher auf die Vorwürfe der Donatisten entgegnet, findet sich VII, 4. Die Donatisten hatten gerne auf die Hauptkirche das Wort des Predigers (10, 1) angewandt: Sterbende Fliegen verderben die Süße des Öls. Sie hatten «sterbende Fliegen» auf die unreinen Priester, «die Süße des Öls» auf den Namen Christi bezogen. Optatus konnte diese Deutung nicht gelten lassen und antwortete: Öl ist von sich aus nicht süß, es wird erst süß, wenn man es zu einer Salbung bereitet; er bezieht das süße Öl also auf die Sakramente, die von Gott bereitet sind. «Die Salbung hat darin ihre Süße, daß sie die Schale des Gewissens durchdringt und die Verhärtung der Sünder unmöglich macht, daß sie den Geist zu Milde erneuert und dem Heiligen Geist einen Sitz bereitet, so daß er sich laden läßt und gerne dort wohnt.» Die sterbenden Fliegen können darum nur die sein, die diese Salbung zerstören. «Wenn wir von euch bereitetes Öl verderbten, dann könntet ihr uns mit Recht sterbende Fliegen nennen. Was aber ihr gesalbt habt, das bewahren wir so, wie wir es empfangen haben (die Hauptkirche taufte nämlich die Donatisten, die zurückkehrten, nicht ein zweites Mal). Wir können darum nicht sterbende Fliegen sein. Ihr aber fallt, von Stürmen des Neids getrieben, sozusagen ins Öl. Ihr verderbt durch die Wiedertaufe die Süße des Öls, das im Namen Christi bereitet ist¹⁵.»

Dieselbe Auffassung von der sakramentalen Heiligkeit liegt da vor, wo Optatus von der Taufe spricht. Er betont den objektiven Charakter der Taufe. Das war notwendig gegenüber den Donatisten, die die Gültigkeit der Taufe von der Unbeflecktheit des Priesters abhängig machen wollen. Optatus weist darauf hin, daß nicht der Mensch, sondern allein Gott das Sakrament spendet. «Drei Größen spielen im Vollzug der Taufe eine Rolle, die erste ist die Trinität, die zweite der Gläubige, die dritte der, welcher sie vollzieht. Aber die drei haben im einzelnen nicht dasselbe Gewicht; zwei davon sehe ich für notwendig an, die dritte jedoch nur in gewisser Hinsicht für notwendig. Die Hauptstelle nimmt die Trinität ein, ohne sie kann die Taufe (Optatus sagt res, die Sache) nicht durchgeführt werden; darauf folgt der Glaube des Gläubigen. Dann kommt die Person des Vollziehenden. Sie aber kann nicht von derselben Wichtigkeit sein. Die ersten beiden bleiben immer unbewegt und unverändert, denn die Trinität ist immer dieselbe, und der Glaube ist in allen Einzelnen derselbe. Beide behalten allezeit ihre Kraft. Die Person des Vollziehenden kann den beiden ersten Größen durchaus nicht gleichgeordnet werden. Einfach darum, weil sie veränderlich ist¹⁶.» «... wenn die Trinität mit dem Glauben übereinstimmt, wird der, welcher in der Zeit geboren worden ist, geist-

¹⁵ VII, 4.

¹⁶ V, 4.

lich für Gott wiedergeboren. Dadurch wird Gott der Vater der Menschen, dadurch die Kirche ihre heilige Mutter¹⁷.» Die Person des Priesters wird also im Vollzug der Taufe so unwichtig als möglich gemacht, das objektive Geschehen dagegen so stark als nur möglich hervorgehoben. Die Wirkung der Trinität wird eher durch eine der Kirche innewohnende Heiligkeit als durch den Priester vermittelt. Die trinitarischen Formeln und die Sakramente, die nur im Namen der Trinität vollzogen werden können, sind ja die viscera, die Eingeweide der Kirche. Die Taufe aber gehört ganz und gar in das Lebenszentrum der Kirche hinein; der, welcher sie vollzieht, setzt nur dieses Zentrum in Bewegung, und das ist sein ganzer Beitrag zum Taufgeschehen.

In dieselbe Richtung weisen uns die Kapitel, die Optatus zu Lob und Preis des Taufwassers geschrieben hat. Er erklärt etwa, der Sinn der Naemansgeschichte (IV. Reg. V) sei, das Wasser des Jordans zu ehren (V, 9). Er setzt die Wasser, die in Gen. 1, 20 vorkommen, mit dem Taufwasser gleich. Jene Wasser brachten damals Tiere hervor; so wenig wir diese Tiere ungeschaffen machen können, so wenig können wir Getaufte ungetauft machen (V, 2). Dem Wasser der Taufe wohnt also durch die Gnade Gottes eine objektive Wirkungskraft inne; sie ist unverwüsthlich und kann nicht verdorben werden.

Die Kirche erstreckt sich also über den ganzen Erdkreis und ist doch nur eine Einzige kraft der Heiligkeit, die ihr zukommt. So sehen in der Deutung des Optatus die Worte des Glaubensbekenntnisses «eine heilige, allgemeine christliche Kirche» aus. Es fragt sich nun aber, wie diese Kirche in ihrer Einheit sichtbar wird, wie unzweideutig erkannt werden kann, wo sich die heilige Kirche befindet und wie sie mit Sicherheit nach außen abgegrenzt werden kann. Optatus hat auch darauf eine Antwort bereit. Er spricht im zweiten Buch davon, daß die Kirche fünf Ausstattungen habe (dotes oder ornamenta). Er nimmt, wie er selbst sagt, den Ausdruck aus der Schrift des Parmenianus auf. Dieser hatte auch von bestimmten «dotes» der Kirche gesprochen und damit nachzuweisen gesucht, wo die wahre Kirche zu suchen sei. Optatus kehrt nun das Vorgehen um und macht sich anheischig, zu beweisen, daß die «dotes», von denen Parmenianus gesprochen hat, nicht von den Donatisten, sondern nur von der Hauptkirche beansprucht werden könnten, daß die Kirche mit den «dotes», die Parmenianus beschrieben hat, allein die katholische Kirche sein könne.

Die erste Ausstattung ist die «cathedra». Darunter versteht Optatus die Schlüsselgewalt im allgemeinen. Er denkt nicht sogleich,

¹⁷ II, 10.

wie wir von unserm heutigen Sprachgebrauch her, an die «cathedra Petri», den Bischofsitz von Rom, sondern zunächst, wie wohl auch Parmenianus getan hatte, an den Ort, wo die Schlüsselgewalt ausgeübt wird, d. h. an den Bischofsitz überhaupt. Die Schlüsselgewalt, die Christus der Kirche verliehen hat, kann nur von einem Bischof, der auf der «cathedra» sitzt, ausgeübt werden. Mit der cathedra verbindet sich die zweite Ausstattung der Kirche, «der Engel¹⁸». Unter diesem versteht Optatus, wie aus einer andern Stelle hervorgeht¹⁹, den Heiligen Geist. Der Heilige Geist wird nicht aus Zufall in diesem Zusammenhang als Engel bezeichnet; denn er ist hier in seiner konkreten Funktion als Leiter der Kirche gedacht. Der Heilige Geist bindet sich also an die «cathedra» (d. h. den Ort der Schlüsselgewalt), die Gott in der Kirche aufgerichtet hat. Die Schlüsselgewalt kann darum ausgeübt werden, weil der Heilige Geist die Kirche leitet.

Der Geist wirkt also an allen Bischofsitzen, die über den Erdkreis verstreut sind. Sind sie aber alle gleichgestellt oder gibt es eine Ordnung unter ihnen? Um darauf antworten zu können, stellt Optatus eine weitere Frage: Wer hat als erster auf einer «cathedra» gesessen und wo war diese «cathedra»? Er sagt nun: «Du kannst ja nicht leugnen, daß dir bekannt ist, daß Petrus als erstem in der Stadt Rom der Bischofsitz übertragen worden ist. Auf diesem Stuhl saß er, Petrus, das Haupt aller Apostel. Aus diesem Grund ist er auch Kephas genannt worden. In dieser einen ‚cathedra‘ sollte von allen die Einheit bewahrt werden, nicht jeder Apostel sollte seinen eigenen Sitz verteidigen²⁰.»

In Rom konzentriert sich die Schlüsselgewalt. Petrus allein hat ja die Schlüssel empfangen²¹; sie gehören Petrus an²². Und wenn er allein sie empfangen hat, dann kann die Schlüsselgewalt nicht zersplittert sein. Sie muß an einem Orte ihre Fülle haben. Dieser Ort aber ist Rom. Rom hat nicht etwa nur aus praktischen Gründen einen Vorrang, es ist nicht bloß so etwas wie die Hauptstadt der Kirche, sondern es nimmt aus theologischen Gründen — kraft der Heraushebung des Petrus aus der Zahl der Apostel — eine besondere Stellung ein. Optatus zieht daraus nicht ausdrücklich den Schluß, daß man an der Schlüsselgewalt nur durch die Schlüsselgewalt Petri teilnehmen könne, aber er streift diesen Gedanken doch. Er sagt: «Daher ist jeder bereits ein Schismatiker und Sünder, der gegen diesen einzigartigen einen andern Sitz erhebt²³.» Das

¹⁸ II, 2.

¹⁹ II, 6—7.

²⁰ II, 2.

²¹ I, 10.

²² I, 12.

²³ II, 2.

bezieht sich darauf, daß mit Rom kein anderer Sitz gleichgestellt werden könne. Es ist Sünde, einen andern Sitz an die Stelle Roms zu setzen, ein solcher Sitz kann nur eine «*cathedra pestilentiae*» sein. Aber von daher ist der Schritt nicht mehr weit, zu folgern, daß jeder Bischofsitz seine Würde als von Rom abgeleitet ansehen müsse. Jedenfalls bedeutet die Sonderstellung Roms praktisch, daß es nur unter Rom Einheit geben kann; eine Kirche ohne die Schlüsselgewalt Petri in Rom ist undenkbar. Optatus legt aus diesem Grund so großen Wert darauf, die Reihe der Bischöfe von Rom seit Petrus aufzuzählen und ihre ununterbrochene apostolische Sukzession nachzuweisen. Er zeigt auch, daß der Bischof, den die Donatisten in Rom gewählt hatten, unrechtmäßig sei, weil er keine Vorgänger habe, nicht in dieser Sukzession stehe und darum auch nicht die «*cathedra Petri*» für sich beanspruchen könne.

Über die übrigen *dotes* spricht sich Optatus nicht deutlich aus. Der Text ist so kurz, daß man schon die Vermutung geäußert hat, es sei ein Stück ausgefallen. Das ist nicht ausgeschlossen, möglicherweise liegt aber ein anderer Grund für diese auffallende Kürze vor. Optatus hatte den Ausdruck «*dos*» von Parmenianus übernommen. Dieser hatte in seiner Schrift von sechs *dotes* gesprochen: 1. *cathedra*; 2. *angelus*; 3. *spiritus*; 4. *fons*; 5. *sigillum*; 6. *umbilicus* (= Nabel; Parmenianus meint damit den Altar). Optatus stimmt Parmenianus soweit zu, daß es tatsächlich erlaubt sei, bei den ersten fünf Begriffen von «*dotes*» zu reden, bestreitet aber, daß die donatistische Kirche sie besitze. Er beweist das, indem er zeigt, daß die Hauptkirche die erste Ausstattung, die *cathedra*, besitze, und daraus den Schluß zieht, daß sie auch die übrigen besitzen müsse. «*Per cathedram Petri quae nostra est, per ipsam, et caeteras dotes apud nos esse*²⁴.» *Per Petrum*, das ist eine Wendung, die mehrere Male fällt²⁵. In diesem Beweisgang steckt aber der Gedanke von einem Organismus, denn nur wenn die Kirche ein Organismus ist, ist der Beweis auch schlüssig; nur dann nämlich kann man vom Vorhandensein des einen Gliedes mit Notwendigkeit auf das des andern schließen. Wenn aber der Beweisgang in dieser Weise angewandt wird, ist der Ausdruck «*dos*» nun doch nicht mehr ganz entsprechend. Denn es ist nicht notwendig, daß man alle fünf Ausstattungen besitzt, wenn man die eine besitzt. Aus diesem Grund ist der Ausdruck *Glied* oder *Organ* entsprechender als «*dos*». Denn da ist der Schluß zulässig, wer ein *Glied* eines Organismus besitzt, besitzt auch das andere. Sie sind vom Organismus nicht trennbar, sondern gehören von Natur dazu. Deshalb hat Optatus es so eilig, den aufgenommenen Ausdruck wieder fallenzulassen. Er redet wohl kurz vom Geist, von der Quelle (wohl die Taufe) und dem Siegel (wohl die trinitarische Formel) als einer Ausstattung, zieht es aber vor, sie an einem andern Orte ausführlich zu behandeln, da nämlich, wo er sie nicht als Ausstattungen, sondern als *membra* oder *viscera* der Kirche darstellen kann. Daß dieser Gedankengang für Optatus maßgebend gewesen sein kann, zeigt sich an der Art und Weise, wie er der sechsten Ausstattung, die Parmenianus angeführt hatte, den Charakter einer

²⁴ II, 9.

²⁵ II, 6.

Ausstattung bestreitet. Parmenianus hatte nach Cant. cant. 7, 2 «dein Nabel ist wie ein wohlgedrehter Becher» den Altar als Nabel bezeichnet (umbilicus). Optatus sagt dazu: «Wenn der Nabel ein Glied des Körpers ist, kann er nicht unter die Ausstattungen gerechnet werden; wenn er ein Schmuck ist, ist er kein Teil des Körpers²⁶.»

So hat denn die Kirche ihre Spitze im Stuhle Petri. Dadurch wird sie zu einer überschaubaren Größe, und es ist leicht zu sagen, wo ihre Grenzen liegen. Optatus braucht dann keine Schwierigkeit bei folgenden Sätzen zu empfinden: «Nicht Caecilianus (der Bischof der Hauptkirche in Karthago) trennte sich von Majorinus, deinem Vorvater (dem donatistischen Bischof von Karthago), sondern Majorinus von Caecilianus. Und nicht Caecilianus trennte sich von der Cathedra Petri oder Cyprians, sondern Majorinus, auf dessen Sitz du sitztest; sein Sitz reicht nicht weiter hinauf als er selbst²⁷.»

Es ist klar, daß sich dieser Kirchenbegriff an vielen Punkten von dem des Basilius unterscheidet. Es ist zunächst ein gänzlich verschiedenes Pathos, das Basilius bewegt. Er redet in einem andern Sinn von Gemeinschaft. Die Einheit der Kirche verwirklicht sich in den «alten Banden der Liebe» und im moralischen Wandel der Glieder. In die Nachfolge der Apostel stellt man sich vor allem auch dadurch, daß man sich durch Taten ihrer würdig erweist. Der institutionelle Charakter der Kirche ist im Vergleich zu Optatus verhältnismäßig wenig entwickelt und betont. Er ist nicht imstande, sein Denken über die Kirche mit derselben Begrifflichkeit auszustatten wie Optatus. Er kann das Wort Friede nicht inhaltlich ungefüllt lassen und von daher die Spaltung verurteilen. Er argumentiert von der Pflicht der Liebe her. Er kennt den römischen Primat und dessen praktische Bedeutung nicht in gleicher Weise wie Optatus; er kann ihn nur als Ehrenprimat verstehen.

Am modernen katholischen Kirchenbegriff gemessen, macht die Lehre des Optatus einen erstaunlich fertigen Eindruck. Die Argumentation mit dem Begriff der einen wahren katholischen Kirche liegt bei ihm vollständig vor, und man ist verwundert, derartige Aussagen bereits bei einem Vater des vierten Jahrhunderts zu finden. Man kann sich immerhin fragen, wie weit Optatus für das damalige westliche Kirchenbewußtsein charakteristisch ist. Seine Schrift macht allerdings nicht den Eindruck, als bringe sie

²⁶ II, 8.

²⁷ I, 10.

neue Ergebnisse und Wahrheiten. Sie will vielmehr die Antwort der *Kirche* an die Schismatiker sein. Oft greift sie auf Bekanntes zurück, manche Sätze beginnen mit Wendungen wie «bekanntlich» oder «wißt ihr denn nicht». Man darf darum annehmen, daß in dieser Schrift nicht nur Optatus allein spricht, sondern daß darin ein verbreitetes Bewußtsein formuliert ist.

Man darf die Unterschiede zwischen Optatus und Basilius allerdings auch nicht übertreiben. Es herrscht in vielen Dingen Übereinstimmung. Sie sind einig darüber, daß der Heilige Geist ein bestimmtes historisches Gebilde als die eine Kirche leitet und daß er sich dazu bekennt, daß er sowohl innerlich wie äußerlich die Kontinuität sichert, indem er sich an die Handauflegung in der Sukzession der Bischöfe bindet. Hier ist kein Unterschied. Der Unterschied liegt vielmehr in der verschiedenen Ausgestaltung dieser Wahrheiten. Für Basilius sind die Institution der Kirche und ihre sakramentale Heiligkeit wohl wichtig, aber er betont die Gemeinschaft der Brüder in der Liebe und die Reinheit des Wandels. Dieses letztere ist selbstverständlich auch Optatus nicht unwichtig, aber er legt das Gewicht auf die Kirche als vorhandene, unantastbare und unzerstörbare Institution. Die Sukzession der Bischöfe bedeutet für Basilius die Gewißheit, mit den Aposteln und der ersten Kirche im Zusammenhang zu stehen. Von daher bekommt sie ihre Wichtigkeit für die Einheit der Kirche. Die Sukzessionsreihen der Bischöfe sind gleichsam die unerläßlichen Adern der Gemeinschaft. Die Einheit besteht in der Freundschaft der Bischöfe untereinander. Das alles leugnet Optatus nicht, aber er geht einen Schritt weiter. Für ihn gipfelt die bischöfliche Gewalt in Rom, dem Sitze Petri. Die Sukzession der Bischöfe von Rom ist darum wichtiger als jede andere Sukzession. Sie ist gewissermaßen die Hauptader der Kirche, während alle andern nur Nebenadern sind. Die Einheit der Kirche besteht darum mehr in der Gemeinschaft mit Rom als in der wechselseitigen Beziehung der Bischöfe untereinander.

Bei dieser grundsätzlichen Übereinstimmung liegt es nahe, zu sagen, daß das Kirchenbewußtsein des Basilius nur weniger weit entwickelt sei als das des Optatus, daß er mit seiner Lehre auf einer früheren Stufe zurückgeblieben sei und der Weiterentwicklung des römischen Primats nicht Rechnung getragen habe, daß er also im vierten Jahrhundert noch die Anschauung vertreten habe, die im dritten Jahrhundert im Westen etwa Cyprian vertreten hatte, dort inzwischen aber überholt worden war. In dieser Weise

stellen gewisse katholische Gelehrte, unter ihnen auch *Pierre Batiffol*, den Unterschied dar; Basilius sei wohl in der Lehre orthodox gewesen, habe aber in diesem Punkt nicht auf der Höhe der Zeit gestanden.

Es ist aber fraglich, ob diese Darstellung historisch gerechtfertigt ist. Es ist natürlich weitgehend eine Frage des Gesichtspunktes, wie man sie beurteilt. Von einem katholischen Gesichtspunkt hat sie einiges für sich. Aber es ist doch dazu zu sagen: Gewiß wollte Basilius den Osten nicht von Rom trennen, gewiß lag ihm alles an der Gemeinschaft mit Rom; aber seine Auffassung von der Kirche bedarf dennoch nicht der Ergänzung des Optatus, um vollständig zu sein. Er hat sich nicht aus Stolz oder sonst einem Mangel der Erkenntnis verschlossen, daß «es im Westen nicht nur die abendländischen Bischöfe, sondern den apostolischen Stuhl gab²⁸», und er hat dafür nicht mit einem in sich widerspruchsvollen Kirchengedanken gebüßt. Wenn er sich an die abendländischen Bischöfe statt an Damasus gewendet hat, so entsprach das genau seinem Verständnis von Gemeinschaft, und er konnte für dieses Verständnis theologische Gründe anführen. Es ist darum gewiß geschichtlicher gedacht, des Basilius Kirchenbewußtsein nicht als unvollständige Vorstufe des westlichen Denkens anzusehen.

Basilius steht in einer andern theologischen Überlieferung als der Westen. Der Begriff der Kirche ist im Osten nie so stark ausgebildet worden wie im Westen. Die Kirche spielte im Zusammenhang der Lehre von der Erlösung nie dieselbe Rolle wie im Westen²⁹. Das erklärt sich aber aus der Gesamtheit der Theologie der östlichen Väter und muß auch in diesem Zusammenhang verstanden werden. Nur wenn die Fragestellung im Osten und Westen durchwegs identisch wäre, könnte man bei Basilius von einem «Zurückbleiben» auf früherer Stufe reden. Wenn dies aber nicht der Fall ist, so muß man versuchen, seine Theologie und auch sein kirchliches Denken von ihm selbst her als in sich geschlossenes Ganzes zu verstehen.

Anhangsweise sei hier noch beigelegt, daß sich bei einem etwas jüngern Zeitgenossen des Basilius, bei Hieronymus, eine ähnliche Beurteilung Roms findet wie bei Optatus. Hieronymus lebte die meiste Zeit seines Lebens im Osten, aber er dachte, jedenfalls, was den Primat Roms angeht, römisch. Er schreibt 376 an Bischof Damasus: *ego nullum primum nisi Christum sequens Beatitudini*

²⁸ *P. Batiffol*, *Le siège apostolique* p. 108.

²⁹ Vgl. *Harnack*, *Dogmengeschichte* II^A, p. 112.

tuae id est cathedrae Petri communione consocior. Super illam petram aedificatam ecclesiam scio. Quicumque extra hanc domum agnum comederit profanus est... Quicumque tecum non colligit, spargit, hoc est qui Christi non est, Antichristi est. Ep. XV, 2; PL XXII, 355 s., vgl. auch Ep. XVI.

5. KAPITEL

Die Einigung der Kirche.

Optatus hat einfache Kriterien anzugeben gewußt, nach denen sich die Grenzen der Kirche bestimmen lassen und ihre Einheit gewahrt werden kann. Im Vergleich zu ihm scheint Basilius in einer schwachen und wenig widerstandsfähigen Position zu sein. Wohl weiß er genau, was er unter der Kirche versteht, aber er verfügt über kein äußeres Mittel, letztlich nachzuweisen, wer dazu gehört und wer nicht dazu gehört. Er kann daher in den Glaubenskämpfen und Disziplinarstreitigkeiten nicht mit undiskutierbarer Autorität auftreten und ist nicht in der Lage, die Streitenden vor ein klares, auch den Gegnern einsichtiges Entweder-Oder zu stellen, entweder steht ihr außerhalb oder innerhalb. Wenn er sich auf die Bibel, auf die Tradition, auf das empfangene Amt oder die Kanones beruft, so kann das ein anderer auch. Seine Autorität ist darum nicht so sehr durch eine äußere Tatsache gegeben, sie kommt vielmehr von seiner eigenen Person her. Er kann nicht so sehr sein Amt sprechen lassen, er muß vielmehr überzeugen, überreden und seine eigene Person einsetzen. Wenn wir einen Blick auf seine Schriften werfen, so geht daraus auch sofort hervor, daß er — vor allem in den Jahren seines Episkopats (370 bis 379) — rastlos *persönlich* tätig gewesen ist, die Kirche zu einigen. Was ist aber die Eigenart seines persönlichen Wirkens?

Es ist bereits im zweiten Kapitel gezeigt worden, daß Basilius Mönchtum und Bischofsamt vereinigt, daß er im eigentlichen Sinn des Wortes Mönchsbischof ist; es soll nun gezeigt werden, in welcher Weise auch sein Wirken in der Kirche von daher bestimmt ist. Die Einigkeit im Kloster kommt dadurch zustande, daß die einzelnen Mönche sich alle demselben Ziel unterordnen. Sobald sie mit Ernst und Entschlossenheit nur dies eine im Auge haben, kann unter ihnen keine Zwietracht sein; denn der einzelne Mönch ordnet sich, eben weil er sein Ziel erreichen will, den übrigen unter und gibt seinen Willen preis. Er lebt sich nicht mit allen seinen Möglichkeiten aus. Er verzichtet und reduziert sich selbst in Demut

und Gehorsam um der Gemeinschaft willen und damit in ihr das Leben zu Gott hin sichtbar werde. So sucht auch der Christ in der Kirche nichts anderes als sein ewiges Ziel und fügt sich, eben weil er dieses Ziel erreichen will, in Demut und Gehorsam ohne Widerspruch in die Kirche ein.

In der Auslegung von Psalm 28, 2 («betet den Herrn an in seiner heiligen Halle») betont Basilius zunächst die Notwendigkeit guter Werke zur Verherrlichung Gottes und fährt dann fort: «Sobald die verlangten Früchte herbeigebracht worden sind, ist es notwendig, anzubeten. Nicht eine Anbetung außerhalb der Kirche, sondern die, welche in der Halle Gottes selbst geschieht. Denkt mir nur nicht, sagt der Psalmist, besondere Hallen und Synagogen aus; denn es gibt nur eine heilige Halle Gottes . . . es soll also nicht außerhalb dieser heiligen Halle angebetet werden, sondern drinnen, keiner soll aufhören, in der Halle des Herrn zu sein, indem er sich selbst hinausbegibt oder von denen angezogen wird, die draußen stehen. Viele sind auch drinnen und scheinen zu beten, tatsächlich sind sie aber nicht in der Halle, weil ihr Geist abschweift und abirrt, von eiteln und unnützen Gedanken verleitet . . .¹»

Er ruft also die Christen auf, sich auf ihr Heil zu besinnen und wirklich alles einzusetzen, um das Ziel des Menschen zu erreichen. Wenn in der Kirche Streit ist, so kommt das daher, daß ihre Glieder ihr Ziel nicht ernst nehmen, sondern sich zerstreut und unaufmerksam davon abbringen lassen. Würde die Kirche wirklich verstehen, was sie ist, nämlich der Ort, an welchem das Ziel des menschlichen Lebens erreicht wird, so könnte nie und nimmer Unfriede herrschen, denn dann bliebe für Rechthaberei und Leidenschaft kein Raum.

Wie Basilius zur Einigkeit und zur Sammlung auf das, was für das Heil notwendig ist, aufruft, wird besonders in der ersten Vorrede zu den *Moralia*, in «de iudicio Dei», deutlich. Er sagt da am Anfang: «Als ich ein Mann geworden war und mehr als einmal in fremde Lande gereist war, mich auch, wie es sich gebührt, mit vielen Aufgaben abgegeben hatte, machte ich eine merkwürdige Erfahrung. In andern Künsten und Wissenschaften hatten sie, wenn sie ernsthaft bei der Sache waren, den größten Frieden, einzig in der Kirche Gottes, für die doch Christus starb und auf die der Heilige Geist reichlich herniederkam, sah ich viele gegeneinander und gegen die göttlichen Schriften streiten. Und das Abstoßendste: ich sah die Leiter so um Meinung und Ehre streiten,

¹ Hom. in ps. XXVIII, 3; 29, 288.

ich fand sie dermaßen im Widerspruch zu den Geboten unseres Herrn Jesus Christus, ich sah sie die Kirche Gottes derart erbarungslos zerreißen und seine Herde derart schonungslos verwirren, daß man ruhig sagen darf: wenn überhaupt einmal, dann hat sich mit dem Auftreten der Anomoeer das Wort erfüllt: Aus eurer Mitte werden Männer aufstehen, die Verkehrtes reden, um die Jünger hinter sich herzuziehen².»

Basilius berichtet weiter, daß er unablässig nach dem Grund dafür geforscht habe, und daß ihm darüber das Wort am Schluß des Richterbuchs in den Sinn gekommen sei: Es war kein König in Israel in jenen Tagen, darum tat ein jeder, was ihn gut dünkte in seinen Augen³. Er kann sich die Uneinigkeit nicht anders erklären, als daß der König und der Herr der Kirche verachtet werde. Wie ein Volk zerfällt, wenn es keinen König hat, der es zusammenhält, so zerfällt auch die Kirche, wenn sie Christus, ihrem König, nicht gehorcht. Nun streiten aber die Bischöfe und kämpfen um Ehre, sie wollen lieber herrschen als dienen. Damit verkehren sie die Kirche ins genaue Gegenteil von dem, was sie sein soll. Sie soll in Ergebenheit unter ihrem Könige stehen. Weicht sie von ihm ab, so sind auch sogleich die Gebote Gottes verletzt und die Heilige Schrift mißachtet. Die Zwietracht ist ein sicheres Zeichen dafür, daß der König mangelt.

Kann man aber wirklich sagen, daß «kein König in Israel» sei? Nein, es gibt wohl einen Herrscher, aber die Christen machen sich unwürdig, von ihm beherrscht zu werden. Im Gericht wird der Kirche aber einst vor Augen gehalten werden, daß sogar unvernünftige Tiere mit mehr Vernunft als sie ihrem König untertan sind.

Die Kirche ist ein Leib, dessen Glieder füreinander leiden, sich miteinander freuen und von einem Geist bewegt sind. Wie kann dieser Leib leben: «Ein und wirklich ein einziges Haupt hält einen jeglichen fest und verbindet ihn in Eintracht mit dem Nächsten, das ist Christus. Wo aber diese Eintracht nicht aufrechterhalten wird, da ist auch das Band des Friedens nicht, da wird auch die Sanftmut im Geiste nicht bewahrt, sondern da ist Zwist, Streit und Eifersucht⁴.» Christus muß also der Mittelpunkt alles Sinnens und Trachtens werden, und einen andern Herrn als ihn darf es nicht geben.

Christus selbst hat auf seinen Willen verzichtet und den Willen des Vaters ausgeführt. Darum dürfen in der Kirche nicht Eigenwille und Hochmut herrschen. Das führt nur zu einem bösen Ende

² De iud. Dei 1; 31, 653.

³ Jud. 21, 4.

⁴ De iud. Dei 3; 31, 660 A.

im Gericht. Basilius beginnt das Alte und das Neue Testament daraufhin zu untersuchen, welche Sünden vergeben werden können, über welche Sünden man im Gericht Rechenschaft ablegen und Sühne leisten müsse. Und er findet, daß Gottes Zorn über allen Sünden laste, auch der kleinsten, und daß das Neue Testament sich darüber noch unmißverständlicher als das Alte äußere. Die Uneinigkeit der Christen hat ihren Grund darin, daß sie das Gericht nicht achten. Der einzige Weg zur Einigung ist also, sich dem König und Richter Christus zu unterwerfen.

Das ist der Gedankengang der kleinen Schrift «De iudicio Dei». Sie deutet die Uneinigkeit in der Kirche damit, daß dem christlichen Leben die rechte Zielhaftigkeit auf Christus mangle. Ist man an ihn gebunden, so wird vieles unwichtig und nebensächlich, was vorher wichtig erschien, und umgekehrt so vieles wichtig und bedeutsam, was vorher unbedeutend erschien. So kommt denn alles darauf an, daß die Glieder der Kirche nicht aus dieser Bindung herausfallen und daß keiner Anlaß dazu gibt, daß ein anderer daraus herausfalle. Der ganze Nachdruck und Ernst der Schrift wird erst sichtbar, wenn man sie im Zusammenhang mit den *Moralia* liest. Von dieser Vorrede her bekommt die Sammlung der biblischen Gebote einen guten Sinn: sie sollen die Hilfe und Anleitung dazu sein, dieses zielgerichtete Leben nun auch tatsächlich zu führen.

Karl Holl hat den Charakter der *Moralia* richtig wiedergegeben, wenn er schreibt: «Unter dem niederschmetternden Eindruck der Zustände seiner Zeit hat Basileios der Kirche in den *Moralia* einen Spiegel vorgehalten. Diese Schrift darf man nicht übersehen, wenn man die Zurückhaltung des B. in den Glaubensstreitigkeiten und sein Bestreben, eine Einigung herbeizuführen, richtig würdigen will» (*Enthusiasmus und Bußgewalt*, p. 166). *Holl* hat diesen Satz allerdings nicht weiter erläutert und ausgeführt.

Die Einheit der Kirche verwirklicht sich, wie gesagt, vor allem in der Einheit der Bischöfe. Der Ruf, den Basilius ergehen läßt, richtet sich darum in erster Linie an die Bischöfe. Sie vor allem sollen allein am Notwendigen festhalten; sie sollen von sich selber absehen und allein ihr und ihrer Kirche Heil bedenken. Es kommt nicht darauf an, daß sie glänzende Persönlichkeiten seien, sondern daß sie den Mitchristen dienen. In «de iudicio Dei» hatte Basilius das Abstoßendste im Kirchenstreit in der Streit- und Ehrsucht der Bischöfe gesehen, dementsprechend muß auch die Wendung nirgends anders als bei ihnen einsetzen.

Dieser Ruf zur Sammlung hat seine Folgen vor allem auf das theologische Erkennen und Lehren. Darauf sei nun in diesem Kapitel im besondern eingegangen. Es ist selbstverständlich, daß Basilius verlangt, daß keine menschlichen Einfälle in die theologische Erkenntnis gemischt werden dürfen, sondern daß sie sich streng an ihre Voraussetzungen: die Schrift, die Tradition und die Kirche, halten müsse. Aber er begnügt sich nicht damit. Er sagt weiter, daß keine Erkenntnis losgelöst von dem Ziel, das uns gesetzt ist, betrieben werden dürfe. Die Theologie muß ständig auf unser und der Mitchristen Heil bezogen bleiben. Die theologische Erkenntnis will ja der Rettung dienen, und es muß darum darauf geachtet werden, daß sie in diesem Sinne ausgesprochen und gehört werde. Losgelöst von diesem Zusammenhang, ist sie ein Erzeugnis des Hochmuts und Ursache zu Zwist und Streit. Erkenntnis um ihrer selbst willen betrieben ist nutzlos.

Die Lehre soll überhaupt nicht durchsucht und durchforscht werden, sie soll vielmehr geglaubt und anerkannt werden. Es sind zwar in der Lehre alle Schätze der Erkenntnis und Weisheit verborgen⁵, aber man darf daraus nicht folgern, daß man sie auch erschließen könne. Man soll sich zunächst an dem in der Kirche bereits Erkannten und Gültigen genug sein lassen. «Wir lehren aber die, welche auf Christus hoffen, nichts Überflüssiges auszuforschen (περιεργάζεσθαι), sondern nur den alten Glauben festzuhalten; denn wie wir glauben, sind wir auch getauft, und wie wir getauft sind, sollen wir auch Ehre bringen. Es genügt, wenn wir jene Namen bekennen, die wir aus der Heiligen Schrift empfangen haben, und die Neuerung hier vermeiden. Unser Heil steht nämlich nicht auf der Erfindung neuer Namen, sondern auf dem gesunden Bekenntnis der Gottheit, an die wir glauben⁶.» Dieselbe Zurückhaltung finden wir auch an andern Stellen⁷.

Karl Holl hat zu einer dieser Stellen bemerkt: «Welch ein Unterschied von der Stimmung seines Meisters Origenes! Hier spürt man das Altern des Griechentums⁸.» Damit ist aber nicht alles gesagt. Es ist nicht bloße Erkenntnismüdigkeit, wenn Basilius hier Selbstbeschränkung nahelegt. Er tut es aus dem Grund, daß er das Heil nicht in der Erkenntnis beschlossen sieht; er ist der Meinung, daß Gott nichts anderes mit uns wolle als unsere Selig-

⁵ De fide 1; 31, 677 A.

⁶ Ep. 175; 32, 652 D.

⁷ S. o., p. 21.

⁸ Holl, Amphilochius von Ikonium, p. 130.

keit, und daß wir darum nicht mehr wissen und erkennen sollen, als was diesem seligmachenden Willen entspricht. Die Natur und das Wesen Gottes sind unerkennbar; Erkenntnis, die dazu vorstoßen will, ist darum reine Verwegenheit und Überhebung. Sie ist vielleicht von Glanz umgeben, aber sie führt nirgends hin. Die Erkenntnis ist gerade dann richtig, wenn sie demütig in den Zusagen Gottes bleibt. Darum tritt in den Schriften, in denen Basilius die Haeretiker bekämpft, immer wieder derselbe Vorwurf auf: ihr überhebt euch über Gott.

In Adv. Eunomium I, 12 heißt es: «Mit einem Wort, wenn einer glaubt, das Wesen Gottes zu erforschen, wie stolz und überheblich ist er! Er läßt mit seiner Großrederei sogar beinahe jenen hinter sich, der gesagt hat: Ich will meinen Thron über die Sterne setzen (Jes. 14, 13); der frevelt nämlich nicht nur gegen die Sterne und den Himmel, sondern redet sich ein, in das Wesen des allmächtigen Gottes selbst einzutreten.»

Es kommen in diesem Zusammenhang bei Basilius Sätze vor, die an Melanchthon erinnern: «Meine Schafe hören meine Stimme. Siehe, wie Gott erkannt wird! Indem wir seine Gebote halten und indem wir sie ausführen. Das ist die Erkenntnis Gottes, seine Gebote zu halten. Wie? nicht das viele Suchen und Forschen über das Wesen Gottes? Nicht das Fragen nach dem Überweltlichen? Nicht das Nachdenken über das, was man nicht sieht? Die Meinen kennen mich, und ich kenne die Meinen. Es ist genug für dich, zu wissen, daß er der gute Hirte ist und daß er sein Leben für die Schafe gegeben hat. In dieser Grenze liegt die Erkenntnis Gottes beschlossen. Wie groß aber Gott sei und welches sein Maß, worin sein Wesen bestehe, das ist gefährlich zu fragen und unmöglich zu beantworten. Der ehrt darum diese Dinge recht, der darüber schweigt. Meine Schafe hören meine Stimme, sagt er⁹.»

Der berühmte Satz Melanchthons, an den man dabei unwillkürlich erinnert wird, lautet: hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere, non quod isti (scil. scholasticae theologistae) docent eius naturas, modos incarnationis intueri (Melanchthon, loci comm. theolog. Einleitung, Corpus Reformatorum XXI, p. 85). Natürlich ist dieser Satz nicht in derselben Absicht ausgesprochen, aber die Verwandtschaft ist doch offensichtlich.

Es ergibt sich aus dieser Einschätzung der theologischen Erkenntnis, daß theologische Schriften keine literarischen Leistungen sein dürfen, sondern zum Nutzen der Brüder geschrieben sein

⁹ Hom. in Mam. mart. 4; 31, 597 A.

müssen. Basilius schreibt einmal: «Wir Christen gehen nicht aus Ehrsucht ans Schreiben, sondern nehmen uns vor, den Brüdern Denkmäler nützlicher Lehren zu hinterlassen¹⁰.» Dieser Absicht entsprechen auch tatsächlich nach Form und Inhalt seine eigenen Schriften, die uns noch erhalten sind. Die *Moralia* sind dafür nur ein Beispiel. Die Regeln wollen ja zum vornherein nichts anderes als die Gestaltung des christlichen Lebens, und die große Zahl der Predigten sind ein Beweis dafür, wie ernst es Basilius mit diesem Grundsatz war.

Es sind uns allerdings einige Schriften erhalten, in denen Basilius ausschließlich dogmatische Fragen behandelt: das Buch über den Heiligen Geist¹¹, die drei Bücher gegen Eunomius¹², die Predigt über den Glauben und die gegen die Sabellianer, Arius und die Anomoeer¹³. Bei näherem Besehen fügen jedoch auch sie sich in den oben angegebenen Grundsatz ein. Es ist natürlich keineswegs so, daß überhaupt jede Erkenntnis für Basilius unwichtig würde. An bestimmten Stellen wird sie notwendig, und unter den rechten Voraussetzungen ist sie von großem Nutzen für das Heil.

Das ist einmal dann der Fall, wenn es sich darum handelt, den rechten Glauben gegen die Angriffe der Gegner zu schützen. Basilius hat die Aufgabe der theologischen Polemik ausdrücklich anerkannt. Die Irrlehre darf ja nicht unwidersprochen bleiben¹⁴. Doch er läßt sich nur ungern dazu drängen. Er leitet die Schrift gegen Eunomius folgendermaßen ein: «Wenn alle, über denen der Name Gottes und unseres Retters Jesu Christi angerufen worden ist, nichts über die Wahrheit des Evangeliums hinaus behandeln wollten, sondern sich an der Überlieferung der Apostel und an der Einfalt des Glaubens genug sein lassen wollten, so müßten wir jetzt nicht reden; wir könnten das Schweigen, das wir von Anfang an gewahrt haben, auch jetzt wahren. Da aber der Feind der Wahrheit mit neuernden Zusätzen das Übel immer größer gemacht hat und zu dem Unkraut, das von Anfang an in der Kirche Gottes war, Unkraut hinzugesät hat . . . müssen wir notwendigerweise, teils aus Liebe zu euch, die ihr es von uns fordert, teils um uns selbst zu sichern — indem wir unser Unvermögen übersehen, wenn wir auch in dieser Art der Rede ungeübt sind — nach dem Maß der uns vom Herrn verliehenen Gnade es unternehmen, die Wahrheit aufrechtzuerhalten und die Lüge zu widerlegen¹⁵.» Die Notwendig-

¹⁰ Ep. 135; 32, 573 A.

¹¹ 32, 68 ss.

¹² 29, 497 ss.

¹³ 31, 464 ss.; 31, 600 ss.

¹⁴ Ep. 135; 32, 572 s.; de fide 1; 31, 677.

¹⁵ Adv. Eun. I, 1; 29, 497 s.

keit der polemischen Äußerung ergibt sich also allein aus dem Auftreten der Haeresie. Der Gegner darf nicht einfach durch Ausfälle mundtot gemacht werden; es muß vielmehr die höhere Wahrheit des rechten Glaubens sichtbar gemacht werden. Basilius tadelte aus diesem Grund eine Schrift Diodors, die ihm zugesandt worden war: «Der nebenbei eingestreute Tadel der Gegner und das Lob der Unsern scheinen zwar der Schrift einige rhetorische Gefälligkeit zu verleihen, unterbrechen aber, weil sie hinhalten und Zögerung verursachen, den Zusammenhang der Gedanken und schwächen die Kraft der Streitrede¹⁶.» Und auch in der Polemik weist Basilius so oft als nur möglich auf den Zusammenhang der Lehre mit dem Wege des Menschen zur Erlösung hin¹⁷.

Neben der Polemik besteht aber auch die Aufgabe, den Glauben frei und unabhängig von den äußeren Umständen zu entwickeln. Diese Aufgabe ist — weil sie auf einer innern Notwendigkeit beruht und nicht auf der äußern der Polemik — noch viel wichtiger. Basilius hat sich darüber in «de fide», seiner zweiten Vorrede zu den *Moralia*, ausführlich ausgesprochen: «Solange es notwendig war, wider die bei Gelegenheit auftretenden Irrlehren zu streiten, war ich ... der Meinung, es ergebe sich aus der Verschiedenartigkeit der vom Teufel ausgesäten Gottlosigkeit, die eingeführten Gotteslästerungen durch Antithesen zu hindern oder gar zunichte zu machen; diese Antithesen mußten bald so, bald anders lauten, je nachdem es das Bedürfnis der Kranken gerade erforderte. Häufig entsprachen sie auch dem Wortlaut nach nicht der Schrift, wenn sie auch dem frommen Geiste der Schrift nicht widersprachen... Jetzt bin ich aber zur Meinung gekommen, es entspreche meinem und euerm Ziele besser, den Auftrag eurer Liebe in Christus in der Einfalt des gesunden Glaubens mit Worten zu erfüllen, wie sie Gottes Heilige Schrift mich gelehrt hat. Dabei spare ich sogar mit jenen Ausdrücken und Redensarten, die zwar dem Wortlaut nach nicht in der Schrift verwendet werden, in Wirklichkeit aber die Gesinnung der Schrift wiedergeben...¹⁸.» Basilius unterscheidet hier zwischen zwei verschiedenen Aufgaben: der polemischen und der erbaulichen. Die Polemik kann den Glauben nicht im Zusammenhang darstellen, sie muß ständig sich den Angriffen anpassen. Die andere theologische Aufgabe besteht aber in einer im Glauben selbst ruhenden Entwicklung des Glaubens. Darum unterscheidet sich in beiden Fällen auch die Sprache.

¹⁶ Ep. 135, 1; vgl. auch 135, 2.

¹⁷ Adv. Eun. I, 27; 29, 572.

¹⁸ De fide 1; 31, 678.

Man nimmt, sagt Basilius, wenn man in den Krieg zieht, nicht dieselben Instrumente in die Hand, wie wenn man das Feld bestellt¹⁹. Einmal ist die Sprache bestimmt durch die Begriffe, welche die Haeretiker verwenden, das andere Mal braucht sie allein die Worte, in denen der Glaube uns in der Schrift dargeboten ist.

Wenn der Glaube frei entwickelt wird, muß sich jedes Wort durch die Heilige Schrift beglaubigen lassen. Und keine Behauptung darf der Tradition widersprechen. Außerdem hat Basilius immer betont, daß streng darauf gesehen werden müsse, daß die Grenzen menschlicher Erkenntnisfähigkeit nicht überschritten würden und daß niemals der Anschein erweckt werde, daß die Wahrheiten des Bekenntnisses nicht überweltliche Geheimnisse seien. In der «Hom. de fide» sagt Basilius darum, bevor er sich anschickt, den Glauben darzustellen: «Unablässig an Gott zu denken ist fromm, und eine Seele, die Gott liebt, wird dessen nie müde; dagegen das Wesen Gottes schildern zu wollen, ist gewagt, sowohl weil unsere Einsicht weit hinter der Würde des Gegenstandes zurückbleibt als auch weil die Rede das Gedachte dunkel und unvollkommen ausdrückt. Wird aber unsere Einsicht von der Größe des Gegenstandes weit übertroffen, und ist die Sprache noch unvollkommener als die Einsicht, wie ist da nicht Stillschweigen geboten, damit die Minderwertigkeit der Worte das Wunder der Gotteslehre nicht gefährde? Wohl ist das Verlangen, Gott zu verherrlichen, allen vernunftbegabten Wesen von Natur eingepflanzt; allein darüber nach Verdienst zu reden, sind alle in gleichem Maße außerstande ... je mehr einer in der Erkenntnis fortzuschreiten scheint, desto mehr wird er seiner Schwachheit gewahr werden. Allein da jetzt jedes Ohr geöffnet ist, die Lehre Gottes anzuhören, und die Versammlung nicht müde wird, dergleichen aufzunehmen, ... so werde ich genötigt, nach Kräften darüber zu reden²⁰.» Es ist deutlich, daß Basilius auch hier am liebsten schweigen würde, um nur ja nicht das göttliche Geheimnis anzutasten, und daß er sich nur genötigt dazu herbeiläßt, über den Glauben zu sprechen. Auch in «de fide» weist Basilius, bevor er dazu übergeht, den Glauben zusammenzufassen, ausführlich darauf hin, daß die theologische Erkenntnis Stückwerk sei und daß selbst die Apostel das eingestanden hätten²¹. Sein Unwissen in einer Frage der Lehre zuzugeben, wäre nur dann eine Schande, wenn der Mensch alles wissen könnte²².

¹⁹ De fide 2.

²⁰ Hom. de fide 1; 31, 464 s.

²¹ De fide 2.

²² Adv. Eun. III, 6; 29, 668.

O. Ring (Drei Homilien aus der Frühzeit) ist der Ansicht, daß Basilius in seiner Frühzeit die Fähigkeit der Vernunft höher eingeschätzt habe als in seiner Spätzeit. Doch die Stellen, die er dafür anführt, reichen zur Begründung nicht ganz aus. Denn die Stellen, die nach seiner Meinung von der Vernunft mehr erwarten, sprechen von der Fähigkeit, im Leben das Richtige und Angemessene zu ermitteln und die Zielgerichtetheit der Schöpfung zu erkennen (31, 201; 29, 101. 157. 196). Diese Fähigkeit hat Basilius der Vernunft nie abgesprochen. Die göttlichen Geheimnisse galten ihm aber immer als der Vernunft entzogen. Man wird zutreffender sagen müssen, daß, ohne daß die Vernunft in der ihr zustehenden Fähigkeit ausgeschlossen wird, die Autorität der Schrift, der Tradition, der Kirche und die Forderung der Askese an Bedeutung zunehmen. S. auch oben Seite 26).

Wenn die Erkenntnis erbaulich sein soll, so muß mit aller Vorsicht und Umsicht darauf geachtet werden, daß sie im rechten Augenblick ausgesprochen und den geeigneten Personen anvertraut werde. Im ersten Kapitel der Abhandlung «*de spiritu sancto*» lobt Basilius Amphilocheus, deren Empfänger, für seinen guten Willen und gibt seiner Freude Ausdruck, ihm gegenüber sich ohne Rückhalt und ohne Furcht, falsch ausgelegt zu werden, äußern zu können. «Was ich an dir am meisten bewundere, ist dies, daß du nicht fragst, um uns eine Falle zu stellen wie die meisten unserer Zeitgenossen, sondern allein um die Wahrheit zu finden²³.» Es entspricht der Absicht, das Ausgesagte immer in Beziehung zum Heil zu setzen, wenn Basilius auch in dogmatischen Schriften so bald als nur immer möglich von der Entwicklung des Glaubens zu den Geboten Gottes und dem christlichen Leben zurückkehrt. Am deutlichsten wird dieses Vorgehen in «*de fide*». Er beginnt damit der Bestimmung der Aufgabe, geht dazu über, Gottes Unerkennbarkeit darzutun, faßt dann den Glauben kurz zusammen und schließt mit einer ausführlichen Mahnung, das Gebot der Liebe zu erfüllen. Damit ist die Überleitung zu den *Moralia* hergestellt, die gerade die Gebote Gottes zusammenstellen wollen.

Es sei hier noch kurz auf das literarische Problem der beiden Vorreden zu den *Moralia* «*de iudicio Dei*» und «*de fide*» hingewiesen. Jede der beiden stellt eine selbständige Vorrede dar, und sie können unmöglich gleichzeitig die *Moralia* eingeleitet haben. Man hat daraus den Schluß ziehen wollen, daß entweder die eine oder die andere oder gleich beide unecht seien. Das ist aber keine notwendige Annahme. Sie enthalten beide Gedankengut des Basilius, und es ist anzunehmen, daß er für verschiedene Empfänger besondere Vorreden geschrieben hat und daß sie später nebeneinandergestellt worden sind.

²³ *De spir.* s. 1; 32, 68; vgl. auch oben *hom. de fide* 1 und *Ep.* 51, 1; 32, 389 A.

Die einzige Schrift, die zunächst über den Grundsatz, den Brüdern «Denkmäler nützlicher Lehre» zu hinterlassen, hinauszugehen scheint, sind die Reden über das Sechstageswerk. Sie versuchen Antwort zu geben auf die Frage: Wozu sind die Dinge geschaffen worden? Basilius begeistert sich daran, wie sinnvoll alles geordnet und geschaffen sei. Er nimmt sein ganzes naturwissenschaftliches Wissen zu Hilfe, um nachzuweisen, daß kein Ding ohne Zweck sei. Auch an Stellen, wo wir uns wundern und vielleicht lächeln, sieht er die wunderbare Hand Gottes im Spiele. Es fragt sich, ob die Erkenntnis hier nicht doch die ihr gesetzten Grenzen überschreite. Das ist aber in den Augen des Basilius durchaus nicht der Fall. Die theologische Absicht dieser Homilien bringt uns vielmehr zu einer neuen wichtigen Seite seines Denkens und führt uns einen Schritt weiter in der Beurteilung der Rolle, welche die Erkenntnis bei Basilius spielt²⁴.

Er schreibt einmal: «Wie bringt man Gott Ehre? Der bringt Gott Ehre, der gemäß jenem Wort Gott mit seinen gerechten Werken ehrt und ihm die Erstlinge von den Früchten seiner Gerechtigkeit gibt. Und ein jeglicher, der in Ordnung und Weisheit von den Dingen Gottes spricht, so daß er allezeit vom Vater, von der Gottheit des Einziggeborenen und der Herrlichkeit des Heiligen Geistes in rechter Weise denkt, bringt Gott Ruhm und Ehre. Und der fügt noch ein übriges hinzu, der den Grund nennen kann, wozu alle Dinge geschaffen sind und erhalten werden — Gottes Vorsehung geht ja bis in das Kleinste — und warum sie nach diesem irdischen Lauf dem Gericht verfallen; der, welcher auch selbst in klaren und durchsichtigen Gedanken die einzelnen Dinge zu schauen vermag und, nachdem er sie geschaut hat, auch ändern die Geheimnisse der Güte Gottes und seines gerechten Gerichts erschließen kann, das ist der Mann, der Gott Ehre und Ruhm bringt, ebenso der, welcher sein Leben nach dieser Schau ausrichtet²⁵.»

Es geht aus diesen Sätzen hervor, daß Basilius die Betrachtung der Schöpfung nicht für Spekulation, sondern für etwas zutiefst Erbauendes angesehen hat. Die Schöpfung ist ein offenes Buch, das die Herrlichkeit und den Ruhm Gottes erzählt. Die Güte des Schöpfers wird in der Beschaffenheit der Dinge offenbar. Es geht also nicht über den Satz «es ist genug, zu wissen, daß er der gute Hirte ist» hinaus, den Sinn der Schöpfung aufzuzeigen.

²⁴ Über das Anliegen der Bildung, das Basilius mit diesen Homilien verfolgt, s. o., p. 27.

²⁵ Hom. in ps. XXVIII, 2; 29, 284 s.

Es wohnt der Schöpfung eine doppelte Zielhaftigkeit inne. Einerseits ist sie von Gott sinnvoll geschaffen, andererseits eilt sie dem Gericht zu, weil sie von sich aus keine Fähigkeit besitzt, den Menschen zu erlösen. Diese doppelte Zielhaftigkeit muß der Mensch erkennen, wenn er die Dinge dieser Welt recht gebrauchen will. Denn wenn er erkennt, daß die Dinge von Gott geschaffen sind, daß sie aber in ihrer Vorläufigkeit zugrunde gehen müssen, wird er imstande sein, richtig zu handeln. In der Erkenntnis der Schöpfung werden wir keine Unvernünftigkeiten unternehmen, sondern — der Sprache der Dinge lauschend — werden wir erfahren, was zur rechten Zeit zu tun sei. Die Zielhaftigkeit der Schöpfung wird sich dann in unserem Tun fortsetzen. Solche Erkenntnis will Basilius auch in den Homilien zum Sechstageswerk vermitteln. Die Sprache, welche die Schöpfung spricht, gilt ihm als eine Sprache, die der christlichen Vernunft verständlich und vernehmlich ist und die den Christen nur zur Demut und zur Tugend anleiten kann.

Da diese Erkenntnis nur zum rechten Umgang mit uns selbst und zum rechten Gebrauch der Dinge der Welt führen will, ist es zutreffender, sie Weisheit und nicht Wissenschaft zu nennen. Wenn Basilius über den Vers «Hab acht auf dich selbst» (Deut. 15, 9)²⁶ predigt und die Selbsterkenntnis nahelegt, so nicht in der Erwartung, im Selbst besondere Wahrheiten aufzufinden. Der Satz «Hab acht auf dich selbst» bedeutet ihm nur: «Sieh dich um von allen Seiten, halte das geistige Auge wach zu deinem Schutze. Du wandelst mitten unter Schlingen. Der Feind hat fast überall verborgene Fallstricke gelegt. Sieh auf alles, damit du dich hütetest, wie das Reh vor der Schlinge und wie der Vogel vor dem Netze²⁷.» Auch die Schöpfung selbst und ihre Geschichte enthalten undurchdringliche Rätsel. Die unbegreiflichen Gerichte Gottes machen sie rätselhaft²⁸. Der Weise blickt nicht in die Tiefen des Selbst und in die Hintergründe der Schöpfung, um daran hängenzubleiben, sein Blick ist allein auf das Ziel alles menschlichen Lebens gerichtet. Der Rat der Weisheit kann daher nur sein: Erforsche dich selbst, wer du seist, lerne deine eigene Natur kennen, wisse, daß dein Leib sterblich ist und daß wir ein doppeltes Leben haben: das eine ist ein leibliches und schnell vorübergehendes, das andere ist der Seele verwandt und ohne Grenzen.» Hab daher einzig acht auf

²⁶ 31, 197 ss.

²⁷ Hom. in illud attende tibi ipsi 2; 31, 201.

²⁸ Hom. in ps. XXXII, 5; 29, 336; vgl. auch Adv. Eun. III, 6; 29, 668.

die Seele²⁹. Der Weise kann darum mit dem Steuermann verglichen werden, der das Schiff durch die Stürme lenkt, oder mit dem Wanderer, der den Weg kennt. Basilius hat für die Weisheitsbücher der Heiligen Schrift eine besondere Vorliebe gehabt, weil ihm in ihnen solche Weisheit zum Ausdruck zu kommen schien.

Der Weise verhält sich im Grunde rezeptiv. Er kommt nicht zur Wahrheit, indem er in sein eigenes Wesen Einkehr hält und die Wahrheit von daher produziert. Er findet sie vielmehr, indem er hinausblickt und sie außerhalb seiner selbst sucht³⁰. Die Wahrheit tritt uns in Spiegeln widergespiegelt entgegen. Das Bild vom Spiegel kehrt bei Basilius in immer neuen Zusammenhängen wieder. In Christus spiegelt sich der Vater wider³¹. Die Heilige Schrift und die Schöpfung sind Spiegel der göttlichen Wahrheit. Der Christ stellt dementsprechend in seinem Leben einen Schattenriß himmlischer Vollkommenheit dar (σκιαραφείν).

Es stimmt mit dieser Rezeptivität überein, daß Basilius in den meisten seiner Schriften viel mehr reproduziert als produziert. In seiner Jugend hat er gemeinsam mit seinem Freund Gregor von Nazianz eine Blütenlese von Stellen aus Origenes zusammengestellt, die Philokalia. Die griechische Literatur versucht er dem christlichen Glauben dienstbar zu machen und das Gute aus ihr zu übernehmen. Die Moralia und die Regeln wollen den Willen der Heiligen Schrift zusammenfassen, und auch in den übrigen Schriften ist er immer bemüht, etwas bereits Vorhandenes wiederzugeben. — Die beste Behandlung der Weisheit bei Basilius findet sich in dem geistreichen Aufsatz von *J. Wittig*: *Leben, Lebensweisheit und Lebenskunde des heiligen Metropoliten Basilius des Großen von Caesarea*.

Wir fassen zusammen, was sich bisher über die theologische Erkenntnis bei Basilius ergeben hat: theologische Erkenntnis soll dem Heile des Menschen dienen. Wo sie darüber hinausgeht, verfolgt sie unnütze Ziele. Sie muß sich streng an die Grenzen halten, die dem menschlichen Denken und insbesondere dem christlichen Denken gesetzt sind. Das Erkannte muß in dienender Demut im rechten Augenblick ausgesprochen werden. Die Betrachtung der Schöpfung soll zu rechtem Handeln anleiten.

Es hängt mit dieser ganzen Auffassung von der christlichen Erkenntnis und Weisheit zusammen, daß Basilius im Glaubensstreit nur ein minimales Bekenntnis formuliert hat. Es ging nur in der Aussage, daß der Geist ungeschaffen sei, über Nicäa hinaus³². Es wäre an sich möglich gewesen, darüber hinaus noch vieles aus-

²⁹ Hom. in illud attende etc. 3; 31, 204.

³⁰ Hom. de fide 1; 31, 465.

³¹ Ep. 38, 2; 32, 340.

³² S. o., p. 69 s.

zusagen. Basilius hat es aber nicht getan³³. Einerseits hätten solche Sätze doch nur den Charakter persönlicher Meinungen gehabt, andererseits hätten sie, eben weil sie nicht allgemeine Gültigkeit für sich in Anspruch nehmen konnten, nur neuen Streit heraufgeführt. Es ist aber zum vornherein ein sinnloses Unternehmen, über Nutzloses nachzudenken. Seine Zurückhaltung ging so weit, daß er sich nur ungern dazu bewegen ließ, eine neue Haeresie aufzudecken und zu bekämpfen, sondern bis zum äußersten die Einheit zu retten suchte. Die Kirche braucht Ruhe und Frieden; der Glaube kann erst entwickelt werden, wenn die Menschen imstande sind, zu hören und nachzudenken. Es wird darum fast zum guten Werk, immer das rechte Glaubensbekenntnis zu bekennen und nicht darüber hinauszudenken. In dem zitierten Passus aus der Hom. in ps. XXVIII³⁴ erscheinen die guten Werke, das rechte Bekenntnis und die Weisheit in einer Linie und unter demselben Gesichtspunkt: wie man Gott recht diene.

Harnack ist der Meinung, daß diese Zurückhaltung in der theologischen Erkenntnis der ganzen nachnicänischen Zeit im Grunde eigen gewesen sei. Er schreibt: «Sie» (die Periode von Nicäa bis Chalcedon mit ihren Glaubensstreiten) «ist eine Episode, die sich im Widerspruch zu den Neigungen der großen Menge der Christen abgespielt hat, und die theologischen Führer selbst haben, je frömmere sie waren, ihre Aufgabe als eine abgenötigte, gefährvolle und in Schuld bestrickende aufgefaßt³⁵.» Das ist sicher richtig, aber es ist nun wichtig zu sehen, daß die Frömmigkeit, auf Grund deren Basilius solche Zurückhaltung geübt hat, die *hellenisierte mönchisch-asketische Frömmigkeit* gewesen ist. Askese und griechische Weisheit sind bei ihm durch das Mönchtum in einen neuen Zusammenhang gestellt und neu gestaltet worden. Es besteht bei Basilius eine unmittelbare Parallele zwischen dem Mönch, der sich der Gemeinschaft unterwirft, der, ohne zu reden und zu fragen, schweigend lernt und wächst und niemals den Gehorsam bricht, und dem Theologen, der die Lehre allein zur Erbauung der Kirche entwickelt. Das ist bei keinem Vater vor ihm in derselben Weise der Fall, auch bei Athanasius und Cyrill von Jerusalem nicht.

³³ Am nicänischen Bekenntnis hielt Basilius dafür unbeirrt fest und setzte sich auch allen Angriffen dagegen aus. Er sah in der Verfolgung sogar einen Vorteil; er hoffte nämlich, daß die nicänische Kirche, wenn sie um eines klaren Bekenntnisses und nicht um unübersichtlicher Einzelfragen willen verfolgt würde, immer festere Einheit erlangen werde.

³⁴ S. o., p. 95.

³⁵ Harnack, Dogmengeschichte II³, p. 20.

Die Haltung setzt bei jedem einzelnen Christen, vor allem aber bei den Bischöfen, Demut voraus. Jeder muß bereit sein, Verzicht zu leisten, er muß wie der Mönch um der Gemeinschaft willen ein Stück seiner Freiheit und Willkür hergeben, weil sie für den Frieden gefährlich werden könnten. Er muß vielleicht seinen besten Gedanken unausgesprochen lassen, weil er, unverstanden, zu Streit führen würde. Jeder muß sich als Glied der Kirche verstehen; er muß darum alles Persönliche, das sich ihm dazwischen drängen will, überwinden und sich ganz zur Funktion am Leibe machen. Er gehorcht, wo er herrschen könnte, und scheidet alles aus, was dem Frieden nicht dient. Basilius zögert nicht, diese Demut zu verlangen: «Ich will aber, daß eure Klugheit darüber klar sei, daß jener bei Gott groß geachtet wird, der sich dem Nächsten demütig unterwirft und ohne sich zu schämen die Anschuldigungen auf sich nimmt, auch wenn sie nicht der Wahrheit entsprechen, um der Kirche Gottes den großen Gewinn, den Frieden, zu erwirken. Es sei darum unter euch» (der Brief ist an den Klerus von Samosata gerichtet) «ein guter Wettstreit, wer zuerst gewürdigt werde, ein Sohn Gottes genannt zu werden; ein jeder erwirbt sich diese Würde, indem er Frieden schafft³⁶.» Er selbst hat diese Demut in vorbildlicher Weise geübt. Er hat persönliche Kränkungen hingenommen und sich unermüdlich immer von neuem um den Frieden bemüht³⁷.

Bei Gregor von Nazianz findet sich eine ganz ähnliche Haltung wie bei Basilius: er predigt dieselbe Reduktion der Erkenntnis und fordert zur selben Zurückhaltung im Glaubensstreit auf. Das wird vor allem in den Predigten deutlich, die er während seines kurzen Episkopats in Konstantinopel (380—81) gehalten hat; vgl. vor allem Or. XXVII—XXXI (Theologicae I—V; Or. XXXII (de moderatione in disputando); auch seine drei Predigten «de pace» gehören in diesen Zusammenhang. Die erste der theologischen Reden ist ganz der Frage gewidmet, wie man in rechter Weise über Gott rede: «Gegen die, welche geistreiche Reden führen, führe ich hier die Rede» (36, 12 A). Er sagt: «Es ist nicht jedermanns Sache, über Gott zu handeln, nicht jedermanns Sache. Denn der Gegenstand ist nicht wohlfeil, er gehört denen nicht, welche auf der Erde kriechen. Ich füge noch hinzu: man kann nicht zu jeder Zeit, nicht vor jedermann über Gott handeln, und man kann auch nicht alles sagen; nein, es gibt eine bestimmte Zeit, bestimmte Menschen und ein bestimmtes Maß» (13 C). Er fährt fort, daß man zwar immer Gottes gedenken solle, aber in der Rede den dem Gegenstand angemessenen Ausdruck finden und darum mit der notwendigen Zurückhaltung von ihm sprechen müsse (τὸ περὶ ταῦτα κόσμιον). Wir dürfen nicht die von den Haeretikern in unmöglicher Weise gestellten Fragen beantworten wollen, wir müssen uns vielmehr selbst erniedrigen, bedenken, wer wir

³⁶ Ep. 219, 2; 32, 813 A.

³⁷ S. o., p. 59 ss. Über die Demut s. u., p. 105 ss.

sind, und uns von der Welt loslösen. Wir müssen den *einen* Weg der Tugend gehen und dürfen nicht abirren. Gregor kann darum nur raten, möglichst wenig über das Bekenntnis zu disputieren. Er eröffnet dafür ein weites Feld in Fragen, die das Bekenntnis nicht unmittelbar betreffen: «Philosophiere über die Welt und die Welten, über die Materie, über die Seele, über die vernünftigen Wesen, die guten und die schlechten, über die Auferstehung, über das Gericht, über Lohn und Strafe und über die Leiden Christi. In diesen Stücken das Rechte zu treffen ist nicht ohne Nutzen, verfehlest du es aber, so bringt es dir keine Gefahr. Wir werden dann aber — in diesem Leben nur wenig, bald darauf aber vollkommener — Gottes in unserm Herrn Jesus Christus teilhaftig werden» (25 A). In «de moderatione in disputando» (36, 173 ss.) weist er darauf hin, daß das All in fester Ordnung stehe und daß darin Eintracht herrsche. «Die Ordnung ist die Mutter und die Sicherheit des Seienden» (185 A). Auch der Leib Christi hat seine Ordnung, und die muß gewahrt werden. «Rede also, wenn du etwas hast, das das Schweigen übertrifft, liebe aber die Stille, wo das Schweigen mehr wert ist als die Rede» (189 A). Er zeigt darauf, wie alle Erkenntnis Stückwerk sei, preist die Demut und weist darauf hin, daß wir mit der Rede die Krankheit des Bruders heilen sollen. — Es ist müßig zu fragen, ob Gregor von Basilius beeinflußt sei; es könnte wohl sein, daß er ihm in gewissen Dingen Vorbild gewesen ist, wahrscheinlicher aber, daß sich Gregor von sich aus in derselben Richtung entwickelt hat. Man sieht aus dieser Parallele, wie die mönchisch-asketische Lebensauffassung in ihrer hellenisierten Form in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts in die Kirche eindringt und das kirchliche Denken zu gestalten beginnt.

Es bleibt an dieser Stelle — nachdem die Haltung des Basilius im Glaubensstreit in großen Zügen dargestellt ist — die berühmte Unklarheit des Kirchenvaters in der Lehre vom Heiligen Geist zu untersuchen und zu fragen, ob sich von der gegebenen Darstellung her eine Erklärung dafür finden lasse. Die Frage wird bis zum heutigen Tag in ganz verschiedener Weise beantwortet³⁸. Das Problem ist kurz gesagt folgendes: Basilius hat in keiner seiner Schriften den Heiligen Geist Gott genannt. Er hat wohl Ausdrücke gebraucht, die beinahe gleichwertig sind. Er konnte ihn «göttlich» (θεῖος) oder sogar «Gottheit» (θεότης) nennen, aber das offene unzweideutige Bekenntnis «der Geist ist Gott (θεός)» kommt nirgends bei ihm vor. Seinen Zeitgenossen ist diese Ausdrucksweise aufgefallen, und sie haben daran Anstoß genommen. Wir erfahren davon durch Gregor von Nazianz. Dieser nahm eines Tages an einem großen Mahl teil. Das Gespräch kam bald auf Basilius, und man lobte dessen Tugenden über alle Maßen. Da verwarnte sich plötzlich ein Mönch gegen dieses Lob. Ein Mann, der mit seinen Worten die Wahrheit des Glaubens verrate, dürfe nicht für seine Glaubensreinheit gepriesen werden. Er erzählte, daß er am Eupsychiustage Basilius wunderbar über die Gottheit des Vaters und des Sohnes habe reden hören, daß dieser aber wie ein Fluß, der den schweren Steinen aus dem Wege gehe und den Sand mitschwemme, es vermieden habe, über den Heiligen Geist zu reden. «Er stellt die Glaubenslehre unklar dar, er verbirgt sie im Schatten und bekennt nicht gerne die Wahrheit. Mit geheimer Absicht, nicht in Frömmigkeit, überschüttet er die Zuhörer mit einer Flut von Beredsamkeit und verhüllt seine Zweideutigkeit in Wortgewalt.» Gregor war von dem Ausfall des Mönches so beeindruckt, daß er Basilius sofort darüber schrieb und ihn

³⁸ Vgl. *de Ghellinck*, *Patristique et moyen âge* III, p. 313 ss.

darüber befragte³⁰. Basilius antwortete Gregor³⁰, aber er widerlegte die Anschuldigung nicht. Er gab nur seinem Schmerz Ausdruck, daß solche Verleumdungen über ihn ausgestreut würden und daß sich sogar Gregor davon Eindruck machen lasse. Er sei bereit, zum Nutzen der Kirche eine Zusammenkunft mit ihm abzuhalten, aber auf Verleumdungen Auskunft zu erteilen, sei er nicht bereit. Wir erfahren also nicht aus des Basilius eigenem Munde, wie sein Schweigen zu deuten ist. Er hat sich wohl noch ausführlich über den Heiligen Geist geäußert, aber er hat bis zu seinem Lebensende ihn nie als Gott bezeichnet; auch in seiner Schrift «de spiritu sancto» nicht, obwohl ja nicht daran zu zweifeln ist, daß er ihn als Gott angesehen hat.

Wie erklärt sich dieses Verhalten? Es bieten sich verschiedene Antworten an. Gregor von Nazianz hat später nach dem Tode des Basilius in der Lobrede versucht, folgende Erklärung dafür zu geben: «Da wir im damaligen Augenblick sehr bedrängt waren, entschloß er sich dazu, sich selbst ein zurückhaltendes Verhalten (οἰκονομία) aufzuerlegen, uns aber, die bei unserm unbedeutenden Namen niemand vor Gericht bringen oder aus der Heimat vertreiben konnte, freie Rede zu lassen. Auf diese Weise, von beiden getragen, stand unser Evangelium fest⁴¹.» Er ist also der Meinung, Basilius habe nicht die Gefahr auf sich nehmen wollen, ins Exil gehen zu müssen, nicht weil er sich davor gefürchtet hätte, sondern allein, weil er sich seiner Stadt als Bischof erhalten wollte und den Haeretikern den Triumph nicht gönnen wollte, daß der orthodoxe Bischof vor ihnen weichen müsse. Er stand ja ständig in der Bedrohung durch den arianischen Kaiser Valens und mußte sich vor den Umtrieben der Haeretiker um so mehr in acht nehmen, als sie die Staatsgewalt für sich hatten. Durch eine Formel wie πνεῦμα θεός und überhaupt durch eine eindeutig trinitarische Lehre vom Geist hätte er die Pneumatomachen vor den Kopf gestoßen und in seiner Diözese einen Streit ausgelöst, der bald für die orthodoxe Sache Unheil hätte bringen können. Schon die Konnumeration von Vater, Sohn und Geist, also die Formel: Lob sei dem Vater und dem Sohn *mit* dem Heiligen Geist, statt *in* dem Heiligen Geist, erregte den Zorn seiner haeretischen Gegner. Es war aus diesem Grunde klüger, zu schweigen oder doch nichts Herausforderndes zu sagen. Gregor von Nazianz nennt dieses Verhalten «Ökonomie» (οἰκονομία); er denkt dabei wohl an 1. Kor. 4, 1 und versteht darunter ein kluges und weises Verwalten der Geheimnisse Gottes, das dem Augenblick, den Umständen und den Menschen Rechnung trägt. Er lobt Basilius — jedenfalls in der Lobrede, ob er es zu dessen Lebzeiten mit derselben Emphase getan hat, bleibe dahingestellt — für dessen hohe Weisheit⁴².

Eine zweite Erwägung ist in noch größerem Maße kirchenpolitischer Art. Basilius machte das Nicänum zur Bekenntnisgrundlage. Er fügte darüber hinaus nur die Aussage hinzu, daß der Heilige Geist nicht als Geschöpf betrachtet werden dürfe. Die einzige Aussage über den Geist ist also eine negative Aussage; Basilius hoffte aber, auf diese Weise dem Frieden besser dienen zu können. Er schreibt an die Presbyter von Tarsus: «Da nun viele den Mund gegen den Heiligen Geist aufgetan haben und viele Zungen geschärft sind, ihn zu lästern, so bitten wir euch, soviel an euch ist, die Lästerner auf eine kleine Zahl zu be-

³⁰ Ep. 58; 37, 113—117; wohl im Jahre 372.

⁴⁰ Ep. 71; 32, 436 ss.

⁴¹ Greg. Naz. or. XLIII, 69; 36, 589.

⁴² Vgl. dazu den in diesem Zusammenhang viel zu wenig beachteten Abschnitt de spir. sancto 78—79.

schränken und diejenigen, welche den Heiligen Geist nicht ein Geschöpf nennen, in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen, damit die Lasterer allein übrigbleiben und entweder beschämt zur Wahrheit zurückkehren oder, wenn sie in der Sünde beharren, wegen ihrer geringen Anzahl keinen Glauben finden⁴³. Die Absicht des Basilius ist deutlich; er wollte so viel als nur möglich offenlassen und nicht zum vornherein alle Tore schließen. Bei der negativen Formel, daß der Geist kein Geschöpf sei, bleibt Raum für die verschiedensten positiven Gedanken über den Geist, ja es ist nicht einmal unbedingt darein eingeschlossen, daß der Geist göttlich sein müsse. Dieses negative Vorgehen hat Basilius nicht als erster angewandt. Es findet sich auch schon früher. Auch hier, und hier mit noch größerem Recht, kann man von Ökonomie reden. Das Vorgehen des Basilius ist denn auch von Athanasius in diesem Sinne verstanden und gepriesen worden⁴⁴. Es ist klar, daß Basilius dabei die größte Vorsicht hat üben müssen, nun nicht dennoch über diese Bekenntnisforderung hinauszugehen, und es könnte darum sehr wohl hier der Grund dafür liegen, daß er den Geist nicht als Gott bezeichnet hat.

Als dritte Möglichkeit ist in Betracht zu ziehen, daß für Basilius tatsächlich in der Lehre vom Geist eine Schwierigkeit vorgelegen hat und daß er selbst unsicher gewesen ist. Es kann zwar keine Frage sein, daß er nicht daran gezweifelt habe, daß der Geist Gott sei. Die Schwierigkeit bestand vielmehr darin, anzugeben, in welchem Verhältnis dann Gott der Heilige Geist zu Vater und Sohn stehe. Das Verhältnis von Vater und Sohn hatte er mit den Ausdrücken πατρός und υιός oder ἀγέννητος und γέννητος zu beschreiben versucht. Es stand ihm aber kein entsprechender Ausdruck zur Verfügung, um das Verhältnis des Geistes zu Vater und Sohn zu bezeichnen. Ἐκπόρευσις hätte wohl ausgesagt, was auszusagen war, war aber kein biblischer Ausdruck, und es widerstrebt darum Basilius, ihn zu verwenden. Er begnügt sich damit, immerzu zu betonen, daß der Geist, der die Kreaturen heiligt, nicht selber eine Kreatur sein könne, und daß er in gleicher Weise wie Vater und Sohn verehrt werden müsse, schweigt aber über die weitem theologischen Fragen, die sich in diesem Zusammenhang ergeben. Im dritten Buch gegen Eunomius, wo er vom Heiligen Geist handelt, schreibt er im letzten Kapitel: Wenn wir alles mit unserer Erkenntnis erfassen könnten, würde ich mich vielleicht schämen, mein Nichtwissen zu bekennen . . . jenes Wort aber: «alle Dinge sind durch ihn gemacht» zeigt uns, daß der Heilige Geist keineswegs geschaffen ist, so daß er mit allen Dingen gleichgesetzt werden könnte. Denn wie könnte der eine Geist, der heilig und einzig ist, der also von einzigartiger Natur ist, mit allen Dingen zusammengenommen werden? Niemand soll aber meinen, wir heben die Hypostase (= die besondere Person) auf, wenn wir leugnen, daß der Geist ein Geschöpf sei. Es entspricht frommer Sinnesart, sich davor zu hüten, jegliche Aussage, die die Heilige Schrift nicht ausspricht, ohne weiteres auf den Heiligen Geist anzuwenden. Wir sollen uns an die Erfahrung halten, die wir vom Heiligen Geiste machen, die genaue Ergründung aber auf die zukünftige Zeit aufsparen, wenn wir von hier, wo die Wahrheit nur im Spiegel und Rätsel geschaut wird, zu der Schau von Angesicht zu Angesicht gelangen⁴⁵. Hier wehrt sich Basilius gegen den Vor-

⁴³ Ep. 113; 32, 525 D s.; vgl. Ep. 114.

⁴⁴ Athanasius, Ep. ad. Pall. presbyt. 26, 1168. Er sagt: Er wird den Schwachen ein Schwacher, um die Schwachen zu gewinnen.

⁴⁵ Adversus Eunom. III, 6; 29, 668 s.

wurf des Sabellianismus, der ihn bei seiner Zurückhaltung und «Unwissenheit» treffen konnte; ebensosehr, und vielleicht noch mehr, hatte er sich gegen den entgegengesetzten Vorwurf des Tritheismus zu schützen. Gerade wenn er die Formel «der Geist ist Gott» verwendet hätte, hätte er sich nur mit Mühe dieses Vorwurfs erwehren können; denn wer sagte, daß der Geist Gott sei, mußte auch instande sein anzugeben, in welchem Verhältnis er zu Vater und Sohn stehe, wenn er sich nicht dem Verdacht aussetzen wollte, er stelle Vater, Sohn und Geist als drei Götter nebeneinander.

K. Holl hat vor allem auf diese Zusammenhänge hingewiesen (Amphilochius von Ikonium, p. 139); er schreibt: «Die Zurückhaltung, die er hier übte, erscheint in höchstem Maße achtungswert. Erwägt man, in wie heißem Kampf er über die Lehre vom Heiligen Geist mit Eustathius von Sebaste und Eumenius stand, wie nachteilig das Eingeständnis eines Nichtwissens für ihn war . . . dann kann man nicht umhin, die hier bewiesene Charakterstärke Basilius' zu bewundern. Hier sieht man, daß sein Biblizismus keine bloße Phrase und keine ignava ratio war.» Diese Sätze sind richtig, es fragt sich nur, ob *Holl* damit auch den ganzen Grund für das Verhalten des Basilius angegeben hat.

Man darf wohl keine dieser drei Erwägungen zum ausschließlichen Grund für die Zurückhaltung des Basilius machen. Keine reicht für sich allein genommen aus, sein Verhalten zu erklären. Erst wenn man sie zusammennimmt, fügt sich sein Verhalten der Haltung ein, die in diesem Kapitel beschrieben worden ist. Er hält sich an die allgemein anerkannte Autorität der Schrift und geht keinen Schritt darüber hinaus, er hat in seinem Erkennen und Lehren ständig den Nutzen und die Einigung der Kirche im Auge, und er läßt sich auch in seinen theologischen Aussagen dadurch bestimmen, ob es für die Erlösung und Rettung der Brüder nützlich sei, sie auszusagen; er vergißt nicht, daß er als Bischof um das Heil seiner Gemeinde besorgt sein müsse. Sein Verhalten in dieser Frage entspricht darum vollkommen der «kirchlichen Demut», die er verlangt und geübt hat. Er unterzieht sich auch hier der Notwendigkeit, der christlichen Kirche in Selbstverleugnung und seelsorgerlicher Verantwortung zu dienen.

Zum Schluß sei hier noch auf etwas hingewiesen, das zum Bild der Persönlichkeit des Basilius gehört und auch im Zusammenhang dieses Kapitels nicht ohne Bedeutung ist. Alles, was Basilius geleistet hat, hat er einem kranken Körper abgerungen. Er war schon in der Jugend erkrankt und litt an einem Leberleiden⁴⁶. Andere Krankheiten kamen zu diesem chronischen Leiden hinzu, und seine Gesundheit war nie ungestört⁴⁷. Er war oft längere Zeit zu keiner Leistung mehr fähig⁴⁸; oft schreibt er, daß er kränker als ein hoffnungslos Kranker sei, daß ihn Krankheit über Krankheit verfolge und daß er kaum noch mit einem Hauch am Leben hänge; ja er kann sagen, daß das Kranksein zu seiner Natur gehöre⁴⁹.

⁴⁶ Ep. 138, 1; 203, 2; Greg. Naz. or. XLIII, 57; 36, 568.

⁴⁷ Ep. 135, 2.

⁴⁸ Ep. 172; 193; 201; 206; vgl. auch Hom. in ps. LIX, 1; 29, 460.

⁴⁹ Ep. 136, 1; 196.

Er hat sich über seine Krankheit vor allem in den Briefen an Bischof Eusebius von Samosata geäußert; wir erfahren hier auch am meisten darüber, wie er selbst seine Krankheit verstanden hat. Er stand Eusebius offenbar nahe und konnte ihm am ehesten auch seine persönlichen Dinge anvertrauen. Auch im übrigen tragen die Briefe an ihn sehr persönlichen Charakter. Vgl. Ep. 34; 98; 100; 128; 136; 138; 141; 162.

Solche Erfahrungen können für Basilius nicht bedeutungslos gewesen sein. In dieser Weise von einer Krankheit festgehalten zu werden gibt einerseits ein starkes Bewußtsein der eigenen Unzulänglichkeit und bringt andererseits die Konzentration auf Eines, auf das unbedingt Notwendige, mit sich. Krankheit kann die Steigerung der Askese bedeuten, denn sie enthält von Natur ein asketisches Element in sich. Bei Basilius war das offenbar der Fall. Die Krankheit band ihn an das eine Ziel, das vor ihm stand, und half ihm, unbeirrt daran festzuhalten. Er konnte für seinen Körper, der von Krankheit zu Krankheit ging, kein Mitgefühl aufbringen; er war ihm wirklich nicht mehr als das vorläufige kranke Gefäß; er sagt einmal, das, was ihn an seiner Krankheit tröste, sei, daß er nicht mehr lange in dieser Welt verweilen müsse⁵⁰. Er konnte sich nicht frei entfalten, sondern mußte dauernd mit sich kämpfen. Er konnte sich darum selbst zur Funktion machen, seine persönlichen Wünsche versanken in der Krankheit. Er konnte es nie sich selbst, sondern immer nur Gott zuschreiben, wenn er trotz der Krankheit einen Schritt weiter kam; für die Eitelkeit über das Vollbrachte blieb darum kein Raum.

Basilius sah sein Leiden offenbar auch im Zusammenhang mit seiner kirchlichen Tätigkeit und stellte es in den Dienst der Einigung. Er schreibt in Briefen davon, wenn er annehmen kann, daß die Erwähnung die Überzeugungskraft seiner Mahnung verstärke. Er schreibt etwa «den Bischöfen am Meere», die sich von ihm getrennt haben: «Ich hatte den herzlichen Wunsch, mit euch zusammenzutreffen, aber immer kam wieder ein Hindernis dazwischen, das meine Sehnsucht vereitelte. Entweder fesselte mich die Krankheit meines Körpers (ihr wißt ja, wie sehr sie mich plagt; von früher Jugend an bis in dieses Alter ist sie mit mir zusammen groß geworden und hat mich nach dem gerechten Urteil Gottes gemartert, der alles in Weisheit fügt), oder es waren die Sorgen um die Kirche oder die Kämpfe gegen die, welche die Lehre der Wahrheit bestreiten⁵¹.»

Basilius verstand seine Krankheit als die gerechte Strafe Gottes

⁵⁰ Ep. 212, 2.

⁵¹ Ep. 203, 1.

für seine Sünden⁵². Sie kam nicht zufällig, sondern Gott wollte ihn in seiner Weisheit damit strafen. Er hatte ein ausgesprochenes Bewußtsein seiner Sündhaftigkeit. Es sind durchaus keine Phrasen, wenn er immer wieder sagt «um unserer Sünden willen». Solchen Sätzen darf man ruhig Glauben schenken. Sein Sündenbewußtsein wächst allerdings ins Überdimensionale. Es sind wohl aller Christen Sünden, die die Einigung verhindern⁵³, aber er kann auch sagen, er trage die Schuld an der Haeresie, die seine Kirche heimsucht⁵⁴, der Satansengel schlage mit falschem Glauben, weil er, Basilius, sündig sei⁵⁵. Er kann sogar noch einen Schritt weiter gehen und sagen, er nehme um des Friedens willen alle Schuld auf sich⁵⁶. Er will für seine zerrissene Kirche kein Leiden scheuen.

Wenn wir ihn so handeln und reden hören, müssen wir seine Größe gewiß achten. Er war imstande, sich völlig hinzugeben und durch seine Selbsthingabe Unglaubliches zu vollbringen. Aber es ist an dieser Gestalt doch auch etwas Unheimliches. Es verwundert nicht, daß Basilius des Hochmuts angeklagt worden ist⁵⁷. Diese letzte Demut wohnt nahe beim Stolz und muß zum mindesten den Schein des Stolzes auf sich nehmen.

6. KAPITEL

Die Demut und das Schweigen.

Es hat seinen besondern Grund, diesen zwei Begriffen in den Schriften des Basilius eigens nachzugehen. Beide spiegeln nämlich in charakteristischer Weise die Eigenart des Kirchenvaters wider. Basilius hat sie beide von seinen Voraussetzungen her geprägt, sie in einen neuen gedanklichen Zusammenhang gestellt und neu verwendet. Vor allem für den Begriff der Demut ist das bis jetzt viel zu wenig beachtet worden.

a) *Demut* (ταπεινοφροσύνη, ταπεινός und ähnliche Worte, *humilitas*).

Das Wort «Demut», «demütig» usw. kommt im Neuen Testament an verschiedenen Stellen vor. Matth. 11, 19 heißt es: «Nehmet mein Joch auf euch und lernet von mir, denn ich bin sanftmütig

⁵² Ep. 136, 1; 203, 1.

⁵³ Ep. 136, 2; 247.

⁵⁴ Ep. 164, 2; vgl. auch Ep. 98, 1.

⁵⁵ Ep. 248.

⁵⁶ Ep. 128, 2.

⁵⁷ Greg. Naz. ep. 48; 37, 97 s.

und von Herzen demütig (ταπεινός)». Phil. 2, 3—4: «In Demut achte ein jeder den andern höher als sich selbst.» Jak. 4, 6: «Den Demütigen gibt er Gnade.» Andere Stellen sind: Lk. 1, 52; Röm. 12, 16; 2. Kor. 7, 6 (ταπεινός); Matth. 18, 4; 23, 12; 2. Kor. 11, 7; Phil. 2, 8; 4, 12; Jak. 4, 10; 1. Petr. 5, 6 (ταπεινός); Act. 20, 19; Eph. 4, 2; Phil. 2, 3; Kol. 2, 18; 3, 12; 1. Petr. 5, 5 (ταπεινοφροσύνη). Vgl. auch Septuaginta: Ps. 34, 18; Prov. 3, 34; 11, 2 und andere Stellen.

Die Demut und die Aufforderung, demütig zu sein, spielen also im Neuen Testament eine verhältnismäßig große Rolle. Christus erniedrigt sich, seine Erniedrigung verlangt auch von den Menschen Erniedrigung, das ist hier der Gedanke des Neuen Testaments. In der ersten christlichen Literatur stoßen wir dementsprechend noch ziemlich oft auf Worte der Demut. Auffallend häufig hat Clemens Romanus das Wort verwendet.

Vgl. Did. 3, 9. Clemens Rom. ad Cor. I: 30, 2; 55, 6; 59, 3 (ταπεινός); 21, 8; 30, 8; 31, 4; 44, 3; 56, 1; 58, 2 (ταπεινοφροσύνη); 2, 1; 13, 1; 13, 3; 16, 1—2; 16, 17 (von Christus); 17, 2; 30, 3; 38, 2; 62, 2 (ταπεινοφρονέω); 18, 8; 18, 17; 59, 3 (ταπεινός); 19, 1; (ταπεινόφρων); 16, 7; 53, 2; 55, 6 (ταπεινώσις). Ignat. Eph. 10, 2; Pastor Herm. Sim. 5, 3, 7; 7, 4, 6 (—φρονέω); Sim. 8, 7, 6 (—φρόνησις); Vis. 3, 10, 6 (—φροσύνη); Mand. 11, 8 (—φρων); Mand. 4, 2, 2 (—ώω).

In der späteren christlichen Literatur tritt das Wort mehr und mehr zurück. In dem großen Schrifttum des Clemens Alexandrinus zum Beispiel findet es sich nur ganz selten; es kommt nicht viel mehr als sechsmal vor, und das ist bei dem Umfang seiner Schriften eine erstaunlich geringe Zahl. Auch Origenes hat keine Vorliebe dafür. Der Grund dafür ist darin zu suchen, daß das Wort im Griechischen keinen eindeutigen Sinn hatte und daß es sich nicht ohne weiteres dafür eignete, eine Tugend auszudrücken. Es bedeutete: ohnmächtig, schwach, gering, aber auch unterwürfig, verächtlich und gemein. Wollte man es darum in gutem Sinn gebrauchen, so mußte man zuerst genau erklären, wie man es verstanden wissen wollte, wenn man sich nicht Mißverständnissen aussetzen wollte. «Lernet von mir, gemein und niedrig zu sein» war eine Aufforderung, die man unmöglich aussprechen durfte. Die Väter haben daher den Ausdruck erklärt, ersetzt oder überhaupt vermieden.

Beispiele aus der griechischen Literatur für den Gebrauch des Wortes in schlechtem Sinn sind: Aesch. Prom. 320; Thuc. 2, 61; Xen. Mem. 3, 10, 5; Isocr. 2, 34 (als Gegensatz von ἀστεῖος); 1, 10; 3, 42 (als Gegensatz von σεμνός); 4, 151. Ταπεινά πράττειν heißt soviel wie «in schlechten Umständen sein» (Plut. Thes.

6). Auch im Neuen Testament kann zum mindesten ταπεινῶσις einen schlechten Beiklang haben: Lk. 1, 48; Phil. 3, 21. Clem. Alex. braucht «demütig» mehrmals im schlechten Sinn von niedrig: III, 29, 18; III, 160, 4; I, 159, 2 (zitiert nach der Ausgabe der preuß. Akad. der Wissenschaften). Auch bei Mel. symp. 51 und sonst oft kommt es in schlechter Bedeutung vor. Vgl. auch Athan. Or. III c. Arian. 41; 26, 413. Die Stellen, an denen Clemens Alex. «Demut» in gutem Sinn verwendet, sind: II, 218, 18; II, 295, 5; I, 224, 22; III, 106, 13; II, 185, 28; vgl. auch II, 262, 29.

Das Bemühen, das Wort vor falschen Deutungen zu bewahren, zeigt sich zum Beispiel bei Clem. Al. Strom. 3, 6, 48, 3; er sagt da: Demut bedeutet Sanftmut, nicht körperliches Elend. Plato hatte «demütig» einmal im guten Sinn gebraucht (Leg. IV, 716 A). Clemens versäumt nicht, diese Stelle als Beweis dafür anzuführen, daß Demut eine Tugend sei (Strom. 2, 22, 132, 1). Auch Origenes sucht falsche Vorwürfe zurückzuweisen. Celsus hatte die Behauptung aufgestellt, den Christen gelte der Gemeine und Niedrige (ταπεινός) als der, welcher Gott gefalle. Origenes erwidert, nicht derjenige gefalle Gott, der von der Sünde erniedrigt sei, sondern der sie erkenne, Buße tue und sich zum Guten wende (contra Celsum 3, 62). W. *Völker* (Das Vollkommenheitsideal des Origenes p. 61) sagt, Origenes sei «der begeisterte Lobredner der humilitas» gewesen. Das ist aber nur zur Hälfte richtig. Es kommen bei Origenes wohl Betrachtungen über die humilitas vor (comm. in Matth. XIII, 6, in Ezech. hom. 9, 2 u. a.), aber an Stellen, wo wir das Wort erwarten, zieht er es vor, dieselbe Sache mit andern Worten zu unschreiben (in Jer. hom. 8, 4; in Jes. hom. 7, 1 u. a.).

Diese Zurückhaltung gegenüber ταπεινός verschwindet mit dem beginnenden Mönchtum. Bei den ägyptischen Anachoreten und Mönchen rückt die Demut in den Mittelpunkt, sie wird sogar zu der Tugend, die den Christen kennzeichnet. «Das ist das Merkmal des Christentums, die Demut (ταπεινῶσις; — Mac. Aeg. Hom. 15, 37; 34, 601 B). Die Apophthegmata patrum sind voll von Aussprüchen über die Demut. Sie ist «der Kranz des Mönchs» (Or 8; 65, 440 A). Der Mensch bedarf ihrer und der Gottesfurcht so sehr wie des Atmens (Poim. 49; 333 B). Sie überwindet die Versuchung (Ant. 7; 77 B). Allein durch sie ist der Mönch dem Teufel überlegen (Mac. Aeg. 11; 268 B). Es kommt daher alles darauf an, die Demut zu erlernen. Der Mönch muß so unempfindlich auf Ehre werden wie ein Toter (Mac. Aeg. 23; 272 C). Kronion lehrte: «Der Weg zur Demut ist die Gottesfurcht; zur Gottesfurcht aber gelangt der Mensch, indem er sich von jeder Beschäftigung enthält, sich in körperliche Mühe begibt und aus aller Kraft an den leiblichen Tod und an das Gericht Gottes denkt» (Kron. 3; 245 B). Von Johannes Kolobos wurde gesagt: «Seine Demut ist so groß, daß er durch sie die ganze Sketis an den kleinen Finger hängen kann» (Joh. Kol. 36; 216 C). Die Zitate ließen sich leicht noch vermehren; vgl. noch Sis. 13; 395 B; Mac. Aeg. 35; 277 C; Car. 1; 249 C; außerhalb der

Apophthegmata: Nilus Ep. 34; 79, 100 A; Ep. 326; 79, 200 C; Isaac 88, 789 C u. a.

Für die Mönche Ägyptens fiel nun jedes Hindernis weg, das Wort ταπεινός zu gebrauchen. Denn für sie schloß die Demut tatsächlich jegliche Niedrigkeit ein. Sie konnten sogar so weit gehen, sich aus Demut verrückt zu stellen (Amm. 9; 65, 121 C u. a.). Aus der Demut ergab sich für sie auch die Pflicht, über niemanden zu richten, sondern sich jedem Bruder in schweigendem Gehorsam zu unterwerfen (Poin. 158; 360 D). Im koenobitischen Mönchtum ist darum die Tugend der Demut höchst bedeutungsvoll.

In den Schriften des Basilius nehmen ταπεινοφροσύνη und die diesem Wort verwandten Ausdrücke eine zentrale Stellung ein. Vereinzelt braucht auch er noch «demütig» im schlechten Sinn¹. Fast immer aber meint er damit eine Tugend. Er hat nicht nur an einzelnen verstreuten Stellen zur Demut aufgefordert, sondern hat die Demut zu einem Thema der theologischen und paraenetischen Erwägung gemacht. Er ist wohl der erste unter den Vätern, der über die Demut eine ganze Predigt gehalten hat². Er nimmt den mönchischen Begriff auf und gibt ihm dieselbe Wichtigkeit wie die Mönche, ist aber gleichzeitig bemüht, ihn griechischem Empfinden nahezubringen, indem er ihn in einen weiteren theologischen Zusammenhang stellt.

Das zeigt sich vor allem in der erwähnten Homilie. Ihr Gedankengang ist ungefähr folgender: Der Mensch verlor seine Seligkeit durch seinen Hochmut. Wie kann er gerettet werden? «Das Hauptrettungsmittel für ihn, sowohl um seine Krankheit zu heilen als um zum ursprünglichen Zustand zurückzukehren, ist die Demut, die darin besteht, daß er sich nicht einbildet, selbst seine Ehre zu vermehren, sondern sie von Gott zu erlangen sucht.» Doch der Teufel spiegelt ihm allerlei vor, auf das er meint stolz sein zu dürfen (1). Am meisten verleitet ihn sein höchstes Gut, seine Weisheit und Klugheit, zum Hochmut. Doch wie hinfällig sind auch sie! (2). Er muß wissen, daß Christus allein seine Weisheit, Klugheit und Gerechtigkeit ist. «Dann aber rühmt sich einer voll und ganz in Gott, wenn er sich nicht in seiner eigenen Gerechtigkeit erhebt, sondern weiß, daß ihm die wahre Gerechtigkeit mangelt und er allein durch den Glauben an Christus gerechtfertigt wird» (3). «Darum erhebe dich über niemanden, nicht einmal über den größten Sünder. Die Demut rettet oft denjenigen, der viele und große

¹ Z. B. Ep. 97; 32, 493 C; de spir. s. 18; 32, 100 B.

² Hom. de humil. 31, 525 ss.

Sünden begangen hat» (4 und 5). Wir finden auch, daß «uns alle Werke des Herrn zur Demut anleiten». Er lag in einer Krippe; er lernte und hörte, wo er es nicht nötig hatte; er ordnete sich Johannes unter; er machte von seiner göttlichen Macht keinen Gebrauch und erlitt schließlich den schmachvollsten Tod. Doch nachher wurde ihm die größte Herrlichkeit zuteil, und er verherrlichte selbst die, welche mit ihm erniedrigt wurden. Deshalb sollen auch wir Demut üben, damit wir in seine Herrlichkeit eingehen (6). Wir gelangen zur Demut, wenn wir den Hochmut von Grund auf ablegen. Wir sollen immer an den Nutzen des andern denken und nie selbstisch an uns. Wir sollen freundlich, heiter und zugänglich sein. «Mit einem Wort, strebe nach der Demut als einer, der sie liebt. Liebe sie, und sie wird dir Ehre bringen. So wirst du unbehindert den Weg zum wahren Ruhme wandeln, der bei den Engeln und bei Gott gilt» (7). Die Demut erscheint hier also als die Tugend, die zur verlorenen Seligkeit zurückführt; die Sünde Adams, der Hochmut, kann nur durch ihr Gegenteil, die Demut, wieder gutgemacht werden. Sobald die Demut in diesen Zusammenhang gestellt ist, bekommt sie selbstverständlich für den Christen erste Wichtigkeit: sie führt ihn zu seinem Ziel.

Basilius hat auch sonst noch so grundsätzlich von der Demut gesprochen. Im Jesaja-Kommentar spricht er im Zusammenhang mit dem Gericht gegen den Hochmut³. An Maximus, einen vornehmen Mann, der sich zu einem asketischen Leben entschlossen hatte, schrieb er: «Es ist gewiß kein kleiner Gewinn, aus mächtigem Hause und vornehmer Familie zum evangelischen Leben überzugehen, mit Vernunft die Jugend zu zähmen und die Lüste des Fleisches deren Herrschaft zu unterwerfen, die Demut zu ergreifen, die den Christen kennzeichnet, und von sich so zu denken, wie es sich ziemt, nämlich zu bedenken, woher man kommt und wohin man geht. Die Betrachtung der Natur drückt des Geistes Hochmut nieder und rottet alle Selbsterhebung und Verachtung aus. Kurz, sie macht uns zu Jüngern des Herrn, der gesagt hat: ‚Lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig.‘ Wirklich, liebster Sohn, eines müssen wir verfolgen, eines ist löblich: das ewige Gut⁴.» In diesem Brief erscheint — der Theologie des Basilius gemäß — neben dem Vorbild Christi auch die Betrachtung unserer Natur als Quelle für die Erkenntnis, daß die Demut notwendig ist.

³ In Is. 88—94; 30, 261 ss.

⁴ Ep. 277; 32, 1013.

Die Demut ist in erster Linie die Tugend des Mönchs, und es ist darum nicht erstaunlich, daß Basilius in den Regeln mehrmals darüber spricht. Die Demut äußert sich in der Selbsterniedrigung, dem Gehorsam und der schweigenden Unterwerfung. Basilius umschreibt sie folgendermaßen: «Alle andern höher zu achten als sich selbst, das ist, wie der Apostel sagt, Demut.» Er fährt dann fort: «Wir erlangen sie einmal dadurch, daß wir uns des Gebots des Herrn erinnern: ‚Lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig‘ (Christus hat das an vielen Orten und auf vielerlei Weise bewiesen); dann aber dadurch, daß wir dem glauben, der uns die Verheißung gegeben hat: ‚Wer sich demütigt, wird erhöht werden.‘ Schließlich aber dadurch, daß wir uns allezeit unablässig in allen Dingen auf die Demut einrichten und uns darin üben. Durch solches Bemühen werden wir — wenn auch nur mit Mühe — den Zustand (ἐξῆς) der Demut erreichen; wie es ja auch in den Künsten so zu geschehen pflegt. Auch andere Tugenden, die das Gebot Gottes in uns aufrichten will, müssen wir auf diese selbe Weise erlangen⁵.»

Die Demut kann nicht einer allein für sich üben, es bedarf der Gemeinschaft. Erst da wird sie sinnvoll, denn nur da ist sie wirklich und nicht nur in Gedanken geübt. Wenn die Demut also die eigentliche Tugend des Mönchs ist, so muß man für Basilius noch hinzufügen: die eigentliche Tugend des Mönchs im Koenobium. Er schreibt: «Worin soll einer seine Demut zeigen, wenn er niemanden hat, dem gegenüber er sich selbst demütigt? Wie soll er sich zur Geduld erziehen, wenn niemand seinem Willen entgegensteht⁶?»

Vgl. zur Demut als mönchischer Tugend noch folgende Stellen: sermo asc. I, 3; 31, 876 A; sermo asc. I, 5; 31, 880 B; Ep. 2, 5. 6; 32, 229 C s.; Ep. 42, 3; 32, 353 B; Ep. 43; 32, 360 C; Ep. 173; 32, 649 A; RF 8, 3; 31, 940 D; RF 15, 2; 31, 953 B.

Da der Mönch nichts anderes als der wahre Christ ist, gilt die Pflicht der Demut nicht allein für ihn, sondern für jeden Christen in gleicher Weise. Basilius hat darum über die Demut so oft gepredigt. Neben de humilitate findet sich ein wichtiger Abschnitt in der hom. in ps. XXXIII. Er geht da auf die doppelte Bedeutung ein, die «demütig» haben kann, und unterscheidet zwischen «demütig» und «demütig im Geiste». Man kann von der Sünde gedemütigt sein, darum heißt es: Amnon demütigte Thamar, man kann sich aber auch wie der Apostel im Geiste demütigen und an

⁵ RB 198; 31, 1213 B.

⁶ RF VII, 4; 31, 933 A.

die letzte Stelle stellen, damit man im Himmelreich unter die Ersten gezählt werde⁷.

Vor allem aber bedürfen die Bischöfe der Demut. Sie sollen sich einander unterwerfen, und auch wo sie im Recht sind, einander nachgeben und die Schuld auf sich nehmen. Sie sollen jeden andern höher achten als sich selbst. Basilius preist einen Bischof, der älter als er selbst war, dem er also zuerst Ehrerbietung schuldig gewesen wäre, der ihm aber mit seinem Schreiben zugekommen war, dafür, daß er sich zu seiner Niedrigkeit herabgelassen habe⁸. An Atarbius wiederum, der ihm als erster die schuldige Ehre hätte erweisen sollen, schreibt er: «Wer sich in Liebe dem Nächsten unterwirft, kann nicht erniedrigt werden⁹.» In einem Brief an Amphilochius heißt es einmal: «Weil du gelernt hast, welcher herrlicher Gewinn den Heiligen aus der Demut erwächst, hast du es vorgezogen, die zweite Stelle einzunehmen und mich zuerst aufzusuchen. Das ist unter Christen das Gesetz des Sieges; wer sich nicht scheut, weniger zu haben, wird gekrönt¹⁰.» Es ist auch kein Zufall, daß Basilius gerne von sich selbst als «unsere Niedrigkeit» redet. Er wandelt damit Titel ab, die damals üblich gewesen sind: «eure Weisheit», «eure Herrlichkeit» oder ähnlich¹¹. Der weitaus bezeichnendste Satz, den Basilius in diesem Zusammenhang ausgesprochen hat, ist zweifellos Ep. 219, 2; er ist bereits im vorigen Kapitel angeführt worden¹².

Die Demut unter den Bischöfen hat da ihre Grenze, wo die Wahrheit in Gefahr ist. Da ist es kein Hochmut mehr, zu widerstehen, sondern es ist um Gottes Willen gefordert. Wo es um die Wahrheit geht, darf man sich auch durch die äußere Demut des Haeretikers nicht mehr täuschen lassen¹³.

Vielleicht könnte man die einzelnen Gedanken, die Basilius über die Demut ausgesprochen hat, auch vor ihm finden. Jedenfalls ist aber die Verbindung, in der sie bei ihm stehen, neu und für ihn charakteristisch. In der auf ihn folgenden Zeit findet sie sich sehr häufig, vor allem bei Bischöfen, die man wie ihn als Mönchs Bischöfe bezeichnen muß. Vgl. z. B. S. Diad. Ep. Photic. de perfectione spit., cap. IX (edit. Weis-Liebersdorf, Leipzig 1912) und häufige Stellen bei Chrysostomus und Theodoret.

Der Begriff der Demut ist im Mönchtum weiter ausgebildet

⁷ Hom. in ps. XXXIII, 12; 29, 380 s.

⁸ Ep. 50; 32, 388 A.

⁹ Ep. 65; 32, 421 B.

¹⁰ Ep. 191; 32, 701 B.

¹¹ Ep. 60; 89; 103; 213; 256; 290.

¹² S. o., p. 99.

¹³ Ep. 128, 2; 251, 4; 223, 3.

worden. Man ist dabei immer wieder von denselben Gedanken ausgegangen, die sich in der Homilie über die Demut finden. Es führt von da eine Linie zu Augustin, zu Benedikt und zu Bernhard von Clairvaux. Dessen Schrift «de gradibus humilitatis et superbiae»¹⁴ ist zwar in viel höherem Maße systematisiert als die Homilie über die Demut, aber sie ist in ihren Grundgedanken nicht weit von Basilius entfernt. Hier ist die Demut in allen Dingen der Weg, der zur verlorenen Seligkeit zurückführt, dort steigt die Demut in zwölf Stufen zur Vollkommenheit auf. Einzig der Gedanke der zwölfstufigen Leiter fehlt bei Basilius, er findet sich bei Johannes Climacus. Wir sehen daraus, welch großen Beitrag Basilius zum mittelalterlichen Denken geleistet hat und wie tief sein Einfluß gewesen ist.

b) *Das Schweigen.*

Das Schweigen ist eine Tugend der Mönche. Sie hängt eng mit der Demut zusammen. «Einer der Brüder in der Wüste fragte einmal Abt Sisoës: Was soll ich tun? Dieser sagte: Die Antwort, die du suchst, heißt: schweige viel und übe Demut! Es steht geschrieben: Selig sind, die darin bleiben! So kannst du stehen¹⁵.» Die Rede stiftet Verwirrung und zerstört die asketische Konzentration. «Wenn du schweigen kannst, wirst du Ruhe haben, wo du auch wohnst¹⁶.» Die Rede offenbart das Innere des Menschen und gewährt Fremden allzu raschen Zutritt. «Einige Brüder fuhren einmal auf dem Schiff und wollten Antonius besuchen. Sie unterhielten sich über die Sprüche der Väter und der Schrift und sprachen von ihrer Handarbeit. Ein Greis saß aber dabei und schwieg. Als sie zu Antonius kamen, sprach dieser zu dem Greis: Mit guten Brüdern bist du gekommen. Der Greis aber antwortete: Sie sind gewiß gut, aber ihr Hof hat keine Tür, und wer will, kann hineingehen in den Stall und den Esel losbinden. Das sagte er, weil sie alles, was ihnen über die Zunge kam, aussprachen¹⁷.» Die Rede ist aber vor allem ein Anlaß zur Sünde. Wie leicht enthält ein Wort Hochmut und Stolz! Wie leicht verletzt es den andern! «Sisoës sagte einmal frei heraus: Wahrlich, seit dreißig Jahren flehe ich Gott nicht mehr um der Sünde willen an, sondern bete so: Herr Jesus, beschütze

¹⁴ PL 182, 941 ss.

¹⁵ Sis. 42; PG. 65, 405 A.

¹⁶ Poim. 84; 384 CD; vgl. auch Poim. 47; 333 A; Poim. 139; 356 D.

¹⁷ Ant. 18; 81 A.

mich vor meiner Zunge! Und bis zum heutigen Tag komme ich durch sie immerzu zu Fall und sündige¹⁸.»

Man erzählte sich von den Anachoreten außerordentliche Leistungen im Schweigen. «Von Abt Agathon sagte man, daß er drei Jahre lang einen Stein in seinem Munde trug, damit er sich zum Schweigen erziehe¹⁹.» «Wenn Agathon und Amun ein Gefäß verkauften, nannten sie ein einziges Mal den Preis und feilschten nicht, sie nahmen schweigend in Empfang, was man ihnen dann gab²⁰.»

In einzelnen Apophthegmata findet sich ein tieferes Nachdenken über den Wert des Schweigens. «Wer um Gottes willen redet, tut gut daran, in gleicher Weise, wer um Gottes Willen schweigt²¹.» «Der eine scheint zu schweigen, in seinem Herzen verdammt er aber die andern; er spricht ständig. Der andere spricht von früh bis spät und hält das Schweigen doch; er sagt nämlich nichts, das den andern nicht nützt²².» «Das Schweigen ist der Sieg über jede Beschwernis, die dich überfällt²³.»

Es ist nicht abgeklärt, welchen Ursprung und Hintergrund das Schweigen bei den Mönchen hat. *R. Reitzenstein* (*Historia Monach. und Hist. Lausiaca*, p. 135, 1) weist auf das mystische und heilige Schweigen im Gnostizismus, der Hermetik und dem Zauber hin. *Heußi* bemerkt dazu, daß vermutlich vielgestaltige Einwirkungen auf das Mönchtum stattgefunden haben (*Der Ursprung des Mönchtums*, p. 295). Die Pflicht des Schweigens ergab sich natürlich auch von selbst aus dem Gedanken der Anachorese.

Basilius hat die Tugend des Schweigens hoch eingeschätzt. Er fordert in der ausführlichen Regel: «Es ist für die jungen Mönche nützlich, sich in der Schweigsamkeit zu üben. Wenn sie nämlich ihre Zunge bezähmen, geben sie einen zureichenden Beweis der Enthaltbarkeit und lernen fleißig und aufmerksam im Schweigen von denjenigen, die sich verständlich der Rede zu bedienen vermögen, wie sie fragen und antworten sollen. Es gibt nämlich einen Stimmfall, eine Redeweise, eine passende Zeit und eine Eigentümlichkeit der Worte, die den Frommen eigen ist und sie von andern unterscheidet. Niemand lernt das, der es nicht durch Übung lernt. Das Schweigen läßt auch alles, was früher war, vergessen, weil es nicht mehr daran erinnert, und gewährt die rechte Muße, das Gute

¹⁸ Sis. 5; 393 A; vgl. auch Or. 2; 437 B; Theoph. 2; 197 D; Poirn. 79; 341 C.

¹⁹ Ag. 15; 113 B.

²⁰ Ag. 16; 113 B; vgl. auch Sis. 30; 401 B.

²¹ Poirn. 147; 357 D.

²² Poirn. 27; 329 A.

²³ Poirn. 37; 332 B; vgl. Zach. 5; 180 C.

zu lernen. Darum soll der Mönch im Schweigen verharren, es sei denn, daß eine dringende Notwendigkeit um seine Seele zu sorgen vorliegt, oder daß eine Handarbeit Worte notwendig macht und eine diesbezügliche Frage zum Reden drängt. Ausgenommen von dieser Verpflichtung ist selbstverständlich der Psalmengesang²⁴.» Auch an andern Stellen warnt Basilius die Mönche vor unnützen Reden und ermahnt sie zur Schweigsamkeit²⁵.

Das Schweigen ist nicht an sich eine Tugend. Es ist vielmehr die Vorstufe zum rechten Reden. Im Schweigen werden die richtigen, ruhigen und demütigen Gedanken geboren. Alles voreilige Reden schöpft aber aus einem Schatze, der nicht da ist, und ist des Hochmuts Knecht. Es ist früher da als die Gedanken an Gott und die Erkenntnis der Wahrheit. Das Schweigen ist gleichsam der ruhige See, in dem das Unreine geklärt wird. Es sucht immer den Frieden. Schnelle Worte aber sind Anlaß zu Streit; sie können nicht mehr zurückgenommen werden, sondern gehen weiter und richten ihr Unheil an. Im Schweigen kann man die Schuld auf sich nehmen und sie damit aus der Welt schaffen; wer aber widerspricht, macht sie nur größer. Schweigen dient der Gemeinschaft, denn es verringert die Gelegenheit zu Auseinandersetzungen. Es ist möglich, im Schweigen eins zu werden, wo Worte nur zu Zwist führen können. Das Schweigen ermöglicht aber vor allem, zu hören und zu vernehmen; wer immer spricht, kann bald des andern Wort nicht mehr hören und erbaut sich nicht mehr daran²⁶.

Basilius hat auch im Glaubensstreit Schweigen geübt und damit diese mönchische Tugend auf die Kirche übertragen. Er rettet seine Ehre nicht, wo sie angegriffen wird, sondern zieht es vor, zu schweigen. Er bricht das Schweigen erst, wo die Wahrheit in Gefahr steht und die Sünde so überhand nimmt, daß man ihr widerstehen muß. Wie ungern er es getan hat, beweisen seine eigenen Aussagen. «Ich glaube, zu den zahllosen Angriffen unserer Feinde gegen uns schweigen, die Anwürfe mit Ruhe hinnehmen und jenen Menschen nicht widersprechen zu sollen, die als Waffe die Lüge tragen, diese schlechte Waffe, die ihre Spitze oft auch durch die Wahrheit treibt. Du aber hast recht gehandelt, daß du mich aufforderst, an der Wahrheit keinen Verrat zu üben, sondern die Verleumder zu überführen, damit nicht viele Schaden leiden, wenn die Lüge über die Wahrheit siegt²⁷.» Im gegebenen Augenblick muß das Schweigen darum aufhören. «Es gibt eine Zeit des Schweigens

²⁴ RF 13; 31, 949.

²⁶ Vgl. in Is. comm. 158; 30, 377 B.

²⁵ Ep. 2, 1; 22, 1.

²⁷ Ep. 189, 1; vgl. auch Ep. 207, 1.

und eine Zeit des Redens, heißt es im Prediger. Für uns ist jetzt, wenn wir auch lange geschwiegen haben, die Zeit gekommen, den Mund aufzutun²⁸.» Das Schweigen ist ja vieldeutig. Es kann ganz verschieden gedeutet werden. Es kann als Feigheit ausgelegt werden. Man kann auch aus Zorn schweigen²⁹. Basilius hat man vorgeworfen, er verachte seinen Bruder, indem er ihn nicht einmal für eines Wortes würdig halte. Er verteidigt sich: «Nicht aus Verachtung schwieg ich (denke das nicht, Bruder; ich rede nicht vor Menschen, sondern vor Gott in Christus), sondern aus Ratlosigkeit, weil ich keinen Ausweg wußte und nichts zu sagen fand, das meiner Trauer entsprochen hätte³⁰.»

Von dieser hohen Schätzung des Schweigens her wird es auch verständlich, daß Basilius keinen besondern Wert darauf legte, seine theologischen Gedanken an die Öffentlichkeit zu bringen, ja daß er sich nur genötigt dazu verstand, sich als Theologe zu äußern. «Wir haben uns entschlossen, unsere Sachen überhaupt nicht unter das Volk zu bringen³¹», schreibt er in einem seiner frühen Briefe. Auch die Kirche selbst schweigt ja über ihre einzelnen theologischen Formulierungen (δόγματα) und bringt nur die notwendigen Glaubensproklamationen (κηρύγματα) unter die Leute. Aus diesem Grunde gibt es in der Kirche eine verschwiegene Tradition³².

Wir sehen also, wie auch bei diesem Begriff, ganz ähnlich wie bei der Demut, der besondere Charakter des Basilius sichtbar wird. Immer von neuem wird es deutlich, daß sich in seiner Person Mönchtum und Kirche verbinden.

Ähnliche Sätze über das Schweigen wie bei Basilius finden sich bei Gregor von Nazianz. «Wißt ihr nicht, welch großes Geschenk Gottes das Schweigen ist! Was es bedeutet, nicht zum Reden genötigt zu sein! So daß man nach eigenem Gutdünken das eine wählen, das andere meiden kann und sowohl im Reden als im Schweigen sein eigener Verwalter ist» (Gr. Naz. Or. XXXII, 14; 36, 189). Vgl. außerdem die Predigt des Ambrosius, die zur Vorrede zu de officiis verarbeitet ist (de officiis, I, 1—22; PL XVI, 23 ss.).

²⁸ Ep. 223, 1.

²⁹ Ep. 204, 1.

³⁰ Ep. 244, 4.

³¹ Ep. 9, 3; 32, 272 B.

³² De sp. s. 66; 32, 189 B, 188 A.

Kirche und Staat.

Die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat gehört zu den Fragen, die sich Basilius mit unausweichlicher Notwendigkeit haben stellen müssen. Sein Episkopat brachte es mit sich, daß er sich immer wieder mit der Obrigkeit auseinandersetzen hatte. Nachdem wir versucht haben, sein Kirchenverständnis darzustellen, müssen wir darum jetzt zu diesem neuen Bereiche übergehen. Zunächst soll die Auffassung des Basilius vom Wesen und von den Aufgaben des Staates ermittelt werden; dann soll gefragt werden, wie Basilius Kirche und Staat in ihrem gegenseitigen Verhältnis verstanden hat und wie er die Besonderheit der Kirche gegenüber dem Staat geltend zu machen gehofft hat.

Die Auseinandersetzungen, die Basilius mit dem Staat gehabt hat, sind das Hauptstück seiner Heiligengeschichte geworden. Schon Gregor von Nazianz hat in seiner Lobesrede mit großer Ausführlichkeit und Beredsamkeit von dem Widerstand des Kirchenvaters gegen den Kaiser geredet, und später ist man nicht müde geworden, sich an der Unerschrockenheit seiner Worte zu begeistern. Sogar noch nach der Reformation hat man Basilius als Vorbild hingestellt: «Die rechten Basilien, die ehr alle töde leiden wollen, ehr sie eine syllaben aus der Bibel und Gottes Wort ihn nemen und zureissen lassen wollen. Solchen unn predigern helffe der Herr Jesus Christus feste halten¹.» Nicht weniger als Ambrosius erscheint er in der Legende als der selbstbewußte und entschlossene Bischof.

Es ist eine verbreitete Anschauung, daß die Ostkirche das Verhältnis von Kirche und Staat nie recht zu lösen vermocht habe. Die Sache wird meist etwa so dargestellt: Die Ostkirche entwickelte sich von Anfang an zur Kirche des Caesaropapismus; schließlich verlor sie alle Selbständigkeit, indem das kirchliche Regiment mit dem kaiserlichen eins wurde. Wohl gelangte diese Entwicklung erst nach schweren Erschütterungen zu ihrem endgültigen Ziel. Die kaiserliche Einmischung in die Kirche und das kirchliche Vertrauen in den Kaiser stießen gelegentlich auf heftigen Widerstand,

¹ Eine schöne Historia von standhaftigkeit des heiligen Basilij, Magdeburg 1549.

und viele Unruhen im Ostreich hatten darin ihren Grund; aber die Ostkirche brachte es nie zu einem grundsätzlich klaren Bewußtsein von der Eigentümlichkeit und von den besonderen Ansprüchen der Kirche gegenüber dem Staat, das dieser Entwicklung hätte Einhalt gebieten können. Wo sie widerstand, tat sie es aus vermischten Gründen: sie wehrte sich gegen die vom Kaiser erzwungene Einigung auf ein vorgeschriebenes Bekenntnis und hielt ihm gegenüber an andern Glaubenssätzen fest, ohne jedoch dem Kaiser von Grund auf das Recht der Einmischung zu bestreiten. Mit diesem Widerstand des Glaubens verbanden sich manchmal, vor allem im Fall der ägyptischen Monophysiten, nationale Gefühle. Im Westen aber lief die Entwicklung einen andern Weg. Da anerkannte der Kaiser die innerkirchliche Gerichtsbarkeit und errichtete auf kirchlichen Antrag hin in Rom eine oberste Berufungsinstanz und verpflichtete sich, ihre Beschlüsse ohne staatliche Nachprüfung auszuführen; das bedeutet die genaue Umkehrung des östlichen Caesaropapismus. Außerdem gelang es der Westkirche, vor allem am Ende des vierten Jahrhunderts in der überragenden Gestalt des Ambrosius, mit Erfolg zwei Sätze durchzusetzen: daß der Kaiser nicht über der Kirche, sondern in ihr stehe, daß er also für seine Handlungen — sowohl für seine politischen als persönlichen — als Glied der Kirche vor Gott verantwortlich sei und darum nicht von der Kirchenbuße und der bischöflichen Jurisdiktion ausgenommen sei; darüber hinaus, daß die Verfügungsgewalt des Kaisers eine Grenze habe, daß es ihm nämlich nicht zustehe, Kirchengebäude nach eigenem Wunsch zu beanspruchen, weil diese nicht Eigentum des Kaisers, sondern Eigentum Gottes seien. Auf diese Weise wurde im Westen die Unabhängigkeit der Kirche gewahrt².

Diese Darstellung ist gewiß weitgehend richtig. Die Entwicklung im Ostreich hat tatsächlich zum Caesaropapismus geführt. Es fragt sich in unserm Zusammenhang nur, ob sich auch die Gestalt des Basilius in dieses Bild ohne weiteres einfügen läßt oder ob sich bei ihm Ansätze zu einer andern Lösung des Problems von Kirche und Staat finden. Die Heiligengeschichte legt jedenfalls die Vermutung nahe, daß Basilius dem Staate gegenüber nicht eine unkritische Haltung eingenommen hat. Doch es muß sich erst an der genaueren Prüfung erweisen, ob diese Vermutung den Tatsachen entspricht.

² Vgl. z. B. *H. Lietzmann*, Das Problem Staat und Kirche im weströmischen Reich.

a) *Der Staat.*

In den Schriften des Basilius findet sich selten eine Stelle, wo er vom Staate zusammenhängend und lehrhaft spricht, kaum eine einzige Stelle, wo er vom Römischen Reich und dessen politischer und historischer Bedeutung redet. Man muß sich darum an die verstreuten Stellen halten, wenn man ermitteln will, wie Basilius über den Staat gedacht hat; in erster Linie muß man aber prüfen, wie er sich in praktischen Fällen dem Staate gegenüber verhalten hat; das wird vor allem in den Briefen und in den biographischen Angaben anderer sichtbar.

Die ausführlichste und beste Darstellung des Verhältnisses von Kirche und Staat bei Basilius hat zweifellos *G. F. Reilly*, *Imperium and sacerdotium according to St. Basil the Great*, gegeben. Wenn die hier folgende Behandlung auch nicht in allen Punkten mit den Ergebnissen Reillys übereinstimmt, so sind diese doch manchmal darin verwertet.

Basilius legt immer wieder großen Nachdruck auf die Tatsache, daß die Menschen von Natur aus aufeinander angewiesen sind. Sie können als Einzelne gar nicht leben, sondern sind vom Schöpfer so geschaffen, daß sie der Gemeinschaft bedürfen. Wir haben diesen Gedanken bereits bei der Erklärung des Liebesgebotes gefunden; dort hatte Basilius gesagt, daß die Liebe das natürliche Bedürfnis der Gemeinschaft zur Erfüllung bringe³. Hier dient er ihm zur Begründung des gesellschaftlichen Zusammenschlusses.

«Gib dem, der dich bittet, und von dem, der von dir borgen will, wende dich nicht ab. Dieses Wort fordert uns zur Gemeinschaft, zum gegenseitigen Wohlwollen und zu dem, was unserer Natur entspricht, auf. Der Mensch ist nämlich ein Wesen, das auf bürgerliche Gemeinschaft angewiesen ist und sich mit andern zusammenschließen muß (ζῶον πολιτικὸν καὶ συναγελαστικόν). Darum ist im öffentlichen und gemeinsamen Leben Freigebigkeit eine Notwendigkeit, damit dem, der Mangel leidet, geholfen werde⁴.»

Das natürliche Bedürfnis fordert, daß sich jeder Einzelne einem gemeinsamen Ziele unterordnet; und dieses Ziel besteht im gemeinsamen Wohlergehen aller. Der einzelne Mensch darf seine eigenen Interessen nicht in den Vordergrund stellen, er muß sich vielmehr dienend der Gemeinschaft zuwenden und eben im Wohlergehen aller seine eigenen Interessen erfüllt sehen⁵. Denn nur bei solcher

³ S. o., p. 38 s. und 43.

⁴ Hom. I in ps. XIV, 6; 29, 261.

⁵ Basilius sagt des öftern, daß der eine der Knecht des anderen, daß alle Mitknechte (δμῶδουλοι) seien. Dieser Ausdruck ist höchst charakteristisch und gibt die Ansicht des Kirchenvaters gut wieder. Vgl. *Giet*, *Les idées et l'action sociales*, p. 31. Der Terminus trägt jedoch keinen systematischen Charakter.

Übereinstimmung in einem gemeinsamen Ziel kann die Gemeinschaft Bestand haben. Basilius vergleicht die menschliche Gemeinschaft einmal mit dem Bienenstaat; auch sie schließen sich von Natur aus zusammen; sie können darum dem Menschen als Vorbild dienen. «Es gibt auch bei einigen Tieren eine gewisse bürgerliche Ordnung (ἄλογα πολιτικά,) insofern nämlich die Eigentümlichkeit eines Staatswesens darin besteht, daß die Tätigkeit eines jeden Einzelnen auf *einen* gemeinsamen Zweck gerichtet ist; wir sehen das bei den Bienen. Sie haben nämlich eine gemeinschaftliche Wohnung, einen gemeinsamen Ausflug und dieselbe Beschäftigung...⁶» Man sieht aus diesem Vergleich, welches Gewicht Basilius auf das Zusammenwirken der Einzelnen zu einem gemeinsamen Ziel im gesellschaftlichen Zusammenleben gelegt hat.

Der Vergleich mit dem Bienenstaat war in den Staatstheorien der späten Antike beliebt. Bei Dio von Prusa kommt er verschiedene Male vor (XL, 32; XLIV, 7; XLVIII, 15). Meistens werden die Bienen als Vorbild friedlichen und uneigennütigen Zusammenwohnens hingestellt.

Sätze über die natürliche Notwendigkeit des Zusammenlebens kommen auch bei den Stoikern vor, und es ist sofort sichtbar, daß Basilius hier in hohem Maße von der zeitgenössischen Philosophie abhängig ist⁷. Sie legen aber den Nachdruck darauf, daß die natürliche Vernunft jeden Einzelnen zur Erkenntnis dieser Notwendigkeit führe und daß sie das wohlwollende Interesse füreinander hervorbringe. Bei Basilius hingegen ist es weniger die Vernunft als eine elementare natürliche Notwendigkeit, die zur Gemeinschaft führt, die Notwendigkeit nämlich, die sich aus Gottes Schöpfungsabsicht ergibt. Es kann allerdings auch ihm nur als Mangel an Vernunft gelten, wenn sich jemand dieser Notwendigkeit widersetzt. Unnatürlichkeit und Sünde einzig können der natürlichen Gemeinschaft zuwiderhandeln. Und wenn Basilius gegen Geiz, Reichtum oder Eigennutz predigt, so schöpft er sein Pathos ebenso sehr aus der Entrüstung über die Verletzung der natürlichen vernünftigen Forderung wie aus der über die Verletzung des göttlichen Gebotes.

Der natürliche Zusammenschluß der Menschen bedarf der Gestaltung, und aus dieser Notwendigkeit ergibt sich, daß auch der Staat und die staatliche Regierung notwendig sind. Die Tatsache, daß sich die Menschen zusammenschließen müssen, bedeutet nämlich noch nicht, daß die rechte Gemeinschaft auch entsteht. Es

⁶ Hom. VIII in Hex. 4; 29, 172.

⁷ Vgl. z. B. Cic., de off. 1, 4, 12.

müßte schon sein, daß die Liebe in allen jeden Eigenwillen, jeden Eigennutz und jede Ungleichheit unmöglich gemacht hat, mit andern Worten, es müßten schon alle wie in einem Kloster leben. Aber selbst im Kloster sind Ordnung und Regierung nötig. Die menschliche Gemeinschaft kann darum nicht ohne lenkende staatliche Ordnung sein. Der natürliche Zusammenschluß führt mit Notwendigkeit zur staatlichen Ordnung, sonst würden die Menschen nur in einem wirren Durcheinander leben.

b) Die Regierung.

Diese Ordnung kann nur durch eine starke und unabhängige Regierung entstehen. Basilius denkt dabei ohne Zögern an eine monarchische Regierung. Es läßt sich schwer sagen, ob er einfach darum die einzig mögliche Staatsform in einer derartigen Zentralgewalt gesehen hat, weil das Römische Reich tatsächlich durch einen Kaiser regiert war, oder ob er grundsätzlich keine andere Möglichkeit anerkennen konnte. Vermutlich trifft beides zugleich zu. Jedenfalls entspricht in seinen Augen einzig die monarchische Regierung der Natur; wiederum ist ihm der Bienenstaat das Vorbild.

«... das Wichtigste ist: die Bienen gehen unter einem König⁸ und Anführer ans Werk und wagen sich nicht auf die Wiese hinaus, bevor sie den König den Flug anführen sehen. Der König wird bei ihnen nicht in Volksabstimmung gewählt (das Volk hat ja oft aus Mangel an Urteil den Schlechtesten zur Macht gebracht), er erhält die Herrschaft auch nicht durch das Los (die unvernünftigen Zufälle der Lose übertragen oft dem Allerletzten die Gewalt), er kommt auch nicht durch väterliche Erbfolge auf den Thron (denn wie oft sind Prinzen durch Schwelgerei und Lobhudelei verwöhnt und jeder Tugend ledig), nein, er hat von Natur die Herrschaft über alle empfangen, weil er sich durch Größe, Schönheit und Milde der Sitten von ihnen unterscheidet⁹.»

Der Monarch muß sich demnach durch seine Gaben vor allen andern auszeichnen. Das Recht, zu herrschen, können allein die natürlichen Fähigkeiten gewähren. Basilius spricht sich nicht darüber aus, wie er sich die Nachfolge des Herrschers denkt und wie überhaupt einer als legitimer Regent auf den Thron gelangen kann. Wenn man den Abschnitt über den Bienenstaat durchliest,

⁸ Im Altertum sprach man nicht von der Bienenkönigin, sondern vom König.

⁹ Hom. VIII in Hex. 4; 29, 173 A.

denkt man unwillkürlich an die Nachfolge durch Adoption; sie war in einer Glanzzeit des Römischen Reichs, nämlich im zweiten Jahrhundert, Regel gewesen, und es wäre möglich, daß Basilius diese Art der Nachfolge als weiser und zweckmäßiger als jede andere angesehen hat. Er hat sich aber nicht bestimmt darüber geäußert, er stellt einfach den Satz hin, daß der Herrscher durch seine Fähigkeiten und durch seine Weisheit hervorragen müsse.

Es ist verwunderlich, daß *J. L. Ewell*, *Basil and Jerome compared* . . . ausgerechnet die demokratische Gesinnung des Basilius hervorhebt; vom Gedanken der Demokratie ist Basilius so weit als nur möglich entfernt.

Es ist nicht die Aufgabe des Herrschers, Macht zu sammeln und ein großes Reich aufzurichten. Er hat die Herrschaft nicht für sich empfangen. Wenn schon die Untertanen nur das gemeinsame Ziel des Staates im Auge haben sollen, so gilt das noch viel mehr vom Herrscher¹⁰. Er ist tatsächlich der erste Diener seiner Untertanen. In *Hom. in ps. I* beschreibt Basilius die Verantwortung des Gewalthabers. Er hat nicht nur für sich allein ein unanfechtbares und vollkommenes Leben zu führen, sondern auch für seine Untertanen; denn die Untertanen folgen dem Vorbild des Herrschers. Wenn dessen Leben nicht vorbildlich ist, so zerfällt auch das Leben derer, die seiner Verantwortung anvertraut sind¹¹.

Das Amt eines jeden, der Macht innehat, ist von Gott gegeben. Basilius schreibt einmal dem Comes Helladius: «Nimm dich, ich bitte dich, dieser Sache an, in der Macht, die Christus dir geschenkt hat, der du aufrecht und gut gesinnt bist und das, was du empfangen hast, auch recht anwendest¹².» Wer herrscht, muß sich dessen bewußt sein, daß er nicht aus eigener Macht herrscht, sondern in all seinem Tun von der Gnade Gottes abhängt. «Der König wird nicht durch viele Macht gerettet. Nicht durch Heeresmacht, nicht durch Stadtmauern, nicht durch Fußvolk oder Reiterei, nicht durch Seemacht erlangt der König Heil. Denn der Herr setzt Könige ein und bringt sie wieder zu Fall; ,es gibt keine Gewalt, die nicht von Gott eingesetzt ist'. Der König wird darum nicht durch viele Macht gerettet, sondern allein durch die Gnade Gottes¹³.»

¹⁰ Vgl. in *Is. 50; 30, 212*; dort werden solche, die ihre Machtstellung in einem Amt dazu ausnützen, sich zu bereichern, als Diebe bezeichnet. Bischöfe, die von derartigen Machthabern etwas entgegennehmen, seien als Hehler anzusehen.

¹¹ *Hom. in ps. I, 6; 29, 225 C.*

¹² *Ep. 109; 32, 520.*

¹³ *Hom. in ps. XXXII, 9; 29, 344 s.*

Man darf diesen Satz nicht dahin auslegen, daß Basilius hier von einem «Gottesgnadentum» des Herrschers im modernen Sinn spreche. Es wird einzig ausgesagt, daß der Herrscher nicht durch eigene Macht, sondern allein durch die Gnade Gottes gerettet werde. Weitere Stellen, an denen zum Ausdruck kommt, daß nach der Ansicht des Basilius das weltliche Amt von Gott verliehen wird, sind: Ep. 83 (Gott rief dich zu dem Geschäft, bei dem du Menschenliebe beweisen kannst) und Ep. 96. Solche Sätze sind keine Selbstverständlichkeit. Gerade von einem streng asketischen Gesichtspunkt konnte man anders urteilen.

Basilius redet die Gewalthaber, Kaiser und Beamte, darum immer als Verwalter Gottes an. Es gilt ihm als Voraussetzung zum rechten Verständnis eines jeglichen Herrscheramtes, daß der Herrscher sich dessen bewußt ist, vor Gott verantwortlich zu sein, daß er das Irdische in seiner Vorläufigkeit und Vergänglichkeit nicht überschätzt und allein nach dem verheißenen Gut in der Zukunft strebt¹⁴. Dann wird er die nötige Ruhe und Überlegenheit haben. Ein durch Weisheit und Festigkeit ausgezeichneter Christ hat darum in den Augen des Basilius die beste Voraussetzung zum Amte. Er dankt darum Gott, wenn in seiner Provinz christliche Beamte die Geschäfte übernehmen. «Wir haben Gott und den Kaisern, die für uns sorgen, immer großen Dank, wenn wir sehen, daß die Leitung unseres Vaterlandes einem Manne anvertraut wird, der ein Christ ist, ein aufrechtes Wesen hat und ein strenger Wächter der Gesetze ist, nach denen wir die menschlichen Angelegenheiten einrichten¹⁵.» Ein guter Christ wird nämlich sein Amt in Selbstverleugnung ausüben und ist darum mit der rechten Gesinnung ausgestattet.

Der Herrscher und seine Beamten sollen in allen Dingen das Zusammenleben und das Wohlergehen aller fördern. Sie sollen die Gesetze, welche die menschlichen Angelegenheiten einrichten, bewahren. Zu ihren Aufgaben gehört daher in erster Linie die Rechtsprechung; die Ordnung muß aufrechterhalten, Ungerechtigkeit und Sünde müssen gerichtet und bestraft werden. Doch dürfen die Richter nicht im Zorne richten, sondern sie müssen auch das Heil des Delinquenten im Auge behalten. Die Strafe ist nur das letzte Mittel, eigentlich sollte der Regierende durch seine Machtfülle und durch seinen unbestechlichen Ernst die Verfehlungen verhindern und allen Ungehorsam verunmöglichen. Basilius weist wiederum auf den Bienenkönig hin: «Er hat wohl einen Stachel, braucht ihn

¹⁴ Vgl. dazu Plato, res publ. 484.

¹⁵ Ep. 225; 32, 840; die Stelle Hom. in princ. prov. 15, die Reilly in diesem Zusammenhang anführt, gehört nur sehr indirekt hierher.

aber nicht zur Rache; denn es gehört zu den ungeschriebenen Gesetzen der Natur, daß diejenigen, welche zur höchsten Macht gelangen, langsam im Strafen sein sollen¹⁶.» Der Aufgabenkreis beschränkt sich nicht auf die Rechtsprechung, er schließt auch die vernünftige und gesunde Gesetzgebung und Verwaltung ein. Das meint Basilius, wenn er von Beamten und Herrschern «gute Werke» erwartet. Sie sollen die Not lindern, die Ausbeutung verhindern, die Entwicklung der Wirtschaft fördern, gerecht besteuern, damit die Lasten nicht ungleich verteilt sind; die Regierenden müssen handeln wie rechte Weise: sie müssen zur rechten Stunde das Angemessene tun. Es ist kein Zufall, daß Basilius den Regierenden mit einem Arzte vergleicht: «Was Ärzte kennzeichnet, das kennzeichnet meiner Meinung nach auch Beamte; sie sehen das Übel und werden vom Elend angefochten; durch das Unglück anderer werden sie betrübt. Das gilt jedenfalls von den guten Regenten. Die aber, welche Geschäfte und Reichtum im Kopf haben und zeitlichen Ruhm anbeten, halten es für das Größte, Macht zu erhaschen, um ihre Freunde zu begünstigen, sich an ihren Feinden zu rächen und sich selbst zu verschaffen, wonach ihr Herz sich sehnt¹⁷.»

Regieren bedeutet demnach eine große und weite Verantwortung. Basilius anerkennt das in vollem Umfange. Er kann auch Freunden und Bekannten raten, sich nicht vor dieser Verantwortung zurückzuziehen¹⁸. Firminus, einem Bekannten, der sich entschlossen hat, die militärische Laufbahn einzuschlagen, rät er, die Waffen lieber zu lassen und in die Heimat zurückzukehren; es sei für ihn Ruhmes genug, wie seine Ahnen die Vaterstadt zu regieren¹⁹.

Wie denkt sich aber Basilius für den Christen die Ausübung eines weltlichen Amtes? Um darauf antworten zu können, geht man am besten von der kurzen Stelle in den *Moralia* aus²⁰. Basilius beschreibt dort in zwei kurzen Sätzen, wie der wahre Herrscher und wie der wahre Untertan aussehen. Vom Herrscher sagt er: «Die Herrscher müssen Rächer der Gebote Gottes sein», vom Untertanen: «Man muß der vorgesetzten Obrigkeit untertan sein in allen Dingen, wo das Gebot Gottes nicht verletzt wird.» Basilius spricht hier ganz eindeutig davon, wie der rechte Herrscher regieren soll; er spricht von einer Pflicht, nicht von einer Machtbefugnis, die

¹⁶ Hom. VIII in Hex. 4; 29, 173; Ep. 112, 2—3; 32, 524 s.

¹⁷ Ep. 299; 32, 1041.

¹⁹ Ep. 116; 32, 532.

¹⁸ Ep. 299.

²⁰ Mor. 79, 1—2; 31, 860.

jedem Herrscher selbstverständlich zukommt²¹. Er sagt: die Herrscher *müssen* Rächer der Gebote Gottes sein, er sagt nicht: sie *sind* es kraft ihrer Machtfülle. Und im folgenden Satz schränkt er den Gehorsam des Untertanen ein; er hat nur zu gehorchen, wenn Gottes Gebot nicht angegriffen ist. Der Herrscher muß sich also nur schon darum an die Gebote Gottes halten, weil ihm sonst der Gehorsam der Christen verlorengehe. Er hat aber auch die Pflicht, denen, die Gottes Gebot zuwiderhandeln, Gegenstand der Furcht zu sein, so daß sie das Gute tun.

Der wahre Herrscher ist also in seinem Regierungsamt an die Gebote Gottes gebunden. Es ist zwar seine Aufgabe, das Wohlergehen aller zu fördern; aber er kann diese Aufgabe gar nicht recht erfüllen, wenn er sich nicht an die Gebote Gottes hält. Es gibt nämlich kein Wohlergehen, losgelöst vom Willen Gottes. Seine Gebote widersprechen ja nicht der Natur, sondern sie erfüllen sie; so bringen sie auch das natürliche Bedürfnis, aus dem der Staat entsteht, zur Erfüllung. Der Herrscher kann darum nicht einmal als Christ und dann wieder als reiner Herrscher handeln, er muß ständig als Christ handeln. Und das ist für ihn auch möglich. Er rächt die verletzte Ehre Gottes im Staate, wenn er gegen eine Unnatürlichkeit vorgeht: gegen Ungerechtigkeit, Bedrückung, Ausbeutung usw. Selbstverständlich meint Basilius damit nicht, daß der Herrscher Rächer eines jeglichen Gebotes sein müsse, sondern nur, daß er diejenigen Angelegenheiten, die in seinen Tätigkeitsbereich fallen, nach Gottes Gebot in Angriff zu nehmen und dort, wo in seinem Bereich Gottes Gesetz gebrochen wird, mit seiner Strafgewalt einzugreifen habe. Da gilt für den Herrscher kein anderes Gesetz als das, von dem er als Christ weiß.

Der Gedanke, den Basilius hier in den *Moralia* äußert, stellt eine charakteristische Verschiebung des Gedankens in Röm. 13, 1 ss. dar. Dort anerkennt Paulus die heidnische Obrigkeit, weil sie von Gott eingesetzt sei und nicht umsonst das Schwert der Rechtsprechung und der Strafgewalt trage. Hier verwandelt Basilius diese Anerkennung in eine Pflicht: die Obrigkeit soll sich in ihrer Regierung dem Gebote Gottes unterwerfen. Der Untertan wird dem Herrscher wohl gehorchen; er ehrt dessen Tätigkeit, weil er selbst nichts als das friedliche Zusammenleben wünscht; auch wo er denkt, der Gehorsamspflicht enthoben zu sein, wird er zögern und

²¹ Das ist oft übersehen worden; *Reilly* z. B. spricht einfach von der «punitive function of the power of the Imperium», die Basilius anerkannt habe (p. 6).

nochmals prüfen; denn Widerstand führt zu Unordnung. Aber sein Zögern hört auf, wo er durch die Regierung des Herrschers die Erfüllung eines göttlichen Gebotes unmöglich gemacht sieht.

Das christliche Gebot und die staatliche Gewalt erscheinen hier auf merkwürdige Weise in eins gesetzt. Der Regent muß seine Christlichkeit in seiner Amtstätigkeit unter Beweis stellen, nach Gottes Willen regieren und «gute Werke» tun. Selbstverständlich wird das christliche Gebot dadurch keineswegs identisch mit der staatlichen Gewalt, aber man vermißt dennoch die klare Abgrenzung zwischen den beiden Größen. Die staatliche Gewalt entspricht einem natürlichen Bedürfnis des Menschen, das göttliche Gebot bringt dieses Bedürfnis zur Vollkommenheit. Staatliche Gewalt und christliches Gebot stehen demnach nicht auf grundsätzlich verschiedenen Ebenen, sondern unterscheiden sich durch verschiedene Stufen der Vollkommenheit.

Um zu verstehen, wie Basilius vom Regenten solche Christlichkeit fordern konnte, muß man sich vergegenwärtigen, daß nach seiner Anschauung und nach der Anschauung seiner Zeit überhaupt der Regent nicht das Volk vertritt, sondern unabhängig von den Untertanen für die Untertanen regiert. Er führt nicht den Willen des Volkes aus, sondern er entscheidet nach rechter Vernunft und Weisheit für das Volk. Für Basilius kommt aber als Weisheit nur die christliche Weisheit in Frage, und er schließt von daher folgerichtig, daß der Herrscher Christ sein und sein Amt mit der ihm zur Verfügung stehenden Einsicht ausüben müsse, so, wie auch der König Salomo über die Juden mit Weisheit regiert habe. Man kann darum den Regenten dazu ermahnen, christlich zu handeln, ohne darauf zu achten, ob die Mehrheit der Untertanen damit einverstanden ist. Basilius kann darum die Dienste des Herrschers sogar gegen die Haeretiker in Anspruch nehmen.

Basilius ist weit davon entfernt, die Herrschaft des Kaisers oder irgendeines seiner Regenten unkritisch hinzunehmen. Der Kaiser hat für ihn keinerlei Nimbus der Allgewalt oder Halbgöttlichkeit. Er ist nicht mehr als menschlicher Verwalter. Es hat keine grundsätzliche Bedeutung, wenn er von «dem gottgeliebten Kaiser²²» redet oder etwa die Anrede «göttliches Haupt²³» gebraucht, sondern entspricht einfach der damaligen Ausdrucksweise und dem damaligen Briefstil. Es findet sich auch in keiner seiner

²² Ep. 225; 32, 840.

²³ θεία κεφαλή Ep. 112; 32, 521 C (Anrede für einen ἡγεμῶν).

Schriften eine besondere Hochschätzung des Imperiums²⁴. Nirgends redet er von der historischen Bedeutung des Römischen Reichs, nirgends von der besonderen Stellung des Römers gegenüber dem Barbaren, nirgends von der heilsgeschichtlichen Rolle Roms und der pax romana und auch nirgends davon, daß das Reich der berufene Schutzherr der Kirche sei. Das kann damit zusammenhängen, daß Basilius der Abstammung und der Geistigkeit nach in geringerem Maße als andere Väter Römer gewesen ist und daß er in seinem Leben mit einem haeretischen Kaiser zusammengestoßen ist. Er hatte wirklich keinen Anlaß, den Kaiser und das Römische Reich zu verherrlichen. Aber seine Zurückhaltung erklärt sich kaum nur aus diesen äußern Umständen. Er konnte wohl tatsächlich weder dem Römischen Reich eine geschichtlich einmalige Sendung zuschreiben noch im Kaiser eine über alles hervorgehobene Figur sehen. Er dachte über den Kaiser wohl ähnlich wie der Mönch Antonius: der Kaiser ist Mensch, der wahre Kaiser aber ist Christus²⁵.

Ambrosius hat das Römische Reich anders eingeschätzt. Er war im Gegensatz zu Basilius mit Leib und Seele Römer. Christ und Römer werden ihm eins. Er kann von einem Vergehen sagen: non solum in sacerdote sacrilegium, sed etiam in quocunque christiano est etenim abhorret a more Romano (Ep. 10, 9). Das Christentum hat die Römer endgültig von den Barbaren geschieden und ihnen eine Besonderheit vor ihnen gegeben (Ep. 17; 18). Das Zinsverbot ist gegenüber den Barbaren nicht gültig (de Tob. 15, 51). Die Ketzer sind in seinen Augen auch schlechte Römer, denn sie leisten dem Landesfeind keinen Widerstand. «Wo Ketzer sind, folgen auch die Barbaren nach» (de fide II, 16).

Bei Origenes stoßen wir auf den Gedanken, daß das Römische Reich ein Ende nehmen könne und möglicherweise ein anderes Reich an dessen Stelle erstehen werde. Contra Cels. VIII, 68. Dieser Gedanke war seiner Zeit nicht geläufig gewesen. Im allgemeinen war man der Ansicht, daß mit dem Ende Roms das Ende der Welt zusammenfalle. Basilius aber scheint dieselbe nüchterne Beurteilung des Römischen Reiches gehabt zu haben wie Origenes.

Erik Peterson hat in seinem Buch «Der Monotheismus als politisches Problem» die Ansicht vertreten, daß die Ausbildung des trinitarischen Dogmas jegliche Kaiser- und Reichstheologie unmöglich gemacht habe. In seinen Augen stellt sich der Sachverhalt folgendermaßen dar: Der jüdische Gottesbegriff wurde mit dem monarchischen Prinzip, das der griechischen Philosophie eigen war, verschmolzen. Gott ist der Monarch. Diese Formel benützten auch die Christen als Propagandamittel. Sie stieß aber auf die politische Theologie der

²⁴ Die Stelle 31, 565 B ist vielleicht sogar dahin auszulegen, daß selbst das Reich mit seinen Ämtern unter die Dinge dieser Welt gehören, die wir gering achten.

²⁵ S. o., p. 11. In Ep. 217, Kan. 84; 32, 808 s. spricht Basilius einzig davon, daß der Einbruch der Barbaren Gottes strafendes Gericht sei, stellt aber keine weiteren Erwägungen an (s. u., p. 147 s.).

Heiden, wonach der Monarch wohl herrschen, die nationalen Götter aber regieren müssen. Dieser Lehre traten die Christen mit der Behauptung entgegen, daß die nationale Pluralität durch das Imperium Romanum aufgehoben sei. Die Pax Augusta sei die Erfüllung der alttestamentlichen eschatologischen Weissagungen. «Die drei Begriffe: Imperium Romanum, Friede und Monotheismus sind also unauflöslich miteinander verbunden. Aber ein viertes Moment tritt dann noch hinzu: die Monarchie des römischen Kaisers. Der *eine* Monarch auf Erden korrespondiert dem *einen* göttlichen Monarchen im Himmel» (p. 81). Doch dieses korrespondierende Verhältnis geht am Dogma von der Gottheit Christi in die Brüche. Gott als Vater und Christus als Sohn korrespondieren und nicht Gott der Monarch und der Kaiser. Die theologische Interpretation der Pax Augusta aber scheitert an der christlichen Eschatologie (p. 99). Damit ist alle Kaiser- und Reichstheologie durch die christliche Theologie selbst überholt.

Wenn diese Darstellung zutrifft, so ließe sich ein theologischer Grund dafür angeben, daß Basilius sich über Kaiser und Reich so zurückhaltend geäußert hat. Das nicänische Bekenntnis und die Erwartung des Endes hätten ihm dann diese Zurückhaltung auferlegt; der Kaiser hätte dann gegenüber der Gottheit Christi seinen Nimbus verloren. Basilius selbst hat diesen Gedanken allerdings nie ausgesprochen, und es ist darum nicht ohne weiteres erlaubt, ihn in seine Theologie hineinzutragen (vgl. höchstens den Schluß von Ep. 109, wo nicht von Gott, sondern von Christus gesagt ist, daß er das Amt verleihe. Peterson verweist darauf, daß die Eunomianer, die Basilius bekämpfte, großen Wert auf die Monarchie Gottes gelegt hätten; PG 30, 865). Man müßte schon sagen, daß diese Konsequenz ganz von selbst im nicänischen Bekenntnis gelegen habe und daß Basilius darum unumgänglich dazu geführt worden sei.

Der Staat muß sich auf die Aufgabe beschränken, die ihm zukommt. Er kann keine Rechte über die Kirche beanspruchen und darf sich nicht in das bischöfliche Regiment einmischen. Er wird wohl die Kirche anerkennen und ihr im Staatswesen Raum lassen, ja er wird sie sogar unterstützen²⁶. Aber Basilius wacht ständig darüber, daß der Staat der Kirche nicht zu nahe trete. In Ep. 94 z. B. gibt er dem Statthalter Elias freundlich, aber bestimmt zu verstehen, daß selbst der arianische Kaiser Valens sein Kirchenregiment unangetastet gelassen habe, und daß darum er, Elias, noch viel weniger Grund habe, die Tätigkeit des Bischofs zu unterbinden²⁷. Da ja nur in der Kirche der Wille Gottes in wahrer Weise gilt und vollzogen wird, hat sie dem Staat gegenüber Priorität. Sie kann wohl auf den Staat einwirken und ihn in seinen wahren Aufgaben unterstützen, der Staat kann die Kirche aber nur unterstützen, er kann ihr keine Aufgaben vorschreiben. Wo sich der Staat über die Kirche Priorität anmaßt, wo er ihren Glauben antastet, wo er rechtmäßig gewählte Bischöfe absetzt oder sich in das

²⁶ Vgl. ep. 284. Basilius verlangt da für die Mönche Steuerfreiheit.

²⁷ Ep. 94; 32, 489 s.

kirchliche Regiment einmischt, da bleiben der Kirche als einzige Möglichkeiten Protest und Widerstand.

c) *Beispiele aus dem Leben des Basilius zur Verdeutlichung seiner Auffassung von Kirche und Staat.*

Das Verhältnis der Kirche zum Staat und zur weltlichen Macht ist nach der Meinung des Basilius nicht ständig dasselbe. Er anerkennt und unterstützt den Staat, solange er seiner natürlichen Aufgabe nachkommt, er lobt ihn, wenn er «gute Werke» tut, wo er etwas von den göttlichen Geboten im menschlichen Zusammenleben verwirklicht und politisch richtig regiert; er nimmt es dankbar an, wenn er die Kirche in ihren Bemühungen unterstützt. Er mißbilligt es aber, wenn der Staat dem Zusammenleben nicht dient, und er schreibt in solchen Fällen Gesuche oder legt Protest ein. Er setzt ihm vollends entschlossenen Widerstand entgegen, wo er sich Rechte über die Kirche anmaßt. Diese verschiedenen Möglichkeiten seien an einigen Beispielen verdeutlicht.

1. Anerkennung und Lob der Regierung. Als die Rechtgläubigen in Samosata von den Arianern verfolgt wurden, schrieb Basilius an den Senat der Stadt folgenden Brief: «Die große Versuchung hat sich schon über den ganzen Erdkreis ausgedehnt, die größten Städte Syriens erleiden dasselbe wie ihr. Doch nirgends findet sich ein Rat, der so bewährt wäre und in guten Werken hervorstäche, wie euer Rat jetzt für seinen Eifer in guten Werken gepriesen wird. Ich danke Gott beinahe dafür, daß er all dies hat geschehen lassen. Denn wäre diese Trübsal nicht über uns gekommen, so wäre auch eure Bewährung nicht so hell aufgeleuchtet. Mir kommt es vor, als sei dasselbe, was der Schmelzofen für das Gold, die Trübsal für die, welche die Tugend üben. Darum, ihr Bewundernswerten, vollbringt auch das übrige so, daß es dessen würdig sei, was ihr bereits erduldet habt, und auf diesem großen Fundament richtet eine Spitze auf, die noch herrlicher ist...²⁸» Basilius preist hier den Senat ausdrücklich um seiner christlichen Standhaftigkeit willen; er kann diese Eigenschaft nicht ohne weiteres von einer Obrigkeit erwarten, hat aber darum um so mehr Anlaß, sie zu preisen.

Als der Statthalter Elias in Ungnade fiel und abgesetzt wurde (372), verwandte Basilius sich für ihn. Er bat in einem Briefe Sophronius, sich beim Kaiser für ihn einzusetzen: «Wir alle trauern, daß wir des Statthalters beraubt worden sind. Er war der einzige,

²⁸ Ep. 183; 32, 560.

der unsere Stadt, die bereits in die Knie gesunken war, wieder aufrichten konnte. Er war ein wahrer Beschützer der Gerechtigkeit, zugänglich für die, welche Unrecht litten, schrecklich für die, welche Unrecht taten. Er machte zwischen Reichen und Armen keinen Unterschied, und was mehr wiegt als alles übrige: er brachte die Angelegenheiten der Christen wieder zum alten Ruhm zurück. Es ist uns niemand bekannt, der ihn beschenkt hätte, und er begünstigte auch niemanden über Recht und Billigkeit ²⁹.» Basilius lobt auch hier das Verantwortungsbewußtsein und die Christlichkeit des Regenten und setzt sich aus diesem Grund für ihn ein.

Im Jahr 371 forderte Kaiser Valens Basilius auf, für Armenien Bischöfe zu bestimmen. Die politische Absicht des Kaisers bei diesem Ersuchen war offensichtlich. Er plante einen Feldzug gegen Armenien und hoffte, die christliche Mission werde die Stellung der Römer in Armenien verstärken. Basilius nahm den Auftrag trotzdem an; er fiel ja mit der kirchlichen Aufgabe der Mission zusammen und ließ sich darum rechtfertigen. Der Kaiser gab in seinen Augen mit diesem Ansuchen einer kirchlichen Aufgabe seine Unterstützung. Äußere Umstände verunmöglichten später allerdings die Durchführung des Unternehmens ³⁰.

Auch bei der Errichtung des großen Hospizes bei Caesarea ³¹ arbeitete Basilius mit dem Staat zusammen und nahm dessen Unterstützung an. Kaiser Valens stellte ihm nämlich das zum Bau notwendige Land zur Verfügung.

2. Gesuche und Proteste. Sehr häufig hatte Basilius Anlaß, bei der Regierung in irgendeiner Sache vorstellig zu werden und um eine Gunst zu bitten. Oft suchte er einen günstigen Entscheid zu erwirken oder einen bereits gefällten Entscheid wieder rückgängig zu machen. In der Briefsammlung machen die Gesuche und Bittbriefe einen wichtigen Teil aus.

Basilius deutet in Ep. 35 an, wie er selbst diese Briefe hat verstanden wissen wollen. Er schreibt: «Ich habe dir bereits über viele Dinge geschrieben, die mich angingen; ich werde dir aber in Zukunft noch über mehr schreiben. Denn es darf nicht geschehen, daß die Bedürftigen ohne Hilfe bleiben. Wir können ihnen unsere Gunst nicht versagen ³².» Basilius hat demnach mit diesen Briefen die Absicht, denjenigen im Staate zu ihrem Recht zu verhelfen, die es ohne seine Hilfe nicht erlangen können, und die Regierenden darauf aufmerksam zu machen, wo sie ihren Aufgaben besser

²⁹ Ep. 96; 32, 492.

³¹ S. u., p. 140 s.

³⁰ Ep. 99, 4; 32, 501.

³² Ep. 35; 32, 321.

nachkommen können. Um das tun zu können, sucht Basilius fortwährend mit den kaiserlichen Beamten in freundschaftlicher Beziehung zu stehen³³.

Basilius setzt sich für die verschiedensten Leute aus den verschiedensten Anlässen ein. Die größte Zahl der Briefe sind Empfehlungsschreiben allgemeiner Natur³⁴. Eine Reihe von Briefen ersucht um Steuernachlaß, ein Gesuch, das bei den Verhältnissen im spätrömischen Reich nicht verwunderlich sein kann³⁵. Außerdem tritt Basilius für solche ein, die in einem Gerichtsverfahren stehen, und fordert den Richter auf, Milde walten zu lassen³⁶. Er bittet um Schutz und Hilfe für Landesfremde³⁷. Er wehrt sich gegen Beschlüsse, die für das Land von Nachteil sind, und verlangt Wiedererwägung.

Reilly ist der Ansicht, daß das Eintreten des Basilius für die Benachteiligten auf dem Hintergrund des römischen Interzessionsrechtes zu verstehen sei. Das Interzessionsrecht kann folgendermaßen beschrieben werden: Ein Bürger, der einem besonderen Befehl eines Magistrats unterlag und die Behandlung, die ihm damit widerfuhr, für ungerechtfertigt ansah, konnte einen andern Magistraten anrufen; dieser interzedierte sodann bei dem Magistraten, von dem der Befehl ausgegangen war, und schützte den Bürger. «Die intercessio des öffentlichen Rechts ist ein obrigkeitlicher Akt, der auf Anrufen eines Bürgers diesen gegen den obrigkeitlichen Befehl eines andern Gewalthabers schützte³⁸.» Der einspringende Magistrat kassiert den Befehl und vermag so den andern Magistraten in Schach zu halten. Der Vorgang ist verwandt mit der Appellation und ist auch historisch die Vorstufe dazu. Ursprünglich kam das Recht, zu interzedieren, den Volkstribunen zu, später ging es auf den Kaiser über. Aber auch angesehene, gelehrte oder einflußreiche Männer hatten später die Möglichkeit, zu inter-

³³ Ep. 63; 64; 272.

³⁴ Ep. 32; 35; 177; 273; 274; 279; 280; 308; 310; 314; 315; 316—319.

³⁵ Ep. 104; 281; 309; 311—313; in Ep. 110 wird die Herabsetzung des Eisentributes im Taurus verlangt.

³⁶ Ep. 112; 137.

³⁷ Ep. 306. Einige Alexandriner hatten sich in Sebaste aufgehalten. Einer der Ihren war dort gestorben. Basilius bat den Statthalter von Sebaste, ihnen aus den öffentlichen Geldern eine Summe auszuzahlen, damit sie heimkehren und die Leiche mit sich führen könnten. Diese Gunst verstand sich nicht von selbst. Es konnte eigentlich nur auf besondere Bewilligung des Kaisers hin Geld aus der öffentlichen Kasse an Privatpersonen für die Heimkehr ausbezahlt werden. Vgl. *Seeck*, *cursus publicus*, *Pauly-Wissowa* 4.

³⁸ Vgl. «Intercessio» in *Pauly-Wissowa*.

zedieren. Das Einspruchsrecht erstreckte sich zunächst nur auf Magistratebefehle, nicht aber auf richterliche Urteile; doch war auch für rechtskräftig Verurteilte die Fürbitte nicht verwehrt³⁹. Wenn die Bischöfe sich also für Benachteiligte bei einem Magistraten einsetzten, so übten sie ein Recht aus, das andern zuerkannt war.

Von einem Interzessionsrecht der Bischöfe kann allerdings im vierten Jahrhundert noch nicht die Rede sein. Es war den Bischöfen nicht kraft eines Gesetzes gestattet, zu interzedieren; es war nur zur Gewohnheit geworden, daß sie es tatsächlich taten. Im Canon 8 des Konzils von Sardica (343) war bestimmt worden, daß den Hilfesuchenden durch den Klerus geholfen werden müsse; damit war von der Kirche aus die Interzession zur Pflicht gemacht worden; auch die Väter legten diese Pflicht dem Klerus nahe⁴⁰. Das hieß aber noch keineswegs, daß die bischöfliche Interzession auch rechtskräftig war. Erst Theodosius anerkannte sie, schränkte das Recht aber gleichzeitig in Strafsachen ein und verbot — wozu er offenbar Grund hatte — jede gewalttätige Intervention (392)⁴¹.

Basilius begründete sein Eingreifen, wie der oben zitierte Abschnitt aus Ep. 35 zeigt, nicht damit, daß ihm durch die Gewohnheit ein Recht zustehe, sondern allein damit, daß er die Pflicht habe, dem Hilfesuchenden seine Unterstützung zu gewähren⁴². Und wo er interzedierte, bemühte er sich, jedes Mißverständnis unmöglich zu machen und sein Vorgehen sachlich annehmbar zu machen; in Ep. 137 schreibt er z. B.: «Wir bitten deine Großmut, die Untersuchung einige Zeit aufzuschieben und unsere Ankunft abzuwarten, nicht, damit das Recht verletzt werde — ich wollte nämlich lieber zehntausendmal sterben, als von einem Richter, der die Gesetze und das Recht liebt, eine solche Gnade zu verlangen —, sondern damit du das, was ich nicht gut schreiben kann, aus meinem Munde vernähmest. Denn so wirst weder du die Wahrheit verletzen, noch wird uns etwas Unangenehmes widerfahren⁴³.» Wir sehen daraus, daß der Einspruch des Bischofs im vierten Jahrhundert durchaus noch nicht etwas Selbstverständliches war, sondern noch, wenn auch die Gewohnheit sich allmählich durchsetzte und der staatlichen Anerkennung zustrebte, eine mutige Tat darstellte.

³⁹ Mommsen, Römisches Strafrecht, p. 296.

⁴⁰ Vgl. Ambrosius, de offic. 2, 21, 102.

⁴¹ Cod. Theod. 9, 40, 5; 9, 40, 15—16; 9, 45, 1; 11, 36, 1.

⁴² Ep. 35; 32, 321.

⁴³ Ep. 137; 32, 577.

Ganz ähnlich wie mit dem Interzessionsrecht verhält es sich mit einem diesem verwandten Recht, dem Asylrecht der Kirchen. Zur Zeit des Basilius war es vom Staate noch nicht offiziell anerkannt, war aber von der Kirche schon oft beansprucht worden und war dadurch bis zu einem gewissen Grade zur Gewohnheit geworden.

Schon bei den Griechen hatten bestimmte Tempel über das Asylrecht verfügt. Kaiser Tiberius führte im Jahr 22 im ganzen Reich eine Revision durch und beschränkte die vorhandenen Tempelasyle (Tac. Ann. 3, 60—63; 4, 14). Praktisch kam das einer Abschaffung des Asylrechtes gleich. Es erlangte aber im Kaiserreich dennoch eine gewisse Bedeutung. Nicht allein die Kaisertempel, sondern auch die Kaiserstatuen, vor allem die des lebenden Kaisers, konnten das Asylrecht beanspruchen; denn die Auffassung, daß der regierende Herrscher eine Gottheit sei, bei der man Hilfe suchen dürfe, drang zwar nicht schlechthin durch, war aber doch im Kaiserreich geläufig, und man anerkannte darum das Asyl in ihren Heiligthümern (vgl. Tac. Ann. 3, 36; 4, 67; Dig. 47, 10, 38; 48, 19, 28, 7). Die Christen beanspruchten im vierten Jahrhundert das Asylrecht für Kirchen, ohne dafür zunächst gesetzliche Bestätigung zu erlangen. Die wichtigsten Beispiele christlichen Asylanspruchs sind: Ammian 15, 5, 31 (355 in Gallien); 26, 6, 3 (364 in Rom); Zos. 4, 40, 3 (386 in Konstantinopel); 5, 8, 6 (395 ebenda); 5, 18, 2 (399 ebenda); 5, 23, 5 (403 ebenda); Augustin, ep. 113—115. Gesetzlich wurde das Asylrecht erst nach der Zeit des Basilius anerkannt. Cod. Theod. 9, 44, 4 (386) bestimmt, daß die Schutzsuchenden eine zehntägige Frist haben sollen, die obrigkeitliche Hilfe anzurufen, belegt aber gleichzeitig die mißbräuchliche Anrufung mit Strafe. Im Jahre 398 wurde das Asylrecht wieder untersagt (Socrates, hist. eccl. 6, 5; Cod. Theod. 9, 45, 3). In späteren Erlassen wurde es in immer ausgedehnterem Maße gestattet, allerdings blieben auch dann noch gewisse Ausnahmen bestehen. Vgl. Cod. Theod. 16, 8, 19 (409); Const. Sirm. 13 (419); Cod. Theod. 9, 45, 4 und 5 (431 und 432); Nov. 37, 10; 117, 15. Vgl. dazu *Pauly-Wissowa*, «Asylum» und *Mommsen*, Römisches Strafrecht, p. 460 s.

Das zeigt sich in einer Auseinandersetzung über das Asylrecht, die Basilius ausgefochten hat (374)⁴⁴. Ein Gerichtsassessor wollte eine Witwe wider ihren Willen zu einer zweiten Heirat zwingen; diese floh in die Kirche und suchte beim Altar Schutz. Basilius weigerte sich, sie auszuliefern. Er stellte sich auf den Standpunkt, daß er die Kirche entheiligen würde, wenn er ihr das Asyl verweigerte. Der Richter bestritt jedoch Basilius das Recht, die Witwe zu schützen. Er sah offenbar darin eine Erweichung der weltlichen Gerichtsbarkeit. «Meiner Herrschaft müssen alle sich unterwerfen, und die Christen müssen ihre Gesetze aufgeben», soll er erklärt haben. Basilius beharrte jedoch auf seinem Standpunkt; Anwendung von Gewalt wurde unumgänglich. Man sandte aus, die Frau

⁴⁴ Vgl. darüber Gregor von Nazianz Or. XLIII, 56 s.; 36, 568 s.

festzunehmen, und ließ die Gemächer des Bischofs durchsuchen. Man bedrohte Basilius mit schrecklichen Peinigungen und Strafen, und es wäre zum Äußersten gekommen, wenn nicht die Bevölkerung von Caesarea zugunsten ihres Bischofs demonstriert hätte. Aus dieser Auseinandersetzung geht deutlich hervor, daß das Asylrecht der Kirchen zur Zeit des Basilius noch nicht allgemein anerkannter Brauch gewesen ist. Es war einzig ein Anspruch der Kirche. Wer ihn erhob, konnte sich nur auf die kirchliche Pflicht, dem Hilfesuchenden Schutz zu gewähren, berufen.

Der Richter war darum nicht im Unrecht, wenn er Basilius entgegentrat. *Reilly* geht zu weit, wenn er die Meinung vertritt, daß der Staat hier ein *Gewohnheitsrecht* gebrochen habe (p. 65). Gregor von Nazianz sagt ausdrücklich, daß Basilius auf Grund eines kirchlichen Gesetzes gehandelt habe (Β. τῶν τοῦτων ἅπασι νομοθέτης).

Basilius hat auch gegen politische Entscheide, die in seinen Augen falsch waren, Protest eingelegt. Ein Beispiel dafür ist sein Widerstand gegen die Zweiteilung der Provinz Kappadozien. Kaiser Valens beschloß nämlich 371, aus Kappadozien zwei Provinzen zu machen, der kleinere Teil sollte unter der bisherigen Hauptstadt Caesarea bleiben, der größere Teil unter die neue Hauptstadt Poudandus kommen. Der Grund dieses Beschlusses läßt sich leicht angeben. Valens wünschte die Verwaltungsbezirke zu verkleinern und damit die Macht der Statthalter zu verringern. Außerdem hoffte er auf größere Steuereinkünfte. Die Zweiteilung konnte nicht ohne Folgen auf die Kirche bleiben. Es war im Osten üblich, daß die Grenzen der Metropolitandiozesen den Grenzen der Provinzen folgten, und Basilius mußte darauf gefaßt sein, daß in Cappadocia secunda eine zweite Metropolitandiozese entstehen werde. Er hatte darum allen Grund, gegen den Beschluß Einsprache zu erheben. Er schrieb an einen einflußreichen Mann, Martinianus, er möge beim Kaiser vorstellig werden⁴⁵. Er begründet seinen Widerspruch nicht mit kirchlichen Erwägungen, sondern führt nur politische Gründe an. Er schreibt: «Erkläre am Hoflager mit dem dir eigenen Freimut, sie sollten sich doch nicht einfallen lassen, zwei Provinzen statt einer erworben zu haben. Denn sie haben nicht von einem andern Land eine zweite Provinz hinzugefügt, sondern sie haben etwas Ähnliches getan wie der, welcher ein Pferd oder einen Ochsen besitzt, diese in zwei Stücke zerlegt und nun meint, zwei statt eines erworben zu haben; aber er hat nicht zwei, sondern er hat das eine vernichtet. Sage den Gewalt-

⁴⁵ Ep. 74; 32, 444 ss.

habern nur, sie möchten nicht auf diese Weise das Reich mehren⁴⁶.» Basilius weist auf die wirtschaftlichen Nachteile für die Provinz, vor allem aber auf die verheerenden Folgen für die bisherige Hauptstadt Caesarea hin; sie mußte mit der Teilung einen großen Teil ihres Einzugsgebietes verlieren. Er bittet — auch in andern Briefen an kaiserliche Beamte⁴⁷ — darum, daß wenigstens Maßnahmen getroffen würden, dem Unglück, das aus der Teilung entstand, abzuhelpfen. Er drang nicht durch; er erreichte einzig, daß an Stelle von Podandus das bedeutendere Tyana Hauptstadt von Cappadocia secunda wurde. Ob weitere Maßnahmen ergriffen wurden, um die Lage der Provinz zu bessern, ist unbekannt. Auch die kirchliche Teilung ließ sich nicht verhindern. Gegen den Widerstand des Basilius wurde Tyana auch Metropole.

Giet, *Les idées et l'action sociales*, p. 369, vertritt die Meinung, Basilius habe mit seinen Briefen gar nicht die Aufhebung des Beschlusses zu erreichen gesucht, sondern habe nur Hilfsmaßnahmen verlangt. Er legt aber die Briefe wohl doch zu wenig extensiv aus. Es ist zwar richtig, daß Basilius die Aufhebung nicht ausdrücklich verlangt, sondern vor allem die unglücklichen Folgen der Zweiteilung beschreibt. Er bezeichnet aber in Ep. 74 die Teilung so deutlich als politischen Unsinn, daß Martinianus wissen mußte, daß Basilius die eigentliche Hilfsmaßnahme in der Zurücknahme des Entscheides sah. Basilius konnte allerdings auch wissen, daß sich Valens kaum dazu bewegen lassen werde, am wenigsten, wenn er von ihm dazu aufgefordert wurde. Er wandte sich darum nicht an ihn persönlich, sondern an befreundete Beamte und legte das Gewicht auf die unglücklichen Zustände, welche die Teilung zur Folge haben würde.

Basilius ist sich überhaupt im klaren darüber, daß er nicht ohne weiteres auf die Bewilligung seiner Gesuche rechnen darf. Der Staat ist nicht zum vornherein der Beschützer der Kirche. Es kann sein, daß wieder Verfolgung über sie hereinbricht. Es darf allerdings nichts unversucht bleiben, den Staat dazu zu bewegen, der Kirche Raum zu lassen, sie zu beschützen und ihr eine ruhige Entwicklung zu sichern.

Das kommt deutlich in einem Brief an die Nikopolitaner zum Ausdruck; sie hatten sich geweigert, sich einen arianischen Bischof aufzwingen zu lassen, und waren darum verfolgt worden. Basilius schreibt ihnen: «Wie ich den Brief Eurer Heiligkeit las, wie habe ich da geklagt und geseufzt. Ich erlitt eure Leiden an mir selbst wieder, als ich davon hörte: die Schläge, die Schändungen, die Entvölkerung eurer Wohnungen, die Verödung eurer Stadt, die

⁴⁶ Ep. 74, 2; 32, 445.

⁴⁷ Ep. 75 (an Aburgius); Ep. 76 (an Sophronius).

Vernichtung eures Vaterlandes, die Verfolgung der Kirche und die Flucht der Priester, das Eindringen der Wölfe und die Zerstreuung der Herde. Als ich zu klagen und zu weinen aufgehört hatte, blickte ich zum Herrn auf, der in den Himmeln ist; und nun weiß ich gewiß und will es auch euch kundtun: die Hilfe ist nahe, und die Verlassenheit wird nicht bis zum Ende dauern. Was wir erlitten haben, haben wir um unserer Sünden willen erlitten; der aber, welcher die Menschen liebt, wird in Liebe und Barmherzigkeit seine Liebe der Kirche erweisen. Wir aber wollen darum doch nicht versäumen, die Machthaber anzuflehen und denen, die uns am Hofe wohlgesinnt sind, zu schreiben, den, der jetzt im Zorne rast, zu besänftigen. Ich denke, er wird von vielen verurteilt werden, es sei denn, daß diese verwirrte Zeit denen, die über unser Leben gesetzt sind, keine Muße dazu läßt⁴⁸.»

3. Widerstand gegen den Staat. Bereits bei der Auseinandersetzung um das Asylrecht war es deutlich geworden, daß sich Basilius auch nicht scheute, der Staatsgewalt, wenn es nötig wurde, den verlangten Gehorsam auch nicht zu leisten. Noch deutlicher wird das bei seiner Auseinandersetzung mit Kaiser Valens.

Kaiser Valens war Arianer und trieb im Osten eine arianische Politik. Er verjagte, wo er konnte, die nicänischen Bischöfe von ihren Sitzen und setzte an ihrer Stelle Arianer ein. Er hoffte offenbar, ähnlich wie früher Konstantius, den Glaubensstreit mit Gewalt zu überwinden und eine einheitliche arianische Kirche zu errichten, und erwartete, daß er in der Kirche ein gefügiges Instrument des Staates haben werde. Wer das *ἁποούσιος* von Nicäa bekannte, mußte daher damit rechnen, von Valens verfolgt zu werden.

Kappadozien war eines der ersten Ziele des Kaisers. Bereits kurz nach seinem Regierungsantritt (364) brach er auf, um sein politisch-kirchliches Programm in dieser Provinz durchzuführen (365). Doch schon auf dem Weg erreichte ihn die Nachricht, daß in der Hauptstadt eine Revolte ausgebrochen sei, so daß er plötzlich nach Konstantinopel zurückkehren mußte. In den nächsten Jahren hielten ihn Kriege beschäftigt. Sobald er aber wieder freie Hand hatte, erneuerte er seinen Versuch, die orthodoxe Kirche Kappadoziens zu unterwerfen (371).

Als Valens sich zum erstenmal gegen Kappadozien wandte, war Basilius noch nicht Bischof von Caesarea. Er war aber vom damaligen Metropolit Eusebius nach Caesarea gerufen worden.

⁴⁸ Ep. 247; 32, 928.

«Er wurde den einen zur festen Mauer und zum Wall, den andern zum Hammer, der den Fels zerschmettert, und zum Feuer in den Dornen⁴⁹.» Im Jahre 370 hatte er aber als Bischof dem Angriff des Kaisers standzuhalten.

Für Basilius war es vollkommen klar, wie er sich verhalten mußte; es galt, das nicänische Bekenntnis unbeugsam festzuhalten. Der Kaiser durfte sich nicht anmaßen, daran auch nur ein Wort zu verrücken. Valens erschien mit Truppen und einer Anzahl arianischer Bischöfe vor Caesarea. Die Maßnahmen, die er auf dem Weg in Bithynien und Galatien ergriffen hatte, machten seine feindseligen Absichten offensichtlich. Zuerst sandte er die Bischöfe in die Stadt, doch Basilius sagte sich von ihrer Gemeinschaft los. Darauf schickte er den Präfekten Modestus zu Basilius; er sollte von ihm verlangen, ein arianisches Schriftstück zu unterzeichnen. Basilius weigerte sich jedoch und ließ sich weder durch Drohungen noch durch Schmeicheleien einschüchtern. Als Modestus über seine Freimütigkeit in Erstaunen geriet, soll Basilius gesagt haben: «Du hast wahrscheinlich noch nie einen Bischof getroffen, sonst hätte er dir auf genau dieselbe Weise geredet, wenn er für derartiges zu kämpfen gehabt hätte. Wir sind in allen Dingen untertänig, o Präfekt, und demütiger als alle andern; das gebietet uns unser Gesetz. Wir verachten darum nicht nur nicht die kaiserliche Gewalt, sondern nicht einmal einen der Geringsten. Wo aber Gott in Gefahr ist und in Frage steht, da achten wir alles andere für gering und blicken allein auf ihn . . . Mißhandle uns, bedrohe uns, tue mit uns, was du willst, nütze deine Macht aus. Das aber soll der Kaiser wissen: weder durch Gewalt noch durch Überredung wirst du uns dazu bringen, der Gottlosigkeit zuzustimmen⁵⁰.» Diese Worte stammen aus dem pathetischen Bericht Gregors von Nazianz und sind sicher so nicht von Basilius gesprochen worden. Aber sie werden doch die Haltung des Basilius richtig wiedergeben. Modestus versuchte darauf, durch eine Gerichtsversammlung auf Basilius Eindruck zu machen; doch dieser blieb weiterhin fest⁵¹. Als Valens sah, daß er nichts auszurichten vermochte, entschloß er sich zu einem andern Vorgehen. Er suchte sich Basilius zu verpflichten, indem er sich scheinbar mit ihm einigte. Er erschien überraschend mit seinem Gefolge am Epiphanientag 372 in der Kirche und nahm am Gottesdienst teil⁵². Er hoffte offenbar, durch

⁴⁹ Greg. Naz. or. XLIII, 32; 36, 540.

⁵⁰ Greg. Naz. or. XLIII, 50; 36, 560.

⁵¹ Greg. Nyss. Contra Eun. I; 45, 293.

⁵² Greg. Naz. or. XLIII, 51—52; 36, 561 s.

seine Gegenwart werde der Eindruck entstehen, Basilius habe sich ihm unterworfen. Der Gottesdienst nahm aber seinen gewöhnlichen Verlauf, und am Schluß nahm Basilius persönlich das Opfergeld aus den Händen des Kaisers in Empfang. Valens war tief beeindruckt von der Anhänglichkeit, die das Volk seinem Bischof bewies. Am nächsten Tage kam er wieder, um Basilius predigen zu hören, und hatte nachher in der Kirche eine Aussprache mit ihm⁵³. Das Ergebnis war, daß er Basilius auf seinem Sitze anerkannte und ihm Land zur Errichtung eines kirchlichen Hospizes zur Verfügung stellte. Valens hatte seinen Zweck nicht erreicht, Basilius hatte sich nicht einmal den Anschein gegeben, sich den Forderungen des Kaisers unterworfen zu haben. Valens fühlte das selbst und war mit dem Ergebnis seines Einschreitens hinterher unzufrieden. Er erwog bald wieder, Basilius ins Exil zu schicken; der Befehl wäre auch tatsächlich erlassen worden, wenn Valens ihn nicht im letzten Augenblick — erschreckt durch die Krankheit seines Sohnes — wieder zurückgenommen hätte⁵⁴. Die Unbeugsamkeit des Bischofs trug endgültig über die Unentschlossenheit und Unsicherheit des Kaisers den Sieg davon. Valens blieb zwar der Arianer, der er war; aber er unternahm keine weiteren Versuche mehr, Basilius in seiner Stellung anzugreifen. Basilius hatte durch seinen Widerstand den Beweis geleistet, daß die Kirche nicht gewillt sei, sich die Einmischung des Kaisers in die Angelegenheiten des Glaubens gefallen zu lassen. Die Kirche ist bereit, dem Kaiser — sogar einem haeretischen Kaiser — gehorsam zu sein, solange er die Kirche nicht in ihrem Glauben angreift und sie nicht seinem eigenen Glauben zu unterwerfen sucht. Sobald er sich aber eine Stellung über der Kirche anmaßt, müssen ihm die Christen den Gehorsam verweigern; «denn sie blicken allein auf Gott und halten alles andere für gering». Und «sie gehorchen der Obrigkeit so lange, als durch diese nicht ein Gebot Gottes verletzt wird⁵⁵».

Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Stelle in der Hom. in ps. XLV, 12. Da wird gesagt, daß die, welche die Vollkommenheit in Christus haben, zu Herrschern über die ganze Erde werden. «Fürsten über die ganze Erde sind aber die Heiligen, weil sie sich das Gute angeeignet haben, das Wesen des Guten gibt ihnen den Primat . . . sie werden von der eigenen Mutter zu Fürsten über die ganze Erde gemacht. Seht, welche Macht der Königin zukommt: Fürsten über die ganze Erde einzusetzen» (29, 413 B). In diesen Sätzen kommt zum Ausdruck, welchen Anspruch die Kirche erhebt: Sie braucht sich von keiner weltlichen Macht Eindruck machen zu lassen.

⁵³ Ibid. 53; 36, 564.

⁵⁴ Ibid. 54; 36, 565.

⁵⁵ Mor. 79, 2.

Die Heiligengeschichte weist also tatsächlich in der richtigen Richtung. Basilius fügt sich nicht ohne weiteres in das übliche Bild vom Verhältnis der Kirche zum Staat in der östlichen Kirche ein. Er ist dem Staate gegenüber nicht unkritisch und räumt dem Kaiser keine Privilegien über die Kirche ein. Er anerkennt den Staat auf der ihm zukommenden Ebene, er gewährt ihm seine Hilfe, wo es darum geht, daß das dem Staate gesetzte Ziel erreicht werde, er fordert die Machthaber auf, ihre Aufgaben als Christen anzufassen, und macht seinen Einfluß bei ihnen geltend. Wo der Staat aber seine Ebene verläßt und nicht dienend, sondern bestimmend in die Kirche eingreift, da leistet er Widerstand. Die Kirche hat die höhere Autorität als der Staat.

Basilius hat nicht in derselben Weise handeln können wie Ambrosius von Mailand. Dieser hat den Kaiser Theodosius um eines grausamen und blutigen Befehls willen aus der Kirche exkommuniziert und die Wiederaufnahme von der Kirchenbuße abhängig gemacht; er hat damit den Anspruch durchgesetzt, daß der christliche Kaiser als Glied der Kirche zu betrachten sei und demnach wie alle andern Christen der bischöflichen Jurisdiktion unterworfen sei. *Imperator non supra Ecclesiam, sed intra Ecclesiam*⁵⁶. Nach diesem Leitsatz konnte Basilius einfach darum nicht handeln, weil Valens Haeretiker war und darum gar nicht zur Kirche gehörte. Für ihn stellte sich die Frage einfacher als für Ambrosius. Sie lautete nicht: ist der christliche Kaiser auch als Politiker als Glied der Kirche anzusehen?, sondern: welches Recht hat der haeretische Kaiser über die orthodoxe Kirche? Den Satz «*Imperator non supra Ecclesiam*» konnte Basilius geltend machen, den zweiten «*sed intra Ecclesiam*» geltend zu machen, hatte er keinen Anlaß.

Dennoch besteht zwischen den beiden Kirchenvätern eine gewisse Verwandtschaft⁵⁷. Als Ambrosius zum Bischof von Mailand gewählt wurde, schrieb ihm Basilius: «Wohlan denn, Mann Gottes, da du das Evangelium Christi nicht von Menschen empfangen oder gelernt hast, sondern da der Herr selbst dich aus den Richtern dieser Welt auf den Stuhl der Apostel gesetzt hat, kämpfe den

⁵⁶ Contra Auxent. 36.

⁵⁷ Das zeigt sich auch in einer andern Sache. Wenn Basilius um jeden Preis das Asylrecht der Kirchen geltend zu machen gewillt war, so nähert er sich damit dem ambrosianischen Anspruch, daß Kirchen Eigentum Gottes seien. Zwischen der Weigerung des Basilius, die Witve auszuliefern (s. o., p. 132), und der Weigerung des Ambrosius, den Arianern eine Kirche zur Verfügung zu stellen, besteht darum eine gewisse Parallelität.

guten Kampf, heile die Schwächen des Volkes, wenn jemanden vielleicht die Krankheit arianischen Wahnsinns ergriffen hat. Erneuere das Vorbild der Väter, baue fort auf dem Grund der Liebe zu uns, den du gelegt hast, indem du mit uns in Beziehung bleibst. Denn so werden wir uns im Geiste nahe sein können, wenn wir durch irdische Wohnung auch sehr weit voneinander getrennt sind⁵⁸.» Es ist, als entspreche dieser brieflichen Aufforderung auch ein innerer Zusammenhang zwischen den beiden Kirchenvätern, als habe Ambrosius eine Linie weitergeführt, die Basilius begonnen hatte.

Gewiß sind die Voraussetzungen zur Lösung des Problems von Kirche und Staat, wie sie bei Ambrosius erscheint, vor allem im Westen gelegt worden. Man muß sich nur an die Worte erinnern, die Hosius von Corduba an den Kaiser gerichtet hat: «Mische dich nicht in kirchliche Dinge und gib uns darüber keine Vorschriften, sondern laß dich vielmehr von uns darüber belehren. Dir hat Gott die Herrschaft, uns hat er die Dinge der Kirche anvertraut, und wie der, welcher dir die Herrschaft entreißt, Gottes Ordnung widerspricht, so fürchte du dich eines schweren Vergehens schuldig zu machen, wenn du das Kirchliche an dich reißen willst⁵⁹.» Aber es ist nicht allein der Westen, der auf diese Lösung hinführt, sondern auch der Osten hat mit Athanasius und Basilius einen wesentlichen Beitrag dazu geleistet.

Auch im Westen war gelegentlich eine andere Sprache als die des Hosius möglich. Optatus z. B. sucht in seinen Büchern gegen die Donatisten das Eingreifen des Kaisers in Afrika zu rechtfertigen. Die Donatisten hatten der Kirche entgegengehalten: Was hat der Kaiser mit der Kirche zu schaffen? Optatus antwortete: Die Kirche ist im Staat, nicht der Staat in der Kirche. Der Kaiser hatte darum das Recht, einzugreifen. Er war zuerst milde gesinnt und sandte euch ein reiches Almosen. Ihr aber wieset es stolz zurück. Dum se Donatus super imperatorem extollit jam quasi hominum excesserat metas (III, 3)!

Basilius' Auffassung von Staat und Kirche stimmt im wesentlichen mit der Auffassung überein, die auch Athanasius jedenfalls in seiner letzten Zeit vertreten hat. Auch er schied schließlich, nachdem er andere Möglichkeiten erwogen und vertreten hatte, zwischen Kirche und Kaiser und räumte der Kirche die erste Stelle ein (vgl. *Hagel*, Kirche und Kaisertum in Leben und Lehre des Athanasius, p. 70 ss.). Basilius geht über Athanasius einzig dadurch hinaus, daß er die Aufgaben des Staates umfassender und deutlicher umschreibt und klarer sagt, was es bedeutet, christlich zu herrschen. Er unterscheidet sich von ihm auch durch ein größeres Interesse für die öffentlichen und staatlichen Geschäfte.

⁵⁸ Ep. 197; 32, 712.

⁵⁹ Athan., hist. Arian. 44.

Steht nun diese Auffassung von Kirche und Staat in irgendeinem Zusammenhang mit dem Mönchtum? Ein äußerer Zusammenhang ist nicht ersichtlich. Man darf aber die Vermutung äußern, daß das Bewußtsein der Besonderheit der Kirche durch den Gedanken des Mönchtums verstärkt worden ist. In der Gemeinschaft des Klosters war ja diese Besonderheit in vorbildlicher Weise zum Ausdruck gebracht. Das Kloster ist eine vollständig — auch wirtschaftlich — in sich geschlossene Gemeinschaft und nicht nur die zeitweilige Gemeinschaft einer Versammlung. Ob sich diese Vermutung bestätigt, kann sich aber erst im nächsten Kapitel zeigen; denn bis jetzt ist erst von der Abgrenzung der Kirche gegenüber dem Staate die Rede gewesen, nun soll vom kirchlichen Handeln im Bereich des Staates und des wirtschaftlichen Zusammenlebens gesprochen werden. Es fragt sich: sind dabei vom Mönchtum her neue Impulse ausgegangen?

8. KAPITEL

Das soziale Handeln.

Die Gesuche und Bittbriefe haben bereits gezeigt, daß Basilius sich nicht davor fürchtet, sich auf die Ebene des Staates zu begeben und in weltliche Geschäfte einzugreifen. Er weiß, daß der Staat und das öffentliche Leben nicht ein Bereich sind, in dem die Kirche nichts zu suchen hat. Er beschränkt sich jedoch nicht nur darauf, sich indirekt der weltlichen Geschäfte anzunehmen, indem er auf die staatliche Gewalt einzuwirken sucht, sondern bemüht sich auch selbst, als Mann der Kirche, einen Beitrag zu der Lösung der Aufgaben, die eigentlich dem Staat zukommen, zu leisten. Er sucht zu zeigen, daß die Kirche imstande ist, das Zusammenleben der Menschen auch im weltlichen Bereich zu gestalten. Diese Bemühungen sind mit der Überschrift «das soziale Handeln» gemeint. Sie sollen in diesem letzten Kapitel untersucht werden¹.

a) An erster Stelle muß die Errichtung des großen *Hospizes* in der Nähe von Caesarea erwähnt werden; denn dabei handelt es sich um ein soziales Handeln im engsten Sinne des Wortes. Basilius teilt selbst wenig über sein großes Werk mit. Einzig in den

¹ Die Bedeutung der Gesuche und Bittbriefe wird hier nicht nochmals erwogen, die Angaben des vorigen Kapitels müssen genügen. Es ist selbstverständlich, daß auch sie eine soziale Bedeutung haben.

Briefen finden sich einige Aussagen darüber². Ausführlichere Beschreibungen geben die beiden Lobreden Gregors von Nazianz und Gregors von Nyssa.

Der Anlaß, das Hospiz zu bauen, ergab sich aus den sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen, die in Caesarea herrschten. Die Armut der Bevölkerung war groß; der Reichtum der Wohlhabenden machte aber die Armut nur noch spürbarer; denn diese waren in keiner Weise gewillt, für eine Verbesserung der Lage zu sorgen. Die Kranken der Stadt fanden nirgends Pflege, und wenn Fremde durch Caesarea reisten, stand nirgends eine Unterkunft für sie bereit. Basilius faßte darum den Plan, eine Anzahl von Gebäuden für Kranke und Fremde zu errichten.

Das Werk nahm rasch zu, eine ganze kleine «neue Stadt»³ wuchs aus dem Boden, und das beweist, wie dringend das Bedürfnis danach in Caesarea war. Ein Gebäude diente als Spital, ein besonderes Haus war für ansteckend Kranke bestimmt. Außerdem gab es Armenhäuser. Weitere Gebäude boten Herberge für Fremde und Durchreisende. Lasttiere und Wegführer standen ihnen zur Weiterreise zur Verfügung. Der Betrieb der Anstalt machte die Anwesenheit von Ärzten, Pflegern, Arbeitern und Handwerkern notwendig. Eine ganze Anzahl von Leuten siedelte sich daher beim Hospiz an, und auch für sie wurden eigene Wohnungen errichtet. Eine Kirche, die bischöfliche Residenz und Wohnungen für den Klerus von Caesarea bildeten den Mittelpunkt der Siedlung. Es entstand tatsächlich so etwas wie eine bischöfliche neue Stadt⁴.

Die Verwirklichung des Planes und die rasche Entwicklung des Werkes schufen Basilius Feinde und Neider. Man warf ihm vor, er hasche nach Popularität, er richte einen Staat neben dem Staate auf und wolle der weltlichen Verwaltung den Rang ablaufen, indem er ihr die Erfüllung ihrer Aufgaben vorwegnehme. Man verleumdete ihn sogar beim Statthalter. Basilius war gezwungen, sich dagegen zu wehren; er schrieb an Elias: «Ich möchte diejenigen, die deine Ohren vollreden, gefragt haben: welchen Schaden fügen wir denn dem Staatswesen zu? Welches gemeinsame Interesse, sei es groß oder klein, wird durch unser Kirchenregiment verletzt? Es müßte einer schon sagen, daß dem Staat ein Schaden zugefügt werde, wenn wir unserm Gott ein großangelegtes Gebetshaus errichten . . ., die Häuser, die wir bauen, sind eine Zierde des Ortes und bringen dem Statthalter nur Ehre; das Lob steigt zu ihm auf.

² Ep. 94; 176.

³ Greg. Naz. or. XLIII, 63; 36, 577.

⁴ Vgl. Ep. 94; 32, 488 B.

Die Regierung über uns ist dir doch gewiß nicht dazu auferlegt worden, daß du ganz allein mit deinem großzügigen Geiste die zerfallenen Zustände bessert, die öden Orte bevölkerst und die Wüsten in Städte verwandelst. Was ist darum das Richtige? Den, der dir dabei hilft (τὸν συνεργοῦντα), fortzujagen und zu beleidigen, oder ihn zu schätzen und in Ehren zu halten ⁵?»

Basilius schützt sich also gegen die Vorwürfe, die ihm gemacht worden sind, damit, daß er erklärt, daß sein Hilfswerk nur zum Besten der Öffentlichkeit diene. Er helfe dem Staat in seiner Aufgabe, das Zusammenleben der Menschen (τὰ κοινά) zu fördern. Er rechnet die Errichtung der neuen Stadt zu seinem bischöflichen Aufgabenkreis; er hat ja als Bischof die Pflicht, zum Besten der Öffentlichkeit beizutragen, und es ist bezeichnend, daß er am Anfang desselben Briefes betont, daß das kirchliche Regiment vom staatlichen Regiment unabhängig sei und daß selbst Kaiser Valens das anerkannt habe, als er den Eifer des Basilius in der Ausübung seines Amtes gesehen habe ⁶. Da das Hospiz nichts als eine Unterstützung des Staatswesens darstellt, kann Basilius auch mit gutem Gewissen verlangen, daß es nicht besteuert werde ⁷.

Das Hospiz war keineswegs eine rein weltliche Konzeption. Es ist kein Zufall, daß Basilius im Mittelpunkt der «neuen Stadt» eine Kirche bauen ließ und daß er die bischöfliche Wohnung dorthin verlegte. Es sollte auch äußerlich sichtbar sein, daß es eine kirchliche Unternehmung war. Auch Gregor von Nyssa hebt vor allem die geistliche Seite hervor; er schreibt: «Welch ein Zelt des Zeugnisses errichtete er doch in der Vorstadt — auch in Dingen, die den Körper angehen. Er machte die leiblich Armen durch seine gute Lehre zu Armen im Geiste; ihre Armut wurde ihnen zum großen Segen, weil sich die Gnade des wahren Reichs mit ihr verband. Und er machte die Seele eines jeden durch seine Predigt zu einem wahren Zelt, in dem Gott wohnte, und stattete es mit Säulen aus ⁸.» Das Leben in der neuen Stadt trug demnach einen ausgesprochen geistlichen Charakter. Basilius verwirklichte da mitten im öffentlichen Leben eine christliche Gemeinschaft, in der «Krankheit gleichmütig getragen wird, Unglück selig gepriesen wird und die Liebe bewährt wird ⁹».

⁵ Ep. 94; 32, 488 BC.

⁶ Ep. 94; 32, 488 A; s. o., p. 137.

⁷ Wir haben zwar keinen Beleg dafür, daß Basilius für sein eigenes Werk Steuerfreiheit verlangt hätte; aber für andere Armenhäuser in der Provinz hat er es ausdrücklich getan (Ep. 142 und 143).

⁸ Greg. Nyss. or. in laudem fratris Basilii; 46, 809 C.

⁹ Greg. Naz. 63; 36, 577.

Der Gedanke, ein derartiges Hospiz aufzubauen, begegnet bei Basilius nicht zum erstenmal. «Die Kirche hat ein festes Institut der Kranken- und Armenpflege in frühester Zeit ausgebildet und viele Generationen durch in Wirksamkeit erhalten. Es ruht auf der breiten Grundlage der Gemeinde» (*Harnack*, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, p. 132 s.). Es gab schon vor ihm christliche Hospize (ἑνοδόχια) Eustathius von Sebaste soll in seiner Bischofsstadt ein ähnliches Werk wie Basilius ins Leben gerufen haben. Basilius selbst erwähnt Armenhäuser in Amasea (Ep. 143). Neu ist offenbar allein der ungewöhnliche Umfang der Siedlung.

Es ist in diesem Zusammenhang nicht ohne Interesse, wie Basilius von der Krankenpflege gedacht hat. Er ist nicht ohne weiteres der Meinung, daß zum vornherein jedermann gepflegt und geheilt werden müsse. Seine Mönche fragten ihn einmal, wie sie sich dem Sünder unter den Kranken gegenüber verhalten sollten; Basilius antwortete: «Zuerst soll er vermahnt und zurechtgewiesen werden; doch verharrt er in seinen Sünden, so gilt das Wort des Apostels: Schaffet den Bösen aus eurer Mitte fort¹⁰!» Es ist schwer zu sagen, wie diese Regel hat gehandhabt werden sollen; offensichtlich aber ist, daß Basilius die Heilung des Körpers nicht losgelöst vom Heil der Seele hat betrachten können. Den Leib zu heilen, ohne an die Seele zu denken, ist ein nutzloses Unterfangen; der Christ hat nicht einfach die Aufgabe, am Leben zu erhalten, sondern soll zum ewigen Leben führen.

In den ausführlichen Regeln spricht sich Basilius noch deutlicher über den Zusammenhang des Geistlichen und Leiblichen in der Heilung aus. Er ist gefragt worden, ob es dem Ziel der Frömmigkeit entspreche, von der Medizin Gebrauch zu machen, und antwortet: Gott hat dem Menschen technische Fähigkeiten verliehen, weil dessen Natur schwach und unzureichend ist. Er bedarf der Kunst des Ackerbaus oder des Webens, um leben zu können. Genau so verlieh er ihm die Kunst der Medizin. Im Paradiese bedurfte er weder des Ackerbaus noch der Heilkunst; nun aber, da seine Natur hinfällig geworden ist, sind sie notwendig geworden. Die Medizin gewährt den Leidenden Erleichterung und ist uns als Vorbild der Heilung der Seele durch Gott, den Lenker unseres ganzen Lebens, gegeben worden.

Es kommt nun darauf an, von diesem Geschenk Gottes den rechten Gebrauch zu machen. «Die Christen müssen es vermeiden, ihr ganzes Leben der Sorge für den Leib zuzuwenden, sondern sich bestreben, die Heilmittel gleichsam zur Ehre Gottes und zum Vorbild, wie sie für die Seelen zu sorgen haben, anzuwenden.» Die Heilkunst darf nicht so wichtig werden, daß sie uns die Augen für die Erkenntnis verschließt, daß in jeder Heilung Gott wirkt. Einmal will er uns durch eine Arznei heilen¹¹, ein andermal durch sein bloßes Wort¹², dann wieder will er uns durch Krankheit zur Bewährung führen. Die Heilkunst muß uns vielmehr ständig an die Sorge um die Seele erinnern. Oft nehmen wir bittere Arzneien ein; das ist uns ein Hinweis darauf, daß wir auch bittere Strafrede und Zurechtweisung hinnehmen müssen. Oft müssen wir langwierige Verfahren über uns ergehen lassen; das gibt uns zu verstehen, daß wir auch unablässig beten und Buße tun müssen.

Wer die Heilkunst verachtet, schlägt ein Geschenk Gottes aus. Wer alle Hoffnung auf sie setzt, verkennt Gott und versteht die Sprache nicht, die Gott

¹⁰ RB 155; 31, 1184.

¹¹ Joh. 9, 6.

¹² Matth. 8, 3.

in der Krankheit zu uns redet. Nicht jede Krankheit kommt nämlich aus der Natur, so daß sie durch die Natur auch wieder geheilt werden könnte. Krankheit kann als Strafe über unsere Sünde verhängt sein, oder sie kann auf Verlangen des Widersachers über uns Macht erhalten, oder sie kann den Zweck haben, die Schwachheit des Menschen, vor allem des christlichen Zeugen, vor aller Augen sichtbar zu machen. Es gibt daher Krankheiten, die nicht geheilt, sondern nur getragen werden können. «Mögen wir uns also der Vorschriften der Heilkunde bedienen oder sie aus den angeführten Gründen abweisen, immer müssen wir das Ziel im Auge behalten, Gott zu gefallen, der Seele zu nützen und das Gebot des Apostels zu erfüllen, der da sagt: Ihr möget also essen oder trinken oder etwas anderes tun, tut alles zur Ehre Gottes¹³⁾» Wir sehen, wie Basilius auch in der Auffassung der Heilkunst seinen Grundgedanken zur Geltung bringt¹⁴⁾.

b) Eine andere Aufgabe, die Basilius aufnimmt, ist die *Erziehung von Kindern*. Er hat es nämlich seinen Mönchen zur Pflicht gemacht, in den Klöstern Kinder zu erziehen. Einer der Mönche soll zum Lehrer bestimmt werden und sich der Ausbildung der Kinder widmen. Die Kinder sollen in einem besonderen Hause wohnen und dort auch unterrichtet werden, im übrigen aber am Leben der Mönche teilnehmen, damit sie sich von Anfang an an deren Leben gewöhnen.

Es ist klar, daß der Geist der Erziehung ganz asketisch und mönchisch ist. Die Mönche gewähren im Kloster nicht das, was wir allgemeine Bildung nennen, sondern erziehen ausschließlich im Blick auf das mönchische Leben. Basilius bestimmt, daß die Zöglinge so unterrichtet werden sollen, wie er in seiner Schrift über die griechische Literatur angegeben hat: «Sie sollen sich der Worte der Schrift bedienen, an Stelle von Fabeln sollen ihnen Geschichten bewundernswerter Taten erzählt werden, und außerdem sollen sie in den Sätzen der Sprüche unterwiesen werden¹⁵⁾.» Auch in den übrigen Bestimmungen zeigt es sich, daß die Erziehung einen rein geistlichen Charakter tragen soll.

«Da der Apostel gesagt hat: ‚Ihr Väter, reizet eure Kinder nicht zum Zorne, sondern erziehet sie in der Zucht und Vermahnung zum Herrn‘, so soll, wenn diejenigen, welche die Kinder in solcher Absicht bringen, und die, welche sie aufnehmen, die Überzeugung haben, daß sie die Gebrachten in der Zucht und Vermahnung zum Herrn erziehen können, beobachtet werden, was vom Herrn befohlen worden ist, als er sagte: ‚Lasset die Kinder zu mir kommen und hindert sie nicht; denn ihrer ist das Himmelreich.‘ Ohne eine derartige Absicht und Hoffnung halte ich es aber weder für Gott

¹³⁾ RF 55; 31, 1044 ss.

¹⁴⁾ Vgl. noch Ep. 189, 1; 32, 684.

¹⁵⁾ RF 15, 3; 31, 953.

wohlgefällig noch für uns angemessen noch überhaupt für nützlich¹⁶.»

Es ist wohl das Ziel der klösterlichen Erziehung, die Kinder zu Mönchen heranzubilden. Es ist aber nicht die Bedingung dafür, ins Kloster aufgenommen zu werden, daß ein Kind bereits entschlossen ist, Mönch zu werden. Basilius rät dringend davon ab, Kinder in frühem Alter zu einem Gelübde zu drängen. Sie sind zunächst als die gemeinsamen anvertrauten Kinder der Brüder anzusehen. Sie mögen im Kloster aufwachsen und, sobald sie alt genug sind, in freier, unerzwungener Entscheidung bestimmen, ob sie im Kloster bleiben oder es wieder verlassen wollen. Sowohl die Aufnahme als die Entlassung soll in Gegenwart von Zeugen vorgenommen werden¹⁷. Das Ziel der klösterlichen Erziehung ist trotz dieser Einschränkung eindeutig genug, es ist die Erziehung zum mönchischen Leben. Es ist leicht verständlich, daß ein derartiges Erziehungsprogramm auf Widerstand gestoßen ist. Basilius wußte, daß er mit Gegnern zu rechnen hatte. Er empfiehlt darum, bei der Aufnahme der Kinder in die Schulen zurückhaltend und vorsichtig zu sein. Nur Waisenkinder sollen unaufgefordert angenommen werden; andere Kinder sollen nur mit ausdrücklicher Einwilligung der Eltern und in Anwesenheit von möglichst vielen Zeugen zugelassen werden, damit niemand Anlaß habe, die Mönche zu verleumden¹⁸.

c) In einen schwierigen Problemkreis führt uns die *kirchliche Jurisdiktion*. Auch das kirchliche Gericht erfüllt ja eine soziale Funktion, insofern es an die Stelle des weltlichen Gerichtes tritt und dessen Aufgaben übernimmt; es muß darum in diesem Kapitel besprochen werden. Wir gehen ausführlicher darauf ein, als es in unserem Zusammenhang unbedingt erforderlich wäre, aus dem einfachen Grund, weil die Bedeutung der kirchlichen Jurisdiktion bei Basilius noch nie eingehend genug beschrieben worden ist.

Ein kirchliches Gericht hatte von früher Zeit an bestanden; einerseits behandelte es Vergehen gegen die christliche Sittlichkeit und bestrafte fehlbar gewordene Glieder der Kirche, andererseits entschied es als Schiedsgericht Streitfälle zwischen Christen. Meistens wurde es von den Bischöfen ausgeübt. Sein einziges Strafmittel bestand im Ausschluß aus der Kirche oder im zeitweiligen Ausschluß von der Eucharistie und den Gebeten der Gemeinde. Dieses kirchliche Gericht war demnach eine durchaus interne Angelegenheit der Kirche. Das Urteil hatte allein im Raume der Kirche Gültigkeit; es stand jedermann

¹⁶ RB 292; 31, 1288.

¹⁷ RF 15, 4.

¹⁸ RF 15, 1.

frei, weltliche Gerichte in Anspruch zu nehmen und das kirchliche Urteil unbeachtet zu lassen. Kein Mitglied der Kirche war von der staatlichen Gerichtsbarkeit ausgenommen.

Im vierten Jahrhundert beginnt die Lage sich allmählich zu ändern. Das kirchliche Gericht erlangt nämlich in immer weiterem Ausmaß staatliche Anerkennung. Im Jahre 318 bestimmte Kaiser Konstantin, daß es in zivilrechtlichen Angelegenheiten zuständig sei. Vorausgesetzt, daß beide Parteien damit einverstanden waren, konnte jeder Streitfall statt dem Richter dem Bischof vorgelegt werden. Sein Urteil besaß rechtliche Gültigkeit und mußte von den weltlichen Gerichten anerkannt werden¹⁹. Die Behörden hatten nötigenfalls für die Vollstreckung zu sorgen. Wenn zunächst auch die Möglichkeit bestehen blieb, gegen das bischöfliche Urteil zu appellieren, so war damit doch das kirchliche Gericht zu einer offiziellen Instanz im Staate geworden. Es war nun ein im Staate allgemein anerkanntes Schiedsgericht. Später wurden die Befugnisse des Gerichtes noch weiter ausgedehnt; es wurde zulässig, einen Prozeß, der bereits vor weltlichem Gerichte angestrengt war, auf das kirchliche Gericht zu übertragen, auch dann, wenn die eine Partei nicht dazu einwilligte²⁰. Das kirchliche Gericht trat damit immer mehr auf die Ebene des Staates hinaus und wurde mehr und mehr dazu gezwungen, sich an weltliche Rechtsformen anzulehnen.

Die kirchliche Gerichtsbarkeit war in strafrechtlichen Fällen weniger ausgedehnt. Zwar stand es der Kirche zu, über Fälle, die sich im Zusammenhang der Kirchenbuße ergaben, zu richten und ihre Glieder nach kirchlichem Gesetz mit geistlichen Sanktionen zu bestrafen. Eigentliche Verbrechen aber konnten allein vom weltlichen Richter gerichtet werden. Die geistliche Strafe trat je nachdem neben die ausgesprochene staatliche Strafe. In einer Verfügung vom Jahre 376 wird anerkannt, daß das bischöfliche Gericht bei kleinen Vergehen, die in das Gebiet der Religion fallen (*ad religionis observantiam pertinentia*), zuständig sei, daß aber strafwürdige größere Vergehen allein dem Richter vorbehalten seien²¹. Der Strafprozeß blieb also im vierten Jahrhundert im großen und ganzen Sache des weltlichen Gerichtes, einzig daß die innerkirchliche Strafordnung anerkannt wurde und ihr diejenigen Straffälle überlassen wurden, die mit der Kirche in Beziehung standen. Offenbar herrschte aber keine volle Klarheit darüber, welche Vergehen unter diese Straffälle zu rechnen seien, denn wir erfahren gerade bei Basilius von Streitigkeiten über die Frage, wem es zustehe, in einem bestimmten Falle zu richten²². Ein Gesetz des Jahres 384 geht über die Verfügung des Jahres 376 der Sache nach kaum hinaus; es besagt, daß die Christen ihre eigenen Richter haben sollen und in kirchlichen Fällen nicht nach weltlichem Recht gerichtet werden sollen²³.

Die Bischöfe allerdings waren vom weltlichen Gericht ausgenommen. Eine Synode in Alexandria hatte im Jahre 338 zum erstenmal den Anspruch erhoben, daß weltliche Richter über Bischöfe nicht zu Gericht sitzen sollten. Kaiser Konstantius verfügte dann im Jahr 355, daß Bischöfe nicht vor weltliche Gerichte gezogen werden sollten, sondern allein von Synoden klagbar seien²⁴. Kaiser Julian hob das Gesetz wieder auf, doch nach seinem Tode scheint es

¹⁹ Cod. Theod. 1, 27, 1.

²⁰ Const. Sirm. I, Cod. Theod. Meyer-Mommsen 1, pars post., p. 907.

²¹ Cod. Theod. 16, 2, 23.

²³ Const. Sirm. III.

²² Ep. 289; 32, 1021.

²⁴ Cod. Theod. 16, 2, 12.

ohne weiteres wieder in Kraft getreten zu sein. Die staatlichen Organe hielten sich demnach in der Regel davor zurück, gegen Bischöfe ein Verfahren anzustrengen, sie warteten ab, bis eine Synode ihr Urteil gefällt hatte, und verfolgten die Bischöfe erst, wenn sie abgesetzt und exkommuniziert waren. Priester und Kleriker waren hingegen, wie jeder andere Christ auch, der weltlichen Gerichtsbarkeit unterworfen²⁵; einzig in kirchlichen Vergehen hatten sie sich vor dem Bischof zu verantworten. Es bestand allerdings die Tendenz, auch sie allein dem kirchlichen Gericht zu unterwerfen, doch diese Tendenz setzte sich nicht durch. Es wurden ihnen nur im Strafprozeß gewisse Privilegien zugestanden: es war untersagt, bei ihnen die Folter anzuwenden, sie konnten sich in Strafsachen vertreten lassen und hatten nicht überall Zeugenpflicht.

Basilius hat der kirchlichen Jurisdiktion die größte Aufmerksamkeit zugewandt. In einer großen Anzahl von Briefen finden sich Rechtsfälle erwähnt, die er behandelt hat. Er ist aber nicht nur als Richter, sondern auch als Gesetzgeber tätig gewesen und hat selbst zur Ausgestaltung der kirchlichen Rechtsprechung einen wesentlichen Beitrag geleistet. Von ihm formulierte Gesetze liegen uns in drei Briefen an Amphilochius von Ikonium vor²⁶. Meistens schließen sich seine Bestimmungen an vorhandene kirchliche Gesetze an, manchmal geben sie den Brauch seiner Provinz wieder, manchmal sind sie aber auch von ihm selbst erlassen. Fast alle Kanones reden von Vergehen, Vorkommnissen und Fällen, die vom Bischof im Zusammenhang mit der Kirchenbuße behandelt oder bestraft werden mußten. Da die Briefe auf die Fragen des Amphilochius antworten und von diesen Fragen her bestimmt sind, geben sie alles andere als ein geordnetes Gesetzbuch; sie stellen vielmehr eine Sammlung von Entscheiden dar.

Um zu ermitteln, wie Basilius die kirchliche Rechtsprechung und Gesetzgebung aufgefaßt hat, führt es wohl am weitesten, vom 84. Kanon seines dritten kanonischen Briefes auszugehen. Da heißt es: «Dies alles schreiben wir (die 83 vorhergehenden Kanones sind gemeint), damit die Früchte der Buße erprobt werden. Denn wir beurteilen solche Dinge (Rechtsfälle, wie sie die Kanones behandeln) nicht schlechtweg nach der Zeit, sondern wir sehen auf die Art und Weise der Buße. Wenn sie aber unzertrennlich an ihren Sitten hängen und lieber den Lüsten des Fleisches als dem Herrn dienen wollen und ihr Leben nicht nach dem Evangelium einrichten, so haben wir mit diesen keine Gemeinschaft. Denn wir sind gelehrt worden, bei einem ungehorsamen und widerspenstigen

²⁵ *Reilly* hat die verschiedene Behandlung von Bischöfen und Klerikern nicht bemerkt. *Cod. Theod.* 16, 2, 12 redet *nur* von Bischöfen (p. 87).

²⁶ Ep. 188; 199; 217; s. o., p. 71.

Volk die Worte zu vernehmen: Erhalte deine Seele. Laßt es darum nicht geschehen, daß wir mit solchen Leuten zugrunde gehen; sondern wir wollen das schwere Gericht fürchten und den schrecklichen Tag der Vergeltung des Herrn vor Augen haben und nicht mit fremden Sünden zugrunde gehen. Denn wenn uns die Schrecken des Herrn nicht erzogen und so große Strafen uns nicht auf den Gedanken gebracht haben, daß uns der Herr um unserer Gottlosigkeit willen verlassen und den Händen der Barbaren überliefert habe und daß das Volk gefangen zu den Feinden fortgeführt und in die Zerstreung gegeben worden sei, weil diejenigen, welche den Namen Christi tragen, solches wagten; wenn sie nicht erkennen und einsehen, daß deswegen der Zorn Gottes über uns gekommen ist, wie sollen wir mit ihnen noch Gemeinschaft haben? Dagegen müssen wir sie Tag und Nacht, öffentlich und geheim, beschwören, uns aber nicht von ihren Schlechtigkeiten hinreißen lassen, sondern vielmehr wünschen, sie zu gewinnen und sie dem Fallstricke des Bösen zu entreißen; können wir dieses aber nicht, so wollen wir uns wenigstens bemühen, unsere eigenen Seelen vor der ewigen Verdammnis zu bewahren ²⁷.»

Es ist demnach der Sinn und die Bedeutung der Kanones, an das Gericht zu mahnen und die Christen zum Leben der Buße nach dem Evangelium aufzurufen. Die geistliche Absicht der Kanones ist eng verwandt mit der Absicht der Moralia, wie sie in der Vorrede «de iudicio Dei» umschrieben wird. Die Moralia zeigen, worin der Gehorsam zu Gott bestehe, die Kanones besagen, wo die Grenzen des Ungehorsams überschritten seien. Wenn der Sünder sich dieser Strafe demütig unterwirft und die vorgeschriebene Zeit abbüßt, so beweist er damit, daß es ihm mit seiner Buße Ernst ist. Er hat dann eingesehen, daß er um seiner Sünde willen eine bestimmte Zeit von der Gemeinschaft ausgeschlossen bleiben muß. Wenn er seine Sünde nicht einsehen will und sich der Strafe nicht unterwirft, so muß die Kirche die Gemeinschaft mit ihm aufheben ²⁸; denn es darf nicht geschehen, daß sie durch unbußfertige Sünder befleckt wird. Die Kanones sorgen also für die Reinheit der Kirche. In den ausführlichen Regeln gibt Basilius ganz ähnliche Bestimmungen, wie ungehorsame Klosterbrüder zu mahnen und zu be-

²⁷ Ep. 217, 84; 32, 808 s.

²⁸ Vgl. Ep. 287 und 288. Die Briefe dienen dem Zweck, zwei Männer, die vergeblich vor kirchliches Gericht vorgeladen worden sind, als Ausgestoßene zu bezeichnen und jedermann davor zu warnen, mit ihnen Gemeinschaft zu haben.

strafen seien. Bleiben sie unverbesserlich, so müssen sie um der Reinheit der Gemeinschaft willen ausgestoßen werden ²⁹.

Die Absicht, die Basilius nach Kanon 84 bei der Abfassung der kanonischen Briefe geleitet hat, ist ihm in der kirchlichen Jurisdiktion überhaupt maßgebend gewesen. Diese beschränkt sich ja nicht nur auf die Aufgabe, die Kirchenbuße über die sündigen Glieder der Kirche zu verhängen, sondern soll auch imstande sein, jeglichen Rechtsstreit, finde er nun zwischen Christen statt oder nicht, auf geistliche Art und Weise zu entscheiden und so den Geist der Versöhnlichkeit zu bezeugen. Das kirchliche Schiedsgericht soll den Streit der Feinde schlichten und sie davor zurückhalten, ihren Streit vor weltlichen Gerichten in unversöhnlichem Geiste zu führen.

Deutlich kommt das in Ep. 307 zum Ausdruck. Basilius bittet da einen Bekannten, sich zwei Streitparteien als Schiedsrichter anzubieten. Wenn der Prozeß vor den Richter komme, sei es zum Nachteil für beide Parteien; nicht einmal der Sieger komme ohne Schaden davon. «Sei darum ein Helfer, geliebtes Haupt, hindre sie vor allem vor den Richter zu gehen; du tust etwas Frommes damit; und biete dich an des Richters Stelle zum Richter an ³⁰!»

Die Christen sollen nicht vor weltlichem Gericht streiten. 1. Kor. 6, 1 lehrt sie ja, Streite von der Kirche entscheiden zu lassen. Wenn ihnen jemand Unrecht getan hat, sollen sie vielmehr danach trachten, den Bösen der Besserung zuzuführen, als danach, die Wiedergutmachung des Unrechts zu erlangen. Diese Aufgabe erfüllen sie nur, wenn sie den Streit der Kirche übergeben. Den Mönchen verbietet es Basilius geradezu, vor weltlichem Gericht Klage zu führen. Anders liegt der Fall natürlich, wenn sie vor den weltlichen Richter zitiert werden. Dann müssen sie dem Rufe Folge leisten und durch ihre aufrichtigen Aussagen der Wahrheit zum Sieg verhelfen ³¹.

Ep. 73 führt uns einen ganz besonderen Fall vor Augen. Der Brief ist bis jetzt noch nie genügend interpretiert und gewürdigt worden. Er ist an einen gewissen Kallisthenes gerichtet. Diesem war durch einige Knechte eines gewissen Eusthochius Unrecht widerfahren. Die Knechte waren in seine Gewalt gegeben worden. Kallisthenes war entschlossen, Rache zu üben. Er hatte die Schuldigen bereits an den Ort abführen lassen, wo sie ihr Verbrechen

²⁹ RF XXVIII, 31, 988 s.

³⁰ Ep. 307; 32, 1056; vgl. auch Comm. in Is. 102; 30, 284.

³¹ RF IX.

(ἀραξία) begangen hatten. Dort sollten sie bestraft werden. Basilius sieht in diesem Vorgehen keinen Sinn. Er rät Kallisthenes in seinem Briefe, wenigstens nach dem Abtransport Nachsicht walten zu lassen. «Da die Schuldigen dir ja ausgeliefert worden sind und du auf diese Weise beweisen kannst, daß deiner Würde kein Abbruch geschehen ist, entlasse sie unbestraft, wie wir dich schon in unserm früheren Briefe gebeten haben. Tu uns das zuliebe und erwarte von Gott den Lohn für deine Tat³².» Auch an andern Stellen erklärt es Basilius für das rechte christliche Verhalten, auf die Bestrafung zu verzichten³³. Noch lieber würde er es in diesem Falle sehen, wenn Kallisthenes ihm die Schuldigen sogleich übergäbe und er sie nach geistlichen Grundsätzen bestrafen könnte. Kallisthenes hatte zwar geschworen, sie nach Gesetzen zu richten. Basilius schreibt ihm aber nicht ohne Ironie, er wisse einen Weg, milde zu sein, ohne den Schwur zu brechen: «Das Gesetz Gottes ist nicht geringer als die Gesetze, nach denen im Leben Recht gesprochen wird. Es besteht die Möglichkeit, daß die Schuldigen nach unsern Gesetzen, auf die ja auch du deine Hoffnung gesetzt hast, bestraft werden. Du bist dann vom Zwang deines Schwurs befreit, und sie werden eine Strafe erhalten, die ihrem Vergehen angemessen ist³⁴.»

Es geht aus dem Briefe hervor, daß Kallisthenes die Möglichkeit hatte, mit dem Sklaven zu verfahren, wie er wollte. Um zu verstehen, wie das überhaupt möglich war, muß man sich in Erinnerung rufen, daß Sklaven zwar nicht immer, aber doch in der Regel nicht durch ein Gericht, sondern durch den Herrn selbst bestraft wurden. Man kann sich den Fall in verschiedener Weise denken. Kallisthenes war vielleicht geschädigt worden und machte Eustochius gegenüber eine Schadenersatzforderung geltend, und dieser übergab ihm statt dessen die schuldigen Sklaven. Kallisthenes konnte sie nun selbst bestrafen oder je nachdem auch vor Gericht bringen³⁵. Es könnte aber auch sein, daß die Sklaven ein Verbrechen begangen hatten, das durch die Behörde geahndet werden mußte, und daß sie von der Behörde Kallisthenes zur Aburteilung übergeben worden waren. Dies kam öfters vor³⁶. Am Schluß des Briefes ist ein Soldat erwähnt. Seine Gegenwart läßt sich in beiden Fällen erklären. Von den beiden Möglichkeiten hat die erste mehr Wahrscheinlichkeit für sich; aber wie dem auch

³² Ep. 73, 2. ³³ Ep. 112. ³⁴ Ep. 73, 3.

³⁵ δοῦναι εἰς τιμωρίαν κατὰ τοὺς νόμους kann allenfalls beides bedeuten.

³⁶ *Mommsen*, Strafrecht, p. 898 f.

sei, die Absicht des Basilius ist klar: er sucht die willkürliche Gewalt des Dominus über die Sklaven einzuschränken. Auch Sklaven sollen geistlich gerichtet werden. Wenn Kallisthenes auf die — ihm unbestrittenerweise zustehende — Strafgewalt freiwillig verzichtet, leistet er einen Beitrag zum Heil ihrer Seelen³⁷.

In einem andern Falle hatte Basilius seine Jurisdiktion gegen staatliche Beamte verteidigt. Es waren in der Kirche einigen armen Leuten Kleider gestohlen worden. Die Diebe wurden von den Kirchenaufsehern gefaßt, und Basilius ließ sie gefangenhalten. Da erhob der Commentariensis³⁸ Einspruch und verlangte, daß die Diebe vor den weltlichen Richter gebracht werden sollten. Basilius ließ sich jedoch nicht irre machen; er verfügte, daß das gestohlene Gut wieder erstattet werden müsse und daß die Diebe mit dem Hinweis auf das Gericht Gottes vermahnt werden sollten. Dann schrieb er an den Commentariensis: er sei der Meinung, es sei billig, daß Vergehen, die in der Kirche begangen werden, vom Bischof gerichtet würden; er habe darum das Urteil selbst gefällt und den Richter nicht damit belästigt. Er hoffe, die Schuldigen zu bessern. «Was die Strafen der Gerichte oft nicht ausrichten, das richten nach unserer Erfahrung oft die schrecklichen Gerichte Gottes aus. Wenn du aber Wert darauf legst, in dieser Sache an den Comes zu gelangen, so vertrauen wir unserm guten Recht und der Rechtlichkeit des Mannes so sehr, daß wir dir gestatten zu tun, was du willst³⁹.»

Auch hier also stellt Basilius dem weltlichen Recht das kirchliche Recht gegenüber. Das kirchliche Richten ist dem weltlichen überlegen, weil es unter höheren Gesichtspunkten steht. Ὁ θεῖος νόμος, τὰ ἡμέτερα νόμιμα stehen den νόμιμα τῷ βίῳ ἐμπολιτευόμενα gegenüber⁴⁰. Wo es möglich ist, erhebt Basilius darum den Anspruch, nach kirchlichem Gesetz Recht zu sprechen.

Nun ist es aber keineswegs so, daß Basilius die weltliche Ge-

³⁷ Wenn das Vorgehen des Basilius in diesem Falle auch sehr anerkenntniswert ist, so kann dabei doch nicht übersehen werden, daß Basilius die Sklavenfrage nie grundsätzlich angefaßt hat, sowenig wie ein anderer Kirchenvater. Es ist bezeichnend, daß Basilius in dem ganzen Brief nie vom Recht der Sklaven spricht, sondern einzig mit der Tugend der Nachsicht argumentiert.

³⁸ Ein Beamter, der die Gefängnisse beaufsichtigt und im Strafprozeß als Schreiber dient.

³⁹ Ep. 286; 32, 1021. Der Diebstahl konnte als *delictum ad religionis observantiam pertinens* angesehen werden.

⁴⁰ Ep. 73, 3; 32, 441. — Ähnliche Gegenüberstellungen finden sich bei Gregor von Nazianz Ep. 79; 37, 248 A; 18; 37, 52 C.

richtsbarkeit nicht anerkannt hätte oder daß er sie hätte einengen wollen. In den *Moralia* erklärt er ausdrücklich, daß das Richten die Aufgabe des Staates sei⁴¹. Und in Ep. 137 bittet er den Richter um die Aufschiebung des Verfahrens und sagt dann: «Nicht damit das Recht verletzt werde — ich wollte nämlich lieber zehntausendmal sterben, als von einem Richter, der die Gesetze und das Recht liebt, eine solche Gnade zu verlangen —, sondern damit du das, was ich nicht gut schreiben kann, aus meinem Munde vernehmest⁴².» Er anerkennt demnach die weltliche Gerichtsbarkeit in vollem Umfange; wo allerdings die Möglichkeit besteht, nach kirchlichen Gesetzen zu richten, da läßt er sich diese Gelegenheit, Menschen zur Buße zu führen, nicht nehmen.

In diesem Zusammenhang ist Ep. 289 bezeichnend. Basilius war darum gebeten worden, einen Menschen, der vor weltlichem Gericht angeklagt war, durch seinen Einfluß von dem Gerichtsverfahren zu befreien. Basilius lehnte diese Aufforderung aber ab; denn er hatte mit diesem Menschen bereits seine Erfahrungen gemacht. Dieser war nämlich vor kirchlichem Gericht verurteilt worden; die durch ihn Geschädigten hatten damals darauf verzichtet, ihn vor dem weltlichen Richter anzuklagen. Er war von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen worden. Er hatte aber das kirchliche Urteil verachtet und hatte angefangen, Basilius überall zu verleumden. Nun, da er in ein weltliches Verfahren verwickelt war, wollte sich Basilius nicht mehr für ihn einsetzen. «Ich habe zwar den Grundsatz, Übeltäter der Obrigkeit nicht auszuliefern; aber ich habe ebenso den Grundsatz, bereits ausgelieferte Übeltäter nicht herauszuverlangen. Solche hat der Apostel gemeint, als er vor langer Zeit sagte, man solle die Obrigkeit für seine schlechten Taten fürchten; denn sie trägt nicht umsonst das Schwert. Übeltäter auszuliefern ist unmenschlich, sie aber herauszuverlangen hieße die Liederlichkeit großziehen. Vielleicht wird die Eröffnung des Verfahrens bis zu unserer Ankunft verschoben; doch auch dann werden wir nur zeigen, daß wir nicht helfen können, da wir in dieser Sache nicht zuständig sind⁴³.» Es wird in diesem Brief besonders deutlich, wie Basilius über das Verhältnis des kirchlichen und weltlichen Gerichtes gedacht hat. Das weltliche Gericht ist von Gott eingesetzt, den Übeltäter zu richten und mit einer äußerlichen Strafe zu belegen. Das kirchliche Gericht hingegen soll den Übeltäter zur Buße rufen. Die Kirche wird keinen

⁴¹ Mor. 79, 1; 31, 860.

⁴² Ep. 137; 32, 577 B.

⁴³ Ep. 289; 32, 1025 s.

Übeltäter ausliefern und ihn somit der Gefahr der Todesstrafe aussetzen. Aber sie kann nur solche Fälle behandeln, die der Staat nicht selbst behandelt oder ihr abtritt. Wo der Staat aber den Übeltäter selbst bestraft, dann kann die Kirche sich nicht für ihn einsetzen. Sie kann höchstens um milde Bestrafung bitten. Wenn die Kirche bestraft, muß der Kläger bis zu einem gewissen Grade auf sein Recht verzichten. «Er rächt sich nicht selbst, sondern überläßt Gott die Rache⁴⁴.» Sobald der Kläger diesen Verzicht nicht leisten will und vor ein weltliches Gericht geht, hat das kirchliche Gericht keine Befugnisse mehr. Das kirchliche Gericht ist demnach ein geistliches Gericht, das nicht in gewöhnlichem Sinne Recht spricht, sondern den christlichen Bußruf auch im Bereich des Rechtes zur Geltung bringen will. Wo ihm das (wie in Ep. 289) nicht gelingt, fängt der Bereich des weltlichen Gerichtes an.

Basilius hat nie den Anspruch aufgestellt, daß kein Kleriker vor weltlichem Gericht gerichtet werden dürfe. Dieser Anspruch hätte keinen gesetzlichen Grund gehabt, da ja nur Bischöfe vom weltlichen Gericht ausgenommen waren. Es gilt Basilius jedoch als Selbstverständlichkeit, daß Kleriker nicht vor weltlichem Gericht andere Kleriker anklagen und somit kirchliche Angelegenheiten vor den weltlichen Richter bringen. Wenn ein Bischof mit dem andern Streit hat oder wenn überhaupt ein Kleriker mit einem andern streitet, so soll ein kirchliches Schiedsgericht sich der Sache annehmen und über sie zu Gericht sitzen. Als er selbst mit dem Klerus von Neocaesarea uneinig war, schrieb er: «Überhaupt, meine Brüder, wenn unsere Verbrechen noch zu heilen sind, warum folgt ihr da nicht dem Lehrer der Kirchen, welcher sagt: überweise, tadle, bitte? Wenn aber unsere Bosheit unheilbar ist, warum widersteht ihr uns nicht ins Gesicht, macht unsere Verbrechen bekannt und wendet so den Schaden von den Kirchen? Duldet die Verleumdung nicht, die zwischen den Zähnen gemurmelt wird! . . . Es gibt Bischöfe; man rufe sie zum Verhör! In jedem Sprengel Gottes gibt es einen Klerus; man versammle die Tüchtigsten⁴⁵.» In innerkirchlichen Fällen sollte also immer ein Schiedsgericht entscheiden.

Es scheint, daß Basilius dem weltlichen Gericht keine Befugnisse über Bischöfe zugestanden hat. Er spricht zwar diese Forderung nie ausdrücklich aus, er schreibt aber in Ep. 243 an die Abendländer: «Die Richter der Ungerechtigkeit achten auch das graue Haar des Alters nicht, nicht die Übung der Frömmigkeit,

⁴⁴ Ep. 289; 32, 1025 A.

⁴⁵ Ep. 204, 4; 32, 749.

nicht den Wandel nach dem Evangelium, den man von Jugend auf bis zum Greisenalter geübt hat. Sonst wird kein Missetäter ohne Überführung verurteilt, jetzt aber werden Bischöfe auf bloße Verleumdung hin gefangengesetzt und ohne daß irgendein Beweis für die Anklagen beigebracht worden ist, den Strafen überliefert. Einige sind sogar, ohne ihre Ankläger gesehen zu haben und ohne die Gerichtshöfe kennengelernt zu haben, ja ohne überhaupt verleumdet zu sein, mitten in der Nacht gewaltsam fortgeschleppt und in ferne Länder vertrieben worden⁴⁶.» Basilius klagt in diesem Brief zwar vor allem über die Ungerechtigkeit und die Grundlosigkeit des weltlichen Verfahrens gegen die Bischöfe; aber es ist doch offensichtlich, daß seine Empörung darum so groß ist, weil gegen Bischöfe so verfahren worden ist.

Noch deutlicher wird das an der Haltung, die Basilius im Prozeß gegen seinen Bruder Gregor von Nyssa eingenommen hat. Demosthenes, der arianisch gesinnte Vikar des Kaisers im Pontus, war entschlossen, gegen den Bruder des Basilius vorzugehen und ihn von seinem Bischofssitz zu vertreiben. Er versammelte im Winter 374 eine Synode von arianischen Bischöfen in Ancyra. Gregor von Nyssa wurde vorgeladen, er sollte sich gegen die Verleumdung eines gewissen Philochares verantworten, die dahin lautete, er habe über Kirchengelder unrechtmäßig verfügt. Außerdem wurde ihm vorgeworfen, er sei nicht nach kirchlichem Recht zu seinem Bischofssitz gekommen. Gregor machte sich auf, um vor der Synode zu erscheinen, wurde jedoch auf dem Wege krank. Die Synode konnte darum kein Urteil gegen ihn fällen. Demosthenes gab jedoch seinen Plan nicht auf. Basilius sah sich jedenfalls veranlaßt, sich in einem Brief an ihn zu wenden. Wenn Demosthenes auch die Form eingehalten hatte und eine Synode als Gericht über Gregor einberufen hatte, so war es doch offensichtlich, daß er die treibende Kraft hinter dem Vorgehen war. Basilius schrieb ihm: «Wir haben erwartet, von deiner Großmut vorgeladen zu werden, damit du von uns die Wahrheit entgegennehmest — wenn sich deine große Vernunft überhaupt in die Behandlung kirchlicher Angelegenheiten mischen will. Nachdem aber das Gericht uns übergangen hat und deine Macht durch die Verleumdungen des Philochares dazu bewegt worden ist, unsern Bruder und Mitbischof, Gregor, fortschicken zu lassen, dieser zwar dem Befehl hat gehorchen wollen (wie hätte er nicht sollen?), aber durch seine Krankheit daran gehindert worden ist . . . kommen wir, deine Größe zu bitten, über die entstandene Verzögerung nicht zu zürnen⁴⁷.» So höflich diese Worte tönen, so bestimmt sind sie in Wirklichkeit. Basilius gibt Demosthenes deutlich zu verstehen, daß er kein Recht habe, sich in die kirchlichen Angelegenheiten zu mischen, und daß er, Basilius, und die ihm befreundeten Bischöfe nur der Gewalt nachgäben. Er erklärt in der Fortsetzung des Briefes, daß die entstandene Verzögerung niemandem Schaden gebracht habe, weder dem Staat noch der Kirche; die Aufseher über das kirchliche Vermögen in Nyssa seien bereit, über die Verwaltung der Gelder Auskunft zu erteilen. Über die Frage der Bischofsweihe müsse aber eine Synode entscheiden, an der auch er und die Bischöfe, in deren

⁴⁶ Ep. 243, 2; 32, 904 s.

⁴⁷ Ep. 225; 32, 840.

Namen er schreibe, teilnehmen könnten. Er bitte darum, daß die Synode in seiner Diözese stattfinde; er bitte auch, daß Demosthenes dafür Sorge, daß da der kirchliche Friede wiederhergestellt werde. Im Frühjahr 376 berief Demosthenes tatsächlich eine Synode nach Nyssa. Doch auch sie war aus arianischen Bischöfen, z. T. auch aus andern Provinzen, zusammengesetzt⁴⁹. Die Klagen gegen Gregor von Nyssa wurden erneuert; obwohl dieser nicht selbst anwesend war, wurde er abgesetzt und verbannt; das Urteil wurde darauf vom Kaiser bestätigt. Basilius vermochte sich also nicht des gewalttätigen Vorgehens des kaiserlichen Beamten zu erwehren. Ein offener Protest hätte Kaiser Valens von neuem herausgefordert, und außerdem hatte Demosthenes äußerlich das Recht nicht gebrochen. Er hatte gemäß dem Gesetz des Kaisers Konstantius eine Synode über die Anklagen gegen Gregor urteilen lassen und sich an das Urteil der Synode gehalten. Basilius hatte aber doch deutlich kundgetan, daß dem weltlichen Richter keine Befugnisse über Bischöfe zustünden und daß sich Demosthenes, auch wenn er das Gericht über Bischöfe nur veranlasse, unrechtmäßig in die Angelegenheiten der Kirche einmische.

Wenn man die Begründung der Kanones und die Haltung des Basilius in praktischen Fällen an sich vorübergehen läßt, so kann man nicht leugnen, daß er es tatsächlich verstanden hat, der kirchlichen Jurisdiktion einen geistlichen Sinn zu geben. Sie steht nicht losgelöst vom Mittelpunkt seines christlichen Glaubens. Er hat darum gekämpft, auch die kirchliche Rechtsprechung seinem Grundgedanken einzufügen, auch sie soll dazu dienen, das christliche Leben auf das Ziel hinzuführen, zu dem es bestimmt ist. In diesem Sinne hat er das Angebot, das der Staat mit der teilweisen Anerkennung der kirchlichen Jurisdiktion machte, angenommen.

d) *Der Inhalt der Kanones* sollte eigentlich deren geistlicher Begründung entsprechen. Wenn sie tatsächlich kein anderes Ziel verfolgen, als die «Früchte der Buße zu erproben», wenn sie also tatsächlich in ihrer Absicht derart eng mit den *Moralia* verwandt sind, dann müßten sie sich inhaltlich vom weltlichen Recht wesentlich und grundsätzlich unterscheiden. Die Kanones unterscheiden sich tatsächlich merklich vom weltlichen Recht; sie verfolgen sowohl in ihren Kirchenordnungsbestimmungen als in ihren Strafsätzen ein anderes Ziel. Es gilt ihnen anderes als Vergehen. Sie bestrafen, wo das weltliche Recht nicht bestraft. Die Tradition der Kirchenbuße, aus der auch die Kanones des vierten Jahrhunderts schöpfen, ist gewiß von tieferem Ernst als das weltliche Recht. Sie unterscheiden sich aber doch nicht grundsätzlich genug vom weltlichen Recht, und sobald jemand nicht mit derselben Entschlossenheit wie Basilius ihren geistlichen Charakter geltend machte, mußten sie in bedenkliche Nähe zu weltlichen Rechtssätzen geraten.

⁴⁹ Ep. 237, 2.

Gerade bei den Kanones, beim rechtlichen Niederschlag der kirchlichen Verkündigung, mußte es zuerst sichtbar werden, daß die Kirche in eine neue Zeit eingetreten war. Sobald der Staat die Kirche anerkannte und auch ihrer Rechtsprechung eine Funktion im staatlichen Leben verlieh, wurde es beinahe unumgänglich, daß kirchliches und weltliches Recht in eine gegenseitige Wechselwirkung traten und sich in einem gewissen Maße auszugleichen begannen. Die Kanones konnten wohl auf ein anderes Ziel hinführen, konnten wohl in einem anderen Geiste abgefaßt sein, aber sie konnten inhaltlich den vitalen Interessen des Staates nicht widersprechen. Einzig wo der Staat nicht in seinem Bestande betroffen war, konnten sie andere Bestimmungen treffen als das weltliche Recht und ihrerseits das weltliche Recht beeinflussen. Diese Wechselwirkung ist im vierten Jahrhundert tatsächlich eingetreten⁴⁹.

Auch die Kanones des Basilius sind von diesem Vorgang nicht ganz ausgenommen. Auch bei ihm finden sich Erweichungen des kirchlichen Rechtes und Angleichungen an weltliches Recht. Das bekannteste Beispiel sind die Kanones über den *Ehebruch*⁵⁰. Er sagt da: «Der Ausspruch des Herrn, daß es nicht erlaubt sei, aus der Ehe zu treten, ausgenommen im Falle eines Ehebruchs, paßt dem Sinne nach auf gleiche Weise für Männer und Frauen. Die Gewohnheit hält es aber nicht so⁵¹.» Auch wenn ein Mann die Ehe bricht und Hurerei betreibt, so ist es der Frau nicht erlaubt, sich von ihm zu trennen; sie soll vielmehr auch bei einem untreuen Ehemann ausharren⁵². Wenn sie ihn verläßt, bricht sie ihrerseits die Ehe⁵³. Wenn ihr untreuer Mann wieder zu ihr zurückkehrt, soll sie ihn wieder aufnehmen⁵⁴. Kehrt er nicht zurück, so soll sie doch unverehelicht bleiben; denn wenn sie einen andern heiratet, bricht sie ihre erste Ehe⁵⁵. Es gibt also für die Frau keine Möglichkeit, ihre Ehe für aufgehoben zu erklären und anzusehen. Wenn dagegen die Frau den Mann — aus welchem Grunde es auch sei — verlassen hat und daraufhin der Mann mit einer andern Frau zusammenwohnt, so kann man die Frau, die sich des verlassenen Mannes annimmt, nicht eine Ehebrecherin nennen, es sei denn, daß sie selbst verheiratet ist. Denn die erste Frau ist ja an dem Manne des Ehebruchs schuldig geworden, indem sie ihn verlassen hat. Wenn der Mann seine Frau von sich aus ohne Grund verläßt und mit einer andern wohnt, ist er selbstverständlich ein Ehebrecher⁵⁶. Die Meinung der Kanones ist also in einen Satz zusammengefaßt folgende: wenn der Ehemann die Frau verläßt, so muß er unter allen Umständen von ihr wieder aufgenommen werden; wenn die

⁴⁹ Das zeigt sich darin, daß sich das Verfahren der kirchlichen Rechtsprechung in seiner Form an das weltliche Rechtsverfahren angleicht.

⁵⁰ Kan. 9; 21; 35; 46; 48; 77.

⁵¹ Kan. 9.

⁵² Kan. 9.

⁵³ Kan. 48.

⁵⁴ Kan. 21. *Th. Beza* redet von einem «iniquissimus Canon» (tract. de repudiis et divortiiis, Genf 1573).

⁵⁵ Kan. 48.

⁵⁶ Kan. 77.

Frau ihren Ehemann verläßt, so muß er nicht unter allen Umständen in der Ehe bleiben. Indem sie ihn verläßt, bricht sie die Ehe, und der Mann ist frei von ihr. «Hiervon den Grund anzugeben», sagt Basilius, «ist nicht leicht, aber es ist dieses die herrschende Gewohnheit⁵⁷.» Diese ungleiche Behandlung von Frau und Mann kann nicht im Evangelium ihren Grund haben. Basilius bemüht sich zwar, Schriftzitate anzuführen und zu belegen, daß es dem Manne, und nur dem Manne, gestattet sei, die Frau um Ehebruchs willen zu verlassen; doch bereitet es ihm offensichtlich Schwierigkeiten, die herrschende Gewohnheit zu begründen. Diese entspricht aber einem Gesetze Kaiser Konstantins aus dem Jahre 331.

Placet . . . in repudio mittendo a femina haec sola crimina inquiri, si homicidam vel medicamentarium vel sepulchrorum dissolutorem maritum suum esse probaverit . . . In masculis etiam, si repudium mittant, haec tria crimina inquiri conveniet, si *moecham* vel medicamentariam vel conciliatricem repudiare voluerint⁵⁸.

Es ist hier nur dem Manne gestattet, sein Weib um Ehebruchs willen zu entlassen. Basilius hielt offenbar die Gründe, die er dafür anzuführen hatte, für gewichtig genug, um sich an die Gewohnheit zu halten und darauf zu verzichten, sie umzustößen. Gregor von Nazianz dachte in dieser Sache konsequenter⁵⁹.

Auch der Kanon über die *Soldaten* ist bezeichnenderweise unentschieden und unklar. Er lautet: «Unsere Väter rechneten die Morde im Krieg nicht unter die Morde; mir scheint, sie verzeihen denen, die für Sittsamkeit und Frömmigkeit kämpfen. Vielleicht ist es jedoch gut, den Rat zu erteilen, daß sie, da ihre Hände nicht rein sind, sich drei Jahre lang bloß der Kommunion enthalten⁶⁰.» Basilius gibt hier einerseits zu, daß es keine Sünde sei, an einem Kriege teilzunehmen und im Kriege zu töten, andererseits aber ist das Mißtrauen gegen das Kriegshandwerk in ihm so groß, daß er es sich nicht versagen kann, davor zu warnen. Es ist ihm aber nicht möglich, die Soldaten einfach aus der Kirche auszuschließen, ja er auferlegt ihnen nicht einmal eine Strafe, wenn sie im Kriege getötet haben. Er bringt sein Mißtrauen einzig damit zum Ausdruck, daß er ihnen den Rat erteilt (συμβουλεύειν) sich selbst damit zu bestrafen, daß sie sich von der Kommunion ausschließen. Seine Haltung ist also alles andere als eindeutig. Er kann die Notwendigkeit des Krieges und des Kriegshandwerks nicht bestreiten, aber er kann sich mit dieser Notwendigkeit nicht abfinden; allzu ungern ringt er sie sich ab und fügt darum die rigorose Mahnung an die Soldaten an. Doch die Mahnung ist nicht folgerichtig; wenn er den Soldatenstand anerkannte, so mußte er auch das Töten im Kriege voll anerkennen; wollte er aber, daß man sich für das Töten im Kriege selbst bestrafe, so mußte er auch die Berechtigung des Soldatenstandes bestreiten.

Auch an andern Stellen kommt dieselbe Unentschiedenheit zum Ausdruck. In der Homilie über den 61. Psalm sagt er, daß sich niemand seiner Heldentaten im Kriege rühmen solle, denn er rühme sich damit bloß des Mordes an Brüdern⁶¹; in Ep. 116 rät er einem gewissen Firminus, nicht die militärische,

⁵⁷ Kan. 21.

⁵⁸ Cod. Theod. 3, 16, 1.

⁵⁹ Vgl. Greg. Naz. Hom. XXXVII, 5.

⁶⁰ Kan. 13.

⁶¹ Hom. in ps. LXI, 4; 29, 476.

sondern lieber die administrative Laufbahn einzuschlagen⁶². In Ep. 106 wiederum lobt er einen Soldaten, daß er auch im militärischen Leben als Christ wandle⁶³; und in den *Moralia* gebietet er den Soldaten lediglich, daß sie gegen niemanden eine Gewalttat verüben und niemanden erpressen sollten, er fügt aber weder zu diesem Gebot etwas hinzu noch führt er es näher aus⁶⁴.

Diese Haltung ist gewiß unbefriedigend; man muß sich aber klarmachen, daß Basilius hier vor einer Schwierigkeit gestanden hat, vor der die christliche Kirche zu allen Zeiten bis heute steht, und daß diese Schwierigkeit weder vor ihm noch nach ihm befriedigend gelöst worden ist. Es ist keineswegs so, daß die Kirche in den ersten Jahrhunderten konsequent und eindeutig antimilitaristisch gedacht hätte und daß sie erst im vierten Jahrhundert sich gegenüber dem Soldatenstand nachgiebig gezeigt hätte. Diese Darstellung vereinfacht den Tatbestand allzusehr. Der Antimilitarismus war nie zum allgemeinen Bekenntnis der Kirche geworden, sondern war immer die rigorose Tat und Mahnung Einzelner und einzelner Kirchen gewesen. In nachkonstantinischer Zeit verschwindet die Frage des Antimilitarismus nicht ganz, nur stellt sie sich unter den neuen Umständen noch verwickelter, und es wird noch schwieriger, eine klare Antwort darauf zu geben.

Auch der Kanon über die *Entführung* (Kan. 30) muß in diesem Zusammenhang erwähnt werden. Hier hat zwar keine erweichende Beeinflussung stattgefunden durch das weltliche Recht, aber es liegt doch eine merkwürdige Parallellität vor, die wohl kaum ganz zufällig ist. In der Schrift lag kein unmittelbarer Anlaß vor, einen Kanon über Entführung zu formulieren, und es bestand auch tatsächlich vor Basilius kein Kanon darüber. Basilius sagt ausdrücklich, daß er dieses Gesetz nach seiner eigenen Ansicht formuliere. Er bestimmt, daß der Entführer und seine Helfershelfer drei Jahre lang von den Gebeten ausgeschlossen würden; falls mit der Entführung Schändung verbunden ist, sollen es vier Jahre sein (Kan. 22). Das Mädchen soll, falls es freiwillig gegen den Willen seines Vaters gefolgt ist, drei Jahre ausgeschlossen werden (Kan. 38). Als in seiner Diözese ein Fall von Entführung geschah, drang er mit Nachdruck darauf, daß die Schuldigen gemäß seiner Verfügung bestraft würden⁶⁵. Wenn wir nun nachprüfen, wie im weltlichen Recht die Entführung bestraft wird, finden wir, daß sie vor Konstantin nur als Anklagedelikt betrachtet worden ist, durch ein Gesetz aus dem Jahr 320 aber zum Officialverbrechen geworden ist. Es ist auffallend, mit welcher fast unmäßigen Schärfe das Verbrechen von nun an geahndet wird. Den Helfern wird flüssiges Blei in den Mund gegossen; das Mädchen wird, falls es der Entführung zugestimmt hatte, auf gleiche Weise bestraft; dem Entführer selbst ist sogar die Appellation versagt⁶⁶. Das Strafmaß war so unverhältnismäßig hoch, daß bereits Konstantius es wieder milderte⁶⁷. Es ist wohl kaum zufällig, daß sowohl im weltlichen als im kirchlichen Recht die Entführung etwa gleichzeitig zum erstenmal als Delikt erfaßt wird. Das Gesetz Konstantins mag Basilius bei der Abfassung des 30. Kanons vorgeschwebt haben, wenn es auch sicher nicht den Ausschlag dazu gegeben hat.

⁶² Ep. 116; 32, 532. Firminus hatte in plötzlichem Entschluß das asketische Leben aufgegeben und war Soldat geworden. Basilius hatte darum doppelten Anlaß zu mahnen.

⁶³ Ep. 106; 32, 513.

⁶⁴ Mor. 78; 31, 857.

⁶⁵ Ep. 270; 32, 1001.

⁶⁶ Cod. Theod. 9, 24, 1.

⁶⁷ Cod. Theod. 9, 24, 2.

Es ist aber doch nicht so, daß sich das kirchliche Recht überall an das weltliche Recht anfügen würde und daß jeder Unterschied oder Widerspruch vermieden würde. So stark die Tendenz nach Ausgleich ist, oft entscheiden die Kanones ganz ohne Rücksicht auf weltliche Rechtssätze und Rechtsgewohnheiten und stehen manchmal sogar im Widerspruch zu ihnen.

Das ist zum Beispiel bei der Behandlung des *Eides* der Fall. Basilius hat das Eidesverbot sehr streng und wörtlich aufgefaßt: der Eid ist dem Christen überhaupt und unter allen Umständen untersagt. Er stimmt hierin mit Gregorius Thaumaturgos überein; die Verweigerung jeglichen Eides gehört offenbar zu der Überlieferung, die in seiner Kirche und seiner Familie von Gregorius her feste Geltung besessen hat⁶⁸. In Predigten mahnt er des öfteren, sich jeglichen Schwures zu enthalten; ein Schwur sei unter keinen Umständen Gott wohlgefällig⁶⁹. Basilius war in der Frage des Eides strenger als die kirchliche Überlieferung. Vor ihm war es möglich, einen Christen, der geschworen hatte, sich niemals ordinieren zu lassen, dennoch dazu zu drängen. Basilius entschied aber in Kanon 10, daß das unzulässig sei; die Kirche dürfe nicht jemanden zum Eidesbruch drängen. Er stellte sich damit in Gegensatz zu einer so großen Autorität wie der des Athanasius⁷⁰. Die Kanones bestrafen allerdings nicht jeglichen Schwur, sondern allein den falschen Schwur; diesen aber mit äußerster Strenge. Kanon 64 lautet: der Meineidige (ἑπίορκος) soll zehn Jahre ausgeschlossen sein; zwei Jahre soll er weinen, drei Jahre hören, vier Jahre knien, ein Jahr nur stehen und dann der Gemeinschaft gewürdigt werden⁷¹. Aber es kommt in den Kanones auch deutlich zum Ausdruck, daß überhaupt nicht geschworen werden solle. In Kanon 29 wird die Frage behandelt, ob der Schwur, etwas Böses zu tun, eingehalten werden müsse; die Frage wird selbstverständlich verneint; es heißt da: «Der Eid ist überhaupt verboten, um wieviel mehr muß er mißbilligt werden, wenn er etwas Böses betrifft⁷².» Kanon 17 auferlegt einem antiochenischen Priester, der sich von den Arianern hatte zu dem Eid zwingen lassen, in Antiochien sein priesterliches Amt nicht weiter auszuüben, eine Buße; «er soll aufgenommen werden, wenn er Buße getan hat, wegen seiner Bereitwilligkeit zum Schwure, den er vor dem ungläubigen Manne geleistet hat, da er das Ungemach jener kleinen Gefahr nicht zu ertragen vermochte⁷³.»

Der Eid spielte nun aber im öffentlichen Leben eine große Rolle; die Eidesleistung war in vielen Fällen kaum zu umgehen. Wenn z. B. ein Beamter sein

⁶⁸ Ep. 207; 32, 765 A.

⁶⁹ Hom. in ps. XIV, 5; 29, 261; de leg. libr. gent. 5; 31, 577 B.

⁷⁰ Ep. 188, Kan. 10.

⁷¹ Ep. 217, Kan. 64. ἑπίορκος ist hier mit «Meineidiger» übersetzt. Er ist allerdings auch möglich, daß es Eidbrüchiger bedeutet. Meistens wird zwischen ἑπίορκος «meineidig» und πάρορκος «eidbrüchig» unterschieden. Bei Basilius aber wird der Unterschied nicht genau gemacht. ἑπίορκος bedeutet bei ihm beides. In Kan. 10 ist es dem Zusammenhang nach mit eidbrüchig wiederzugeben, in Ep. 85 heißt es offenbar meineidig. Bei Gregor von Nazianz ist die Unterscheidung deutlicher (Ep. 163).

⁷² Ep. 199, Kan. 29.

⁷³ Ep. 199, Kan. 17.

Amt antrat, mußte er sich eidlich auf das Gesetz verpflichten; auch ein neues Gesetz mußte er beschwören: die Unterlassung des Eides war mit einer Geldstrafe belegt. Wenn ein Senator den Eid verweigerte, wurde er vom Senate ausgeschlossen⁷⁴. Die berufenen Richter waren zwar nicht allgemein verpflichtet, einen Eid abzulegen, aber es war üblich, daß der Private, der in einem Rechtshandel zu urteilen hatte, seine gewissenhafte Überzeugung eidlich bekräftigte⁷⁵. Vom Beklagten konnte ein Reinigungseid verlangt werden. Bei eigenem Delikt war es ausgeschlossen, ihn zurückzuweisen. Die Weigerung kam der Verurteilung gleich⁷⁶. Auch der Zeugeneid war gebräuchlich⁷⁷. Diese wenigen Beispiele zeigen, wie leicht man in die Lage versetzt sein konnte, einen Schwur leisten zu müssen. Es gehörte zu den großen Vorzügen des kirchlichen Gerichtes, daß man nicht zur Eidleistung veranlaßt werden konnte. Basilius erhob sogar Einspruch, wenn der Staat zur Eidleistung verpflichtete. Die Steuereintreiber hatten die Gewohnheit, von den Bauern eidliche Bestätigung zu verlangen, daß sie nicht imstande seien, Zahlung zu leisten. Basilius schrieb: «Wir hören nicht auf, bei jeder Zusammenkunft darauf zu dringen, daß die Einnehmer die Bauern wegen der öffentlichen Steuern nicht zur Eidleistung zwingen.» Er forderte in ziemlich heftiger und scharfer Sprache die Einstellung dieses Verfahrens⁷⁸. Wir sehen also, daß Basilius in dieser Frage keineswegs gewillt war, sich den Forderungen des öffentlichen Lebens anzupassen.

Es hängt vielleicht auch mit der hohen Bedeutung der Eidleistung während der Verfolgungszeit zusammen, daß für Basilius die Sünde des Schwörens so schwer wiegt und daß ihm die Weigerung des Schwurs beinahe zum Kennzeichen des Christen wird. In der Verfolgung wurde von den Christen der Eid auf die Götter und den Genius des Kaisers verlangt; damals war also tatsächlich die Verweigerung des Eides das Merkmal des tapfern Christen (vgl. *Mommsen*, Strafrecht, p. 578). Es war mehr der Schwur auf die Götzen als der Schwur als solcher, der verabscheuenswert war. Im vierten Jahrhundert fiel diese besondere Zuspitzung weg, aber die Zurückhaltung blieb bestehen.

In der Frage der *Abtreibung* und der *Kinderaussetzung* reden die Kanones um vieles deutlicher als das weltliche Recht. Basilius bezeichnet sowohl Abtreibung als Aussetzung als Mord. Auch eine Frau, die ein uneheliches Kind gebiert, muß es aufziehen und darf es nicht aussetzen. Kanon 33 bestimmt: Das Weib, das auf der Straße gebiert und für seine Leibesfrucht keine Sorge trägt, soll des Mordes angeklagt werden⁷⁹. Eine Mutter, die ihre Leibesfrucht abtreibt, soll als Mörderin einer zehnjährigen Bußzeit unterliegen⁸⁰. Auch in der Predigt geht Basilius gegen den Brauch der Aussetzung an⁸¹.

Nach römischem Recht stand dem Vater der Familie von alters her das Recht zu, über Leben und Tod seiner Kinder frei zu verfügen (*ius vitae et necis*). Er hatte nicht nur die Möglichkeit, das Kind, das ihm geboren wurde, umzubringen oder auszusetzen, sondern er konnte auch seine erwachsenen Kinder,

⁷⁴ *Mommsen*, Strafrecht, p. 882.

⁷⁵ *Ibid.* p. 395.

⁷⁶ *Ibid.* p. 436; Dig. 25, 2, 11, 3; 12, 2, 38.

⁷⁷ *Ibid.* p. 431⁴.

⁷⁸ Ep. 85; 32, 465.

⁷⁹ Ep. 199, Kanon 33; vgl. Ep. 217, Kanon 52.

⁸⁰ Ep. 188, Kanon 2.

⁸¹ Hom. VIII in Hex. 6; 29, 177.

wenn er es für nötig erachtete, töten. In der Kaiserzeit wurde dieses Recht nur allmählich eingeschränkt. Die Stelle in den Digesten aus Paulus, wonach die Aussetzung des neugeborenen Kindes als Tötung anzusehen sei, gilt als interpoliert⁸². Die gesetzliche Verpflichtung der Eltern, ihre Kinder zu alimentieren, hat das Recht der Aussetzung schwerlich aufgehoben; sie bezieht sich nur auf Kinder, die in die Familie aufgenommen worden waren, bei denen also kein Gebrauch vom Aussetzungsrecht gemacht worden war⁸³. Im Jahre 318 untersagte Kaiser Konstantin, daß der Vater seinen Sohn umbringe⁸⁴. Aber auch dieses Gesetz verbot die Aussetzung des Kindes nicht; es war weiterhin erlaubt, über das Leben des neugeborenen Kindes zu verfügen. Erst im Jahre 374 verfügten die Kaiser Valentinian, Gratian und Valens, daß Väter, die ihre Kinder aussetzten, der elterlichen Gewalt verlustig gingen und einer bestimmten Strafe unterworfen seien⁸⁵. Im selben Jahr wird in einem anderen Erlaß die Tötung des Kindes als Kapitalverbrechen bezeichnet⁸⁶. Allerdings blieb wohl das Gesetz Konstantins, wonach Neugeborene verkauft werden konnten, weiterhin in Kraft⁸⁷. Die Abtreibung galt lange Zeit nicht als Verbrechen und wurde nicht bestraft. Später wurde ein Gesetz gegen solche erlassen, die Mittel zur Abtreibung zur Verfügung stellten⁸⁸. Ein Reskript der Kaiser Severus und Antoninus verbot die Abtreibung und bestimmte eine Strafe für Frauen, die sich dieses Vergehens schuldig machten, begründete aber dieses Verbot damit, daß der Ehemann ein Recht an dem empfangenen Kinde habe und daß die Frau darum nicht darüber verfügen dürfe. Die Abtreibung konnte demnach nur bei verheirateten Frauen, die die Abtreibung ohne Wissen des Mannes vornahmen, bestraft werden⁸⁹. Der Ehemann konnte sich von seiner Frau scheiden, wenn sie das Kind abtrieb. Als Mord wurde allerdings die Abtreibung nie angesehen, das ungeborene Kind galt nämlich nicht als Mensch⁹⁰.

Die kirchliche Gesetzgebung geht der weltlichen hier voraus und entscheidet eindeutiger und klarer. Die Aussetzung wird unter allen Umständen verboten, die Abtreibung wird unmißverständlich als Mord bezeichnet; auch das unehelich empfangene Kind muß geboren und aufgezogen werden.

Die Kanones des Basilius stimmen mit der kirchlichen Überlieferung überein. Die Synode von Elvira (306) entschied in Kan. 33 und 64, daß der Kindsmord an unehelichen Kindern untersagt sei. Das Strafmaß in Kan. 2 entspricht Kan. 21 der Synode von Arles (314). Vgl. auch Did. II, 2.

Das Verhältnis von kirchlichem und weltlichem Recht ließe sich an weiteren Beispielen noch verdeutlichen. Doch die angeführ-

⁸² Dig. XXV, 3, 4 (Paulus libr. II sententiarum); vgl. Pauly-Wissowa, Kinderaussetzung (*E. Weiß*).

⁸³ Dig. XXV, 3, 1, 14; XXV, 3, 5, 4.

⁸⁴ Cod. Theod. 9, 15.

⁸⁵ Cod. VIII, 52, 2; ähnlich bestimmt ein Gesetz des Honorius und Theodosius: Der Vater verliert sein Vaterrecht durch die Aussetzung; der, welcher das ausgesetzte Kind aufnimmt, kann es behalten, falls er die Auffindung sofort von einem Bischof hatte beglaubigen lassen (Cod. Theod. V, 9, 2; 412 n. Chr.).

⁸⁶ Cod. Theod. 9, 14, 1.

⁸⁷ Cod. Theod. 5, 8, 1.

⁸⁸ Dig. XLVIII, 8, 3, 2.

⁸⁹ Dig. XLVII, 11, 4; XLVIII, 19, 39.

⁹⁰ Auch nicht in Dig. XLVIII, 8. Vgl. dazu Pauly-Wissowa, abortio.

ten Beispiele mögen genügen. Es zeigt sich darin zur Genüge, daß kirchliches und weltliches Recht in Wechselwirkung zueinander getreten sind, daß aber das kirchliche Recht seine Selbständigkeit und Eigenart dennoch nicht ganz verloren hat⁰¹. Auch die kirchliche Jurisdiktion hat ihre soziale Bedeutung; auch sie macht unmittelbar auf der Ebene des Staates einen geistlichen Anspruch geltend und trägt kirchliche und geistliche Gedanken in Aufgaben ein, die eigentlich dem Staate zufallen. Man wird nicht ohne weiteres sagen können, daß die Lösung des Problems der Jurisdiktion bei Basilius in allen Stücken befriedigend sei. Man wird aber doch sagen müssen, daß er die Aufgabe, die sich ihm mit der kirchlichen Jurisdiktion stellte, nicht gedankenlos angefaßt hat und daß er sich mit Entschlossenheit darum bemüht hat, daß auch darin der Mittelpunkt seines Denkens zum Ausdruck komme.

e) Zum Schluß müssen wir hier nochmals auf die *Predigt* zurückkommen. Von Ziel und Absicht der *Predigt* haben wir zwar bereits gesprochen⁰², hier bleibt einzig übrig, auf die soziale Seite seiner *Predigt* einzugehen. Basilius hat nämlich in seinen *Predigten* oft Fragen von sozialer Bedeutung aufgegriffen. Allerdings behandelt er nie eine soziale Frage, indem er ihre Problematik allseitig darstellt; er bietet nie eine allgemeine Lösung, nie einen programmatischen Vorschlag einer sozialen Neuordnung. Seine *Predigten* haben allein darin eine soziale Seite, daß sie die einzelnen Glieder der Kirche zu Taten auffordern, die auch zu sozialen Folgen führen müssen.

Es würde zu weit führen, auf alle Themen einzeln einzugehen, über die Basilius gesprochen hat. Er predigt gegen den Reichtum, er predigt gegen Geiz und Habsucht, er verbietet den Wucher und das Zinsnehmen und fordert, man solle dem Armen statt eines Darlehens eine Unterstützung gewähren. Er mahnt immer von neuem zu einem Leben der Gemeinschaft; einer soll sich als den Diener des andern ansehen. Keiner soll meinen, daß er für sich da ist und daß er seinen Besitz für sich hat. Er ist ihm nur verliehen, um damit dem Nächsten zu dienen; tut er es nicht, so wird er zum Dieb an ihm.

⁰¹ Ein Beispiel für die Besonderheit sind z. B. noch die Kanones über die zweite und dritte Ehe (Kan. 4 und 12); eines für eine gewisse Angleichung der Kanon 14 über das Zinsnehmen (vgl. dazu auch frühere Kanones). *Franz Xaver Funk*, Die Geschichte des kirchlichen Zinsverbotes, 1876.

⁰² S. o., p. 50 ss.

Ein gutes Beispiel dafür, in welcher Weise Basilius durch die Predigt wirkt, gibt seine «Homilie, gehalten zur Zeit der Hungersnot und der Dürre». Sie ist im Jahre 368 gehalten worden, als Caesarea und die ganze Provinz Kappadozien von einer schweren Hungersnot heimgesucht war. Die Armen der Stadt litten Mangel; die Reichen aber öffneten ihre Speicher nicht, wohl in der Hoffnung, mit dem Fortschreiten der Not noch größere Verkaufspreise für das Korn zu erzielen. Gregor von Nazianz berichtet: «Das Schlimmste von allen Übeln der Hungersnot ist die Grausamkeit und die unersättliche Begier derer, die Getreide besitzen, sie sehen den Vorteil, den ihnen die Lage bietet, machen aus dem Elend ein Geschäft und ernten aus dem Unglück Nutzen. Sie hören das Wort des Herrn nicht, daß der, welcher sich des Armen erbarmt, dem Herrn sein Geld ausgibt⁹³.» Die Einfuhr von Lebensmitteln nach Kappadozien war mit Schwierigkeiten verbunden⁹⁴. Die Behörden der Stadt und der Provinz waren offenbar nicht mehr imstande, die Lage zu meistern.

Basilius suchte nun seine Gemeinde in der Predigt zu ermahnen und ihr zu zeigen, wie diese Not zu verstehen sei und worin die Aufgabe der Christen bestehe. In der «Homilie, gehalten zur Zeit des Hungers und der Dürre» heißt es: Gott hat seine gnädige Lenkung der Welt nicht etwa eingestellt, wir sind vielmehr schuld an dem Elend. «Wir empfangen und teilen andern nicht mit, wir loben die Wohltätigkeit und berauben die Armen derselben. Wir sind, die wir Knechte waren, frei geworden und erbarmen uns nun unserer Mitknechte (ὁμόδουλοι) nicht. Sind wir hungrig, so werden wir gespeist, gehen aber an dem, der Mangel leidet, vorüber. Wir haben an Gott einen wohltätigen Vorgänger und Verwalter, wir selbst aber sind karg geworden und teilen den Armen nicht mit... Die Scheunen sind zu klein für die Menge der Früchte, aber dennoch erbarmen wir uns nicht der Bedrängten. Darum bedroht uns Gott mit dem gerechten Gericht, darum tut er seine Hand nicht auf, weil wir die Bruderliebe verbannt haben. Deshalb sind die Felder verdorrt, weil die Liebe erkaltet ist⁹⁵.» Basilius weist nicht allein darauf hin, daß man jetzt dem Armen helfen müsse, sondern er geht weiter; er greift die Ungerechtigkeit, Widernatürlichkeit und Härte des Reichtums überhaupt an: «Wer hat ein vaterloses Kind ernährt, damit uns Gott jetzt die Feldfrüchte nähre, die

⁹³ Gregor Naz. Or. XLIII, 34; 36, 544.

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ 31, 309 AB.

wegen der Ungunst des Wetters wie verwaist darniederliegen? Wer hat sich einer von Not bedrängten Witwe angenommen, damit ihm jetzt die notwendige Nahrung zugemessen werde? Zerreiße das ungerechte Schuldbuch, damit so die Sünde getilgt werde! Vernichte den hohen Pachtvertrag, damit die Erde wie sonst Früchte bringe! Weil Erz, Gold und die übrigen Metalle wider die Natur gebären, so verdorrt die Erde, die ihrer Natur gemäß gebären soll⁹⁶.» Basilius nimmt also die Hungersnot zum Anlaß, über das wahre Leben der Gemeinschaft zu predigen. Er zeigt, daß es sowohl der Natur als Gottes Willen entspreche, nichts für sich allein zu beanspruchen. Er sagt: «Auch die unvernünftigen Tiere bedienen sich dessen, was von der Natur aus der Erde wächst, als etwas Gemeinsames⁹⁷»; er weist auf das Vorbild der ersten Christen hin, die alles gemeinsam hatten⁹⁸, und mahnt: «Tilge die Sünde Adams, indem du von deiner Nahrung mitteilst; denn wie Adam durch sein unglückliches Essen die Sünde vererbt hat, so vertilgen wir, wenn wir dem Bruder in Not und Hunger beistehen, jenen folgenreichen Genuß⁹⁹.» In weiteren Predigten redete und mahnte er auf ähnliche Weise¹⁰⁰. Gregor von Nazianz berichtet über den Erfolg der Predigten folgendes: «Durch sein Wort und seine Ermahnungen öffnet er die Speicher und tut wie in der Schrift geschrieben steht; er bricht den Hungernden Speise, er sättigt die Armen mit Brot, er nährt die, welche Not leiden, und füllt ihre Seelen mit Gütern¹⁰¹.»

Basilius wirkte während der Hungersnot nicht allein durch die Predigt, sondern bekräftigte seine Mahnung durch sein eigenes Beispiel. Kurze Zeit vorher war seine Mutter gestorben. Er veräußerte das Erbe, das ihm zugefallen war, und kaufte dafür Lebensmittel. Die Armen der Stadt, ob Christen oder nicht, wurden mit dem Nötigsten versorgt. Er sorgte persönlich für eine gerechte Verteilung. Vgl. Ep. 30; 32, 313; *Maran, vita Basillii*, 29, LII; Gregor. Naz. or. XLIII, 35; Greg. Nyss., in laudem frat. Bas., 46, 805 D—808 A.

Auch sonst, wenn Basilius von Dingen spricht, die eine soziale Seite haben, redet er von denselben Voraussetzungen her und verfolgt dieselbe Absicht. Jeder einzelne soll sich entschließen, Gott vollkommen zu dienen; er soll um seinetwillen nicht gegen die Natur handeln, er soll also nicht für sich selbst, sondern für die Gemeinschaft leben. Immer, ob er nun gegen Reichtum, Wucher und Ungerechtigkeit gegenüber dem Armen und Schutzlosen, über

⁹⁶ 31, 313 B.

⁹⁷ 31, 325 A.

⁹⁸ 325 B.

⁹⁹ 324 C.

¹⁰⁰ Cf. in divites 31, 277 ss.; in illud Lucae: destrum etc. 31, 261 ss.

¹⁰¹ Greg. Naz. Or. XLIII, 35; 36, 544.

das Zinsnehmen oder sonst etwas redet, kehren dieselben Gedanken wieder.

In den Kanones kommt diese vollkommene Forderung der wahren Gemeinschaft nicht voll zum Ausdruck. Reichtum, Ungerechtigkeit gegenüber sozial niedrig Gestellten und ähnliches erscheinen nicht als Vergehen des Christen, ja nicht einmal das Zinsverbot ist kanonisch in ganzem Ausmaß festgehalten. Kanon 14 bestimmt einzig, daß einer nur in den Priesterstand aufgenommen werden könne, der keine Zinse nehme und den Gewinn, den er früher aus Zinsen gezogen habe, unter die Armen verteile¹⁰². Das allgemeine Zinsverbot ist verschwunden. In der Predigt hingegen hält Basilius an der vollkommenen Forderung fest und macht mit Nachdruck geltend, daß das Zinsverbot allgemein verpflichtend sei¹⁰³.

Die Predigt spricht den Einzelnen an, sie will den Einzelnen freiwillig «zur Vollendung des vollkommenen Menschen nach dem Maß der ganzen Fülle Christi führen¹⁰⁴». Er soll auch die Dinge des öffentlichen Lebens in diesem Zusammenhang verstehen lernen, auch hier soll er sich nach jenem Ziele ausrichten. So wie der Mönch im Kloster alles, was ihm zu eigen ist, weggibt und in den Dienst des Nächsten stellt, so wie er sich der klösterlichen Gemeinschaft unterwirft und durch asketische Bereitschaft die natürliche Gemeinschaftsanlage zur Vollendung führt, so soll an seiner Stelle auch jeder einzelne Christ handeln. Denn so dient er seiner Seele, so führt er sie dem großen Ziel zu, das Christus uns verheißen hat.

Man hat Basilius schon als Sozialisten bezeichnet¹⁰⁵; denn er habe, sagte man, die Berechtigung des Privateigentums bestritten. Diese Bezeichnung hat immer wieder scharfe Ablehnung erfahren; die Haltung des Kirchenvaters habe mit Sozialismus nicht das geringste zu tun. Es ist nun gewiß nicht sachgemäß, einen modernen Begriff auf einen Menschen der Antike zu übertragen. Es versteht sich von selbst, daß er sich von modernem Sozialismus erheblich unterscheidet. Ein Stück Wahrheit liegt aber in dieser Bezeichnung doch. Er hat im Staat nicht nur eine ordnungschaffende Macht gesehen, sondern legt großes Gewicht auf die Wohlfahrt der Gemeinschaft; er kann sich das rechte Zusammenleben im Staat nur so denken, daß ein jeder in der Verantwortung für

¹⁰² Ep. 188, Kan. 14.

¹⁰³ Hom. in ps. 14, I et II, 29, 249 ss.; s. o., p. 164.

¹⁰⁴ Mor. LXX, 30; 31, 841 A.

¹⁰⁵ *Morison*, St. Basil and his rule, p. 123; *Nitti*, Catholic socialism, p. 67.

die Gemeinschaft lebt und Lasten und Pflichten sich gleichmäßig verteilen. Der Weg zur Verwirklichung solcher Gemeinschaft kann allerdings nur in Freiwilligkeit um Gottes willen beschritten werden. Gewalt oder Zwang können sie nicht verwirklichen. Es darf niemandem sein Eigentum bestritten werden, der Reiche muß es aus freien Stücken in den Dienst des Nächsten stellen. Es steht Basilius in seinem Denken die freiwillige, geistliche und wirtschaftliche Einheit und Gemeinschaft des Klosters vor Augen.

Es findet sich bei Basilius nirgends eine grundsätzliche soziale Kritik. Er hat z. B. nie das Steuersystem als solches angegriffen, sondern er hat nur in einzelnen besonders harten Fällen um Herabsetzung nachgesucht. Er hat sich nicht mit der Sklavenfrage als solcher beschäftigt; er hat es nur freudig begrüßt, wenn jemand seine Sklaven gerecht und milde behandelte oder sie gar entließ. Sein Denken und Handeln ist nicht auf Reformen gerichtet, er wendet sich an den Einzelnen und fordert ihn auf, in asketischer Bereitschaft der Gemeinschaft zu leben, um Gottes, um des Nächsten und um seiner selbst willen.

Gegen den Schluß der «Homilie, gehalten zur Zeit des Hungers und der Dürre» sagt Basilius: Denke an deine Seele. «Stelle dem Bräutigam doch keine häßliche und ungeschmückte Braut vor, damit er, wenn er sie sieht, das Gesicht nicht abwende, sie hasse und sie zu umarmen verschmähe. Versieh sie vielmehr mit dem geziemenden Schmuck und erhalte ihr die Schönheit bis zur festgesetzten Hochzeit, damit auch sie mit den klugen Jungfrauen die Lampe anzünde, das unauslöschliche Feuer der Erkenntnis habe und ihr das Öl der guten Werke nicht fehle, damit sich schließlich die göttliche Weissagung durch Taten bestätige und an deiner Seele der Spruch wahr werde: zu deiner Rechten steht die Königin in goldenem Gewande, umgeben von bunter Pracht. Vernimm es, Tochter, und sieh und neige dein Ohr, und sehnen wird sich der König nach deiner Schönheit. Dieses hat der Psalmist zwar im allgemeinen vorhervorkündigt und damit die Schönheit des Körpers gemeint, doch paßt es auch ganz besonders auf die Seele eines jeden, aus deren Vereinigung die Kirche besteht¹⁰⁰.»

¹⁰⁰ Hom. dicta tempore famis et siccitatis 8; 31, 325 s.

Schluß.

Von verschiedenen Seiten sind wir nun an Basilius herangegangen und haben die verschiedenen Bereiche seines Wirkens an uns vorübergehen lassen. Es hat sich ergeben, daß Basilius vom Mönchtum her an seine Aufgaben herantreten ist und daß sein ganzes Leben und Wirken mehr oder weniger von daher bestimmt ist. Das Mönchtum prägt seine Auffassung von der Bildung, das Mönchtum leitet ihn aber auch in seinem kirchlichen Handeln. Er vereinigt in seiner Person diese verschiedenen Bereiche, indem er sie alle dem einen Gesichtspunkt des Mönchtums unterordnet.

Die Vereinigung, die er darstellt, ist gewiß nicht in sich ausgewogen. Die Beziehungen, die das eine mit dem andern verbinden oder es von ihm trennen, sind nicht eindeutig und endgültig festgelegt, eine einheitliche Ordnung ist nicht hergestellt. Es ist zum Beispiel nicht klar, welche Stellung das Mönchtum in der Kirche einnehmen soll und wie es sich von ihr abgrenzen wird. Der mönchische Enthusiasmus ist in Basilius zu stark gewesen, als daß er eine deutliche und endgültige Grenze hätte ziehen können. Er kann die christliche Vollkommenheit nicht auf das Kloster beschränken. Er will vielmehr ein mönchischer Reformator der Kirche sein. Seine Absicht tritt uns am sichtbarsten in den *Moralia* entgegen.

In dieser mönchischen Reform liegt die Antwort, die Basilius auf die neuen Voraussetzungen des konstantinischen Zeitalters gegeben hat. Man kann nicht sagen, daß er mit naiver Zuversicht und optimistischem Vertrauen die neuen Zustände begrüßt und aufgenommen habe. Er meinte, die Grundlage zu kennen, auf der sich die Kirche ihres geistlichen Mittelpunktes gegenüber der Welt bewußt bleiben konnte. Man hat schon oft behauptet, daß die Verweltlichung der Kirche im vierten Jahrhundert die mönchische Bewegung hervorgerufen und gestärkt habe; wenn mit diesem Satze auch gewiß nicht die Entstehung des Mönchtums erklärt, ja nicht einmal seine Hauptursache genannt ist, so ist er doch nicht ganz unrichtig. Die Verweltlichung der Kirche war sicher *einer* der Gründe, daß sich das Mönchtum so rasch verbreitete. Man kann aber unter allen Umständen den umgekehrten Satz aussagen: der Gedanke des Mönchtums ist ein wesentlicher Grund dafür, daß die Kirche sich ihrer Besonderheit und Eigenart bewußt geblieben ist. Die Bedeutung des Mönchtums für die Kirche des vierten Jahrhunderts kann nicht leicht überschätzt werden.

Es entspricht dem Ziel der Frömmigkeit, die Basilius erfüllt, daß die Aufgabe der Kirche und der Christen im Erziehen, Bilden und Gestalten besteht. Es geht zunächst darum, sich selbst zu jenem Ziel hin, der Vereinigung mit Gott, zu erziehen, auf seine Seele achtzuhaben, daß sie nicht abirre, dann aber auch darum, den Nächsten dahin zu führen und ihm zu helfen, seinen Weg im Auge zu behalten, und es geht schließlich darum, dieses Ziel in allen Bereichen des menschlichen Lebens sichtbar zu machen.

Basilius hat diese Absicht mit Klarheit und Entschlossenheit verfolgt; man wird ihm Konsequenz und Überzeugungskraft nicht abstreiten können. Bedenken wird man aber gerade gegenüber dem Gedanken selbst tragen, der im Mittelpunkt seiner Christlichkeit steht: der Ziel- und Bildungsgedanke, der alles leitet, ist seinem Wesen nach moralisch und gesetzlich, und es fragt sich, ob er den Inhalt des Evangeliums wiederzugeben vermag und ob er imstande ist, die tatsächliche Besonderheit und Eigenart der Kirche zum Ausdruck zu bringen. Das Mönchtum wird oft in die Nähe des Urchristentums gestellt; es seien darin urchristliche Motive von neuem zur Geltung gekommen. Es mögen wohl gewisse besondere Ähnlichkeiten vorliegen; wer aber die Parallele zwischen dem Urchristentum und dem Mönchtum des Basilius wirklich ziehen will, muß es verantworten können, im Verständnis des christlichen Glaubens als παιδευσίς die eigentliche und gültige Deutung des Evangeliums zu sehen.

Je mehr man sich mit Basilius beschäftigt, desto mehr wird man inne, welch außerordentliche Bedeutung er für die Geschichte des vierten Jahrhunderts gehabt hat und wie groß sein Einfluß auf die ihm folgende Zeit gewesen ist. Die mittelalterliche Gestalt des Christentums kündigt sich bei ihm an. Theodoret nannte ihn einmal: ὁ τῆς οἰκουμένης φωστῆρ¹. Das ist gewiß ein überschwängliches Lob; historisch gesehen ist es nicht ganz unzutreffend.

¹ Theodoret, hist. eccl. lib. IV, XVI.

Bibliographie.

1. Texte und Übersetzungen.

a) Texte.

- Migne*: Patrologia graeca, t. 29-32, Paris 1885 ss.
Pruche, Benoît: Traité du S. Esprit, texte, introduction, traduction et notes. Sources chrétiennes 17, Paris 1946.
Giet, Stanislas: Homélie sur l'Hexaméron, texte grec, introduction et traduction. Sources chrétiennes 26, Paris 1951.
Boulenger, F.: Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques, texte et traduction, Paris 1935.
Courtonne, I.: Homélie sur la richesse. Edition critique et exégétique, Paris 1935.
Trevisani, P.: Commento al profeta Isaia, testo, versione e note. Corona patrum Salesiana, Torino 1939.
Boulenger, F.: Gregor de Naz. Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile le grand, texte et traduction, Paris 1908.
Euringer, S.: Die aethiopische Anaphora des heiligen Basilius nach 4 Handschriften herausgegeben, übersetzt und mit Bemerkungen versehen, Roma 1934.
Vallant, A.: de virginitate, texte vieux-slave et traduction française, Paris 1943.
Witkowski, Stan.: de S. Basilii M. codicibus Hispaniensibus, Krakau 1929.

b) Übersetzungen (siehe auch unter a).

- Sämtliche Schriften des heil. B. d. Gr. Sämtliche Werke der Kirchenväter aus dem Urtexte ins Deutsche übersetzt, t. 19—26, Kempten 1838/42.
Bibliothek der Kirchenväter. Ausgewählte Schriften des hl. B. d. Gr., übersetzt von Valentin Gröne, t. 1—3, Kempten 1875/81.
Bibliothek der Kirchenväter. Ausgewählte Briefe, Homilien und Predigten, übersetzt von A. Stegmann, München 1925 (2 Bde.).
Ausgewählte Reden von B. d. Gr., mit einer einleitenden Monographie in deutscher Uebersetzung von Fr. J. Winter. Die Predigt der Kirche 19, Leipzig 1892.
Hülster, A.: Basileios d. Gr., Johannes Chrysostomus. Sammlung der bedeutendsten pädagogischen Schriften aus alter und neuer Zeit, t. 31, Paderborn 1906.
Clarke, W. K. Lowther: The ascetic work of St. Basil, London 1925.
Jackson, B.: De spiritu sancto, Hexaameron, epistulae. A select library of Nicene and Post Nicene Fathers of the christian church, series 2, t. 8, New York 1895.
Deferrari, R. J.: The letters . . . , t. 1—4, London 1926/34.

2. Allgemeine Literatur.

- Beck, Alex.*: Christentum und nachklassische Rechtsentwicklung, Atti del congresso internazionale di diritto romano a Bologna, p. 89 ss., Roma 1935.
Biehl, L.: Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat, Paderborn 1937.

- Bigelmair, Andreas*: Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vor-konstantinischer Zeit, München 1902.
- Billeter, Gustav*: Die Geschichte des Zinsfußes im griechisch-römischen Altertum bis auf Justinian, Leipzig 1898.
- Bousset, W.*: Apophthegmata. Stud. zur Geschichte des ältesten Mönchtums, Tübingen 1923.
- Burckhardt, Jakob*: Die Zeit Konstantins des Großen, Gesamtausgabe Bd. 2, 1929.
- Bušek, Vratislav*: Die Gerichtsbarkeit in Strafsachen im römischen Reiche bis Justinian, Acta congressus iuridici internationalis, Roma 1934, p. 411 ss., Roma 1935.
- v. Campenhausen, Hans*: Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker, Arbeiten zur Kirchengeschichte 12, Leipzig 1929.
- Cavallera, Ferd.*: Saint Jérôme, sa vie et son œuvre, Louvain-Paris 1922.
- Fleury, E.*: Saint Grégoire de Nazianze et son temps (études de théologie historique, hellénisme et christianisme), Paris 1930.
- Funk, Franz Xaver*: Die Geschichte des kirchlichen Zinsverbotes, Einladung zur akadem. Feier des Geburtstagsfestes des Königs von Württemberg, 1876.
- Geffcken, Joh.*: Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums, Heidelberg 1929.
- Gothofredus*: Codex Theodosianus, ed. Ritter 1736.
- Gwatkin, Henry Melvill*: Studies of Arianism, Cambridge 1900.
- Gwatkin, Will. Emmett*: Cappadocia as a Roman procuratorial province, Univ. Miss. stud. V, 4, Columbia 1930.
- Hagel, Karl Friedrich*: Kirche und Kaisertum in Leben und Lehre des Athanasius, Borna-Leipzig 1933.
- v. Harnack, Adolf*: Lehrbuch der Dogmengeschichte, t. 1—3, Tübingen 1909⁴.
— Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1905.
— Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 1915³.
- v. Hefele, Carl Joseph*: Conciliengeschichte, Freiburg 1855 ss.
- Heußi, Karl*: Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1916.
- de Jong, K. H. E.*: Dienstverweigerung bij de oude Christenen, Leiden 1905.
- Lietzmann, Hans*: Geschichte der alten Kirche, t. 1—3, Berlin 1936.
— Das Problem Staat und Kirche im weströmischen Reich, Abhandlungen der preuß. Akademie der Wissenschaften, Berlin 1940.
- Lot-Borodine*: La doctrine de la déification dans l'église grecque jusqu'au XI^e siècle, Revue de l'Histoire d. Rel. 1932, p. 1 ss., p. 525 ss., 1933, p. 8 ss.
- Mommsen, Theodor*: Römisches Strafrecht, Leipzig 1899.
- Neander, Aug. Wilh.*: Der heilige Chrysostomus und die Kirche, besonders des Orients und dessen Zeitalter, Berlin 1858⁴.
- Niederhuber, Joh. Ev.*: Die Eschatologie des heiligen Ambrosius, Forschungen zur christlichen Lit.- und Dogmengeschichte, t. 6, fasc. 3, Paderborn 1907.
— Die Lehre des heiligen Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden, Forschungen zur chr. Lit.- und Dogmengeschichte, Mainz 1904.
- Palanque, Jean Rémy*: Saint Ambroise et l'empire Romain, Paris 1933.
- Pauly-Wissowa*: Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften, Stuttgart 1894 ss.

- Peterson, Erik*: Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum, Leipzig 1935.
- Reitzenstein, Richard*: Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker, Göttingen 1916.
- Riccobono, Salvatore*: L'influsso del Cristianesimo sul diritto romano, Atti del congresso internazionale di diritto romano a Bologna, p. 59 ss., Roma 1935.
- Rostovtzeff, M.*: Social and economic History of the Roman Empire, Oxford 1926.
- Schiwietz, Stephan*: Das morgenländische Mönchtum, Mainz (Kirchheim) 1905.
- Seipel, Ignaz*: Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter, Wien 1907.
- Sommerlad, Th.*: Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters, Leipzig 1903.
- Stein, Ernst*: Geschichte des spätrömischen Reiches, Wien 1928.
- Überweg*: Grundriß der Geschichte der Philosophie, Berlin 1926¹².
- Völker, Walther*: Das Vollkommenheitsideal des Origenes, Tübingen 1931.
- Wyß, Bernhard*: Gregor von Nazianz, ein griech.-chr. Dichter des 4. Jahrhunderts, Museum Helveticum, t. 6, fasc. 4, p. 177 ss., 1949.

3. Werke und Abhandlungen über Basilius.

Es soll hier eine möglichst vollständige Basilius-Bibliographie gegeben werden. Nicht alle hier angeführten Werke sind für die vorliegende Arbeit eingesehen worden.

- Allard, P.*: Saint Basile, collection «Les saints», Paris 1903⁴.
- Allard, P.*, et *Besse*: Saint Basile, Dict. de théol. cath. 2, 1, 441—445, Paris 1905.
- Altaner, B.*: Patrologie, p. 248—256, Freiburg i. B. 1950².
- Augustin und B. d. Gr., eine quellenkritische Untersuchung. Rev. bén. 1950, p. 17 ss.
- Amand, Dom David*: Les ascétiques de S. B. de C.; exposé des problèmes d'authenticité, Thèse de lic., Louvain 1935/36.
- Les pronostics météorologiques, l'astrologie et sa réputation dans la sixième homélie de S. B. de C. Diss. de Louvain.
- L'ascèse monastique de S. B., 1939.
- Essai d'une histoire critique des éditions générales grecques et grécolatines de S. B. de C., Revue bén. 1940, p. 141 ss., 1941, p. 119 ss., 1942, p. 124 ss., 1944/45, p. 126 ss.
- Une ancienne version latine inédite de deux homélies de S. B., Revue bén. 1947, p. 12 ss.
- Arnou*: (Über die Trinitätslehre der Jungnicäner) Gregorianum 1934, p. 242 bis 254.
- Baert, F.*: de Sancto Basilio Magno, Acta Sanctorum, juin, t. II, p. 807—938, 1698.
- Bardenhewer, D.*: Geschichte der altkirchlichen Literatur, t. III, Freiburg 1912.
- Fragments de S. B., Rech. de sc. rel. 1923, p. 164.
- Bardy, G.*: L'homélie de S. B. adversus eos qui calumniantur nos. Rech. de sc. rel. 1926, p. 21 ss.
- (Synode von Antiochien 379), Rev. bén. 1933, p. 196 ss.
- Basile, évêque de Cés., Dict. d'Hist. et de Géographie Eccl., t. VI, p. 1111 à 1126, Paris 1932.
- Dict. de spiritualité chr., Paris 1932, t. I, p. 1273 ss.

- Batiffol, Pierre*: La paix constantinienne et le catholicisme, Paris 1914.
 — Le siècle apostolique, Paris 1924.
 — L'ecclésiologie de S. B., Echos d'Orient, n° 125, Paris 1922, p. 9 ss.
- Baur, C.*: B. d. Gr., Lex. für Theol. und Kirche, t. II, p. 26 s.
- Bayle, M. A.*: S. B., archevêque de Césarée, Avignon 1878.
- Berger, M.*: Die Schöpfungslehre des heiligen Basilius, Rosenheim 1897/98.
- Bessières, Marius*: La tradition manuscrite de la correspondance de S. B., Oxford 1923.
- Bidez*: (Über Hex. 6, 6) Antiquité classique, Louvain 1939, p. 19 ss.
- Böhringer, Fr.*: Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien, Bd. VII—VIII: die drei Kappadozier, Stuttgart 1875/76.
- Bonwetsch, Nath.*: Zum Briefwechsel zwischen B. und Apollinaris. Theol. Studien und Kritiken, Jahrg. 82, p. 625 ss., Gotha 1909.
- Bornemann, Fr. Willh.*: In investiganda monachatus origine quibus de causis ratio habenda sit Origenis, Göttingen 1885.
- Büttner, G.*: Basileios des Großen Mahnworte an die Jugend über den nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur, München 1908 (Diss. Würzburg).
 — Beiträge zur Ethik B. d. Gr., Landshut 1913.
- Busquets*: (Über das Almosen bei Bas.), Paraula christiana, t. 19, 1934, p. 16 ss., Barcelona.
- Calasactius, P.*: De beeldspraak bij den heiligen Basilius den Groote, Studia graeca Nouimagensia, fasc. 2, Nimègue 1941.
- Campbell, J. M.*: The influence of the second Sophistic on the style of the sermons of S. Basil the Great, Washington 1922.
- Cavallin, A.*: Studien zu den Briefen des heiligen Basilius, Lund 1944.
 — Die Legendenbildung um den Mailänderbischof Dionysius, Eranos 1945, p. 136 ss.
- Cayré, F.*: Le divorce au IV^e siècle dans la loi civile et les canons de saint Basile, Echos d'Orient 1920, p. 295 ss.
- Clarke, W. K. Lowther*: Saint Basil the Great, a study in monasticism, Cambridge 1913.
- Conevski, I. K.*: (Über die Trinitätslehre) Sofia 1940 (vgl. Byz. Zeitschrift 1942, p. 308).
- Courtonne, Ives*: Saint Basile et l'hellénisme. Etude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l'Hexaméron de B. le Gr., Paris 1934 (Diss.).
- Cruise, P.*: Essai critique sur l'Hexaméron de S. B., Paris 1844.
- Cuesta*: (Buße in den Didaskalia, bei Basilius und Gregor von Nyssa) Revista española de Teología, Madrid 1947, p. 337 ss.
- Delpiano, F.*: (Unitas in trinitate) Anales Facultad Teol., Santiago 1940, p. 15 ss.
- Devreesse*: (Gegen die Echtheit des Isaiakommentars) Revue biblique 1933, p. 145 s.
- Diamantopoulos*: Ἐναίσια (Festschrift für Chr. Papadopoulos), p. 38 ss., Athen 1931 (vgl. Revue de l'Hist. Eccl. 1932, p. 740).
- Dirking, A.*: S. Basilii Magni de divitiis et paupertate sententiae quam habeant rationem cum veterum philosophorum doctrina, Münster i. W. 1911 (Diss.).
- Doergens, H.*: Der heilige Basileios und die klassischen Studien, Leipzig 1857.
- Dörries, H.*: Symeon von Mesopotamien, p. 451 ss., 1941.
- Dreßler, H.*: A note on the de Nabuthae of St. Ambrose, Traditio V, 1941.
- Dyobuniotēs, Konst.*: Ὁ μέγας Βασίλειος καὶ Γρηγόριος ὁ Ναζιανζηνός, Athen 1931.

- Eickhoff, H.:* Zwei Schriften des Basileios und des Augustinus als geschichtliche Dokumente der Vereinigung von klassischer Bildung und Christentum, Schleswig 1897 (Programm).
- Eirenides, O.:* βίος τοῦ ... Βασιλείου τοῦ μεγάλου, Athen 1881.
- Engberding, H.:* Das eucharistische Hochgebet der Basileios-Liturgie, Münster 1931.
- Ernst, V.:* B. d. Gr. Verkehr mit den Occidentalen, Zeitschrift für Kirchengeschichte XVI, 1896, p. 626 ss.
- Ewell, John Lewis:* Basil and Jerome compared . . . , Papers of the American society of church history, 2nd ser., vol. 1, p. 93 ss., New York 1913.
- Exarchos, B. K.:* (Über die Pädagogik des B.) Athen 1938 (vgl. Byz. Zeitschrift 1940, p. 261).
- Feißer, Joh. Elias:* de vita Basilii Magni Caesareae in Cappadocia Episcopi, Groningae 1828.
- Fialon, E.:* Etude historique et littéraire sur S. B., Paris 1869².
— Etude littéraire sur S. B., Paris 1861.
- Fliche (A.)-Martin (V.):* Histoire de l'Eglise, t. III, Paris 1903.
- Fox, M. M. (Sister):* The life and times of St. Basil the great as revealed in his works, Cath. univ. of America, Patristic Studies LVII, Washington 1939.
- de Ghellinck, J.:* Patristique et moyen âge. Etudes d'histoire littéraire et doctrinale, t. III (compléments à l'étude de la Patristique). Etude VII: un cas de conscience dans les conflits trinitaires sur le Saint Esprit, Bruxelles 1948.
- Giet, Stanislas:* Les idées et l'action sociales de S. B., Paris 1941 (Diss.).
— Sasimes, une méprise de S. B., Paris 1941 (Diss. compl.).
— (Über das Zinsverbot bei B. und Ambrosius) Recherches de sc. rel. 1944, p. 95 ss.
— (Über die Echtheitsfrage der zweiten Homiliè de structura hominis) Recherches de sc. rel. 1946, p. 317 ss.
- Goemans, M.:* Het tractaat van Basilius den Grooten over de klassieke studie, Nijmegen 1935.
- Grandsire, A.:* Nature et hypostase divines dans S. B., Rech. de sc. rel. 1923, p. 130 ss.
- Gronau, K.:* de Basilio, Gregorio Naz. Nyssenoque Platonis imitatoribus, Göttingen 1908 (Diss.).
— Posidonius, eine Quelle für Basilius' Hexahemeros, Braunschweig 1912.
— Poseidonios und die jüd.-christl. Genesisexegese, Berlin 1914.
— Das Theodizeeproblem in der althechristlichen Auffassung, Tübingen 1922.
- Grumel:* S. B. et le siège apostolique, Echos d'Orient 1922, p. 280 ss.
- Guézet:* Une récénsion stoudite des Règles basil., Fontenelle 1947.
- van Haeringen, J.-H.:* Qui fuerit Basilii Magni de mundi procreatione orationum ordo, Mnemosyne, Bibl. philol. Batava 1925, p. 53 ss.
- Henry, P.:* Les États du texte de Plotin. Cap. 5: S. B., p. 159 ss., Louvain 1938.
- Hermant, Godefroy:* La vie de S. B. le Gr. archevêque de Cés. en Cappadoce et celle de S. Grégoire de Naz. archevêque de Constantinople, Paris 1674.
- Historia,* eine schöne, von standhaftigkeit des heiligen Basilii, Magdeburg 1549.
- Holl, Karl:* Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum, Leipzig 1898.
— Amphiloichius von Ikonium, Tübingen 1904.
- Hoermann, J.:* Untersuchungen zur griechischen Laienbeichte. Ein Beitrag zur allgemeinen Kirchengeschichte, Donauwörth 1913.

- Humbertclaude, P.*: (Für die Echtheit des Isaiakommentars) *Revue des sc. rel.* 1930, p. 47 ss.
- *La doctrine ascétique de S. B. de Cés.*, Fribourg 1932 (Diss. Nur Einleitung und erstes Kapitel erschienen).
- Jacks, Leo V.*: *Basil and greek literature.* Cath. Univ. of America Patr. Studies I, Washington 1922.
- Iahn, A.*: *Basilius Magnus Platonizans*, Bern 1838.
- *Animadversiones in S. Basilii Magni opera*, Bern 1842.
- Janin, R.*: S. B., archevêque de Cés. et docteur de l'Eglise, Paris 1929.
- Klose, W.*: *Basilius d. Gr.*, nach seinem Leben und seiner Lehre, Stralsund 1835.
- Kostits, B.*: *Τὸ πρόβλημα τῆς σωτηρίας*, Athen 1936.
- Kranich, Anton*: *Der heilige B. in seiner Stellung zum Filioque*, Braunsberg 1882.
- *Die Aszetik in ihrer dogmatischen Grundlage bei B. d. Gr.*, Paderborn 1896.
- Krappe, Alex. Haggerty*: *La vision de S. B. et la légende de la mort de l'empereur Julien*, *Revue Belge de Philologie et de l'Histoire*, t. VII, Bruxelles/Paris 1928.
- Krüger*: *Basilius*, *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. II, 1897.
- Laube, Ad.*: *de litterarum Libanii et Basilii commercio*, Breslau 1913.
- Laun, F.*: *Die beiden Regeln des Basilius, ihre Echtheit und Entstehung*, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 1925 (Heft 1, p. 1 ss.).
- Lazzati, G.*: *L'Aristotele perduto . . .* 1938, p. 34 ss.
- Levie, J.*: *Les sources de la septième et de la huitième homélie de S. B. sur l'Hexaméron*, *Musée Belge* 1920, p. 113 ss.
- *L'Hexaméron de S. B. et le de mundi opificio de Philon d'Alexandrie*, *Annuaire de l'Univ. cath. de Louvain* 1912.
- Lohn, L.*: *Doctrina S. Basilii de processionibus divinarum personarum*, *Gregorianum* 1929, p. 329 ss., 461 ss.
- Loofs, Friedr.*: *Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-Briefe*, Halle 1898.
- *Eustathius von Sebaste*, *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*³.
- Lootens, M.*: *De h. Basilius de Groote en het moonikewezen*, Louvain 1947 (Diss.).
- Maier, J.*: *Die Eucharistielehre der drei großen Kappadozier*, Freiburg 1915 (Diss.). Ganze Arbeit nie erschienen.
- Martin, V.*: *Essai sur les lettres de S. B. le Gr.*, Nantes 1865.
- Melcher, Robert*: *Der 8. Brief des heiligen B., ein Werk des Euagrius Pontikus*, Münster 1923.
- Maran, Dom P.*: *Vita S. B., Magni*, Migne PG 29, V ss.
- Molkenbuhr, Marcellinus*: *Quinque dissertationes criticae. I. de S. Basilii M. Epistolis canonicis, ubi de orthodoxia S. Dionysii Alex. II. de conciliis etc.*, Münster 1791.
- Morison, E. F.*: *S. B. and monasticism.* *Chr. Quart. Rev.* Oct. 1912.
- *S. B. and his rule. A study in early monasticism*, Oxford 1912.
- Müllenhoff, K.*: *Aristoteles bei B. v. Caes.*, *Hermes* II, 1867.
- Murphy, M. G.* (Sister): *Saint B. and monasticism*, Washington 1930.
- Nager, F.*: *Die Trinitätslehre des heiligen Basilius d. Gr.*, Paderborn 1912.
- Newman, John Henry*: *Historical sketches (third series)*, London 1873.

- Padelford, Frederick Morgan*: Essays on the study and use of poetry by Plutarch and Basil the Great, Yale studies in English 15, New York 1902.
- de Paolo, I.*: S. Basilio e Libanio, Alatri 1910.
- Papakonstantinu, Th.*: ὁ μέγας Β., ἡ δογματικὴ αὐτοῦ διδασκαλία, Athen 1931³.
- Pargoire, J.*: Basile de Césarée (saint) et Basiliens, in: Cabrol, dict. d'arch. chr. 1907.
- Platz, Paulus*: De Basili et Ambrosii excerptis ad historiam animalium pertinentibus, Marburg 1905.
- Pautigny, L.*: L'Hexaméron de S. Basile, Revue du clergé français IX, 1897.
- Pera*: (Über Eunomius und Basilius), Angelicum Rom. 1942, p. 39 ss.
- Puech, A.*: Histoire de la littérature grecque chrétienne, t. III: le quatrième siècle, p. 234 ss., Paris 1930.
- Ramsay, W. M.*: Basil of Ces., The Expositor V, 3, p. 49 ss., 1896.
- Reilly, G. F.*: Imperium and sacerdotium according to S. B. the Great. Cath. Univ. of America, Studies in christian Antiquity VII, Washington 1945.
- Ring, Oskar*: Drei Homilien aus der Frühzeit B. d. Gr. Grundlegendes zur Basiliusfrage, Paderborn 1930.
- Das Basiliusproblem, Zeitschrift für Kirchengeschichte 1932, p. 365 ss.
- Rivière, J.*: Saint Basile, collection: les moralistes chrétiens, Paris 1925.
- Roux, L.*: Etude sur la prédication de B. le Gr., archevêque de Cés., Strasbourg 1867.
- Schäfer, J.*: B. d. Gr. Beziehungen zum Abendland. Ein Beitrag zur Geschichte des vierten Jahrhunderts, Münster 1909.
- Schermann, Th.*: Die Gottheit des heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts, Freiburg i. B. 1901.
- Die griechischen Quellen des heiligen Ambrosius in de spiritu sancto, München 1902.
- Scholl, E.*: Die Lehre des heiligen Basilius von der Gnade, Freiburg 1881.
- Schwartz, Eduard*: Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 1935, p. 129.
- Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche, Zeitschrift der Savigny-stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 1936, p. 1 ss.
- Shear, Th. L.*: The influence of Plato on S. B., Baltimore 1906 (Diss.).
- Smith, R. T.*: S. B. the Great, 1879.
- Sommer, E.*: L'homélie de saint Basile contre les usuriers, Paris 1882.
- Stein, A.*: Gregory of Nyssa, encomium on his brother S. B., Cath. Univ. of America, Patrist. Studies 17, Washington 1928.
- Stephaniou, E.*: Le sixième jour de l'Hexaméron de S. B., Echos d'Orient n. 168, 1932, p. 385 ss.
- (Für die Echtheit des Isaiakommentars) Echos d'Orient 1934, p. 238 ss.
- de Tillemont, Seb.*: Mémoires etc. t. IX, Venise 1732, p. 1 ss.
- Tillmann, F.*: Besitz und Eigentum bei B. d. Gr. Aus Ethik und Leben 1931, p. 33 ss.
- Turstenius, J.*: Oratio de Bas. episc. Caes. / Oratio Casp. Crucigeri de dono interpretationis in ecclesia / Elegia Stigeli de herba Teucurio, Wittenberg 1545.
- Unterstein, K.*: Die natürliche Gotteserkenntnis nach der Lehre der kappadocischen Kirchenväter, Staubing 1902/03.
- Usener, Herm.*: Religionsgeschichtliche Untersuchungen, I², p. 242 ss., Bonn 1911.

- Vallée, Ludov.*: Dissertatio qua expenditur celebris locus S. Bas. Magni de processione Spiritus s. a. Patre filioque, Par. de Launay 1721.
- Vasson*: S. B. le Gr., ses œuvres oratoires et ascétiques, 1894.
- Venables, E.*: B. of Ces., Dict. of chr. Biography t. I, p. 282 ss., 1900.
- Wandinger, C.*: Rede des heiligen Basilius d. Gr. an christl. Jünglinge über den rechten Gebrauch der heidnischen Schriften, München 1858 (Programm Freising).
- Way, A. C.*: The language and style of the letters of S. B., Washington 1927.
- The authenticity of letter 41 in the Julio-Basilian correspondence, American Journal of Philology, Baltimore 1930, p. 67 ss.
- On the authenticity of the letters attributed to Saint Basil in the so-called Basil-Apollinaris correspondence, Am. Journ. of Phil. 1931, p. 57 ss.
- Weiß, H.*: Die großen Kappadozier B., Greg. v. Naz. und Greg. v. Nyssa als Exegeten, Braunsberg 1872.
- Weiß, Karl*: Die Erziehungslehre der drei Kappadozier. Ein Beitrag zur patristischen Pädagogik, Straßb. theol. Studien V, 3—4, Freiburg 1903.
- Werenberg, J. G.* (Chr. G. Wuileknis): (prudencia Bas. Magni in refutandis haereticis), Leipzig 1724.
- Wittig, Joseph*: Die Friedenspolitik des Papstes Damasus I., Breslau 1912.
- Leben, Lebensweisheit und Lebenskunde des heiligen Metropoliten B. d. Gr. von Ces., Ehrengabe deutscher Wissenschaft, hrsg. von Franz Feßler, p. 617 ss., Freiburg 1920.
- Des B. d. Gr. geistliche Übungen auf der Bischofskonferenz von Dazimon 374/75 im Anschluß an Jes. I—XVI, Breslauer Studien, Breslau 1922.
- Zucchetti, F.*: Eustathius von Sebaste und Basilius von Caesarea, Ricerche relig. II, 1926, p. 17 ss.

Personen- und Autorenregister.

- | | |
|---|--|
| <p>Ambrosius 64, 115, 116 f., 126, 131, 138 f.</p> <p>Amphilochius 71, 94, 111, 147.</p> <p>Antonius 11, 126.</p> <p>Apollinaris von Laod. 32.</p> <p>Atarbius 111.</p> <p>Athanasius 11, 35, 51, 60, 61, 98, 102, 139, 159.</p> <p>Augustin 112.</p>
<p>Barth, Karl 49.</p> <p>Batiffol, Pierre 84.</p> <p>Benedikt v. Nursia 112.</p> <p>Bernhard von Clairvaux 112.</p> <p>Bonwetsch, Nath. 32.</p>
<p>Candidianus 26.</p> <p>Chrysostomus 111.</p> <p>Clemens Alexandrinus 27, 106 f.</p> | <p>Clemens Romanus 106.</p> <p>Cyrrill von Jerusalem 21, 98.</p>
<p>Damasus v. Rom 61 ff., 84.</p> <p>Demosthenes (kaiserl. Vikar) 154 f.</p> <p>Diadochus 111.</p> <p>Dio von Prusa 119.</p> <p>Diodor 92.</p> <p>Dorotheus 63.</p>
<p>Elias (Statthalter) 127, 128, 141.</p> <p>Emmelia 17.</p> <p>Euagrius Pontikus 57.</p> <p>Eusebius (Bischof v. Caes. in Kapp.) 135.</p> <p>Eusebius v. Samosata 63 f., 104.</p> <p>Eustathius v. Sebaste 13, 40, 52, 143.</p> <p>Ewell, J. L. 121.</p> |
|---|--|

- Firminus 123, 157 f.
 Funk, Fr. X. 162.
- de Ghellinck 100.
 Giet, St. 14, 15, 49, 50, 53, 118, 134,
 Gregor v. Nazianz 18, 19, 21, 41, 97,
 99 ff., 115, 116, 132 f., 141, 157,
 159, 163 f.
 Gregor v. Nyssa 17, 19, 27, 63, 136,
 141 f., 154 f.
 Gregor d. Wundertäter 17, 159.
 Gwatkin 52.
- Hagel, F. 11, 139.
 v. Harnack, A. 12, 30 f., 75, 84, 98,
 143.
 Helladius 121.
 Heuß, K. 113.
 Hieronymus 84.
 Himerios 18, 26, 27.
 Holl, K. 43 f., 50, 88, 89, 103.
 Hosius v. Corduba 139.
 Humbertclaude, P. 14, 15, 48 f.
- Johannes Climacus 112.
 Julian 21, 26, 146.
- Kallisthenes 149 f.
 Konstantin 9 ff., 146, 158, 161.
 Konstantius 10 f., 146, 155, 158.
- Laube, A. 27.
 Libanius 18, 26 f.
 Lietzmann 117.
 Loofs, Fr. 40.
- Makrina 17, 19 f.
 Maran 41, 164.
 Martinianus 133 f.
 Maximus 109.
 Melanchthon 90.
- Melcher, R. 57.
 Meletius 61 f.
 Modestus 136.
 Mommsen, Th. 131, 132, 150, 160.
 Morison, E. F. 39 f., 45, 165.
 Musonius 58.
- Nilus 54, 108.
 Nitti 165.
- Optatus 72 ff., 139.
 Origenes 106 f., 126.
- Parmenianus 72 ff.
 Paulinus 61.
 Pauly-Wissowa 73, 130, 132, 161.
 Peter v. Sebaste 17.
 Peterson, E. 126.
 Petrus v. Alex. 60.
 Proharesios 18, 26.
- Reilly, G. F. 118, 122, 124, 130, 133,
 147.
 Reitzenstein 113.
 Ring, O. 26, 27, 50, 94.
- Scholl, E. 14.
 Seeck 130.
 Sophronius 128.
- Theodoret 111, 168.
 Theodosius 131, 138.
- Valens 127, 129, 133 f., 135 ff., 155.
 Valerian v. Aquileia 62.
 Vasall-Philips 75.
 Völker, W. 107.
 Vööbus, A. 13.
- Weiß, E. 161.
 Weiß, K. 14.
 Wittig, J. 65, 97.

Lebenslauf.

An erster Stelle möchte ich hier meinen Eltern Max Vischer und Anna Elisabeth geb. von Planta meine Dankbarkeit zum Ausdruck bringen. Sie haben meine ganze Ausbildung, über die ich in diesem Lebenslauf zu berichten habe, nicht nur ermöglicht, sondern mit der größten Aufmerksamkeit begleitet. Ich bin am 23. November 1926 in Basel geboren, besuchte die Schulen in meiner Heimatstadt Basel und legte im Frühjahr 1945 die Maturitätsprüfung am Humanistischen Gymnasium ab. Ich immatrikulierte mich darauf zunächst an der philosophischen Fakultät und studierte Geschichte, Latein und Deutsch. 1946 ging ich zur Theologie über. Mit Ausnahme zweier Semester, eines in Straßburg und das andere in Göttingen, studierte ich bis zum theologischen Abschlußexamen ausschließlich an der Universität Basel. Meine Lehrer in Basel waren: Prof. O. Cullmann, Prof. E. Staehelin, Prof. K. Barth, Prof. W. Baumgartner, Prof. W. Eichrodt, Prof. K. L. Schmidt, Prof. H. van Oyen, Prof. E. Thurneysen und Prof. H. Barth. In Straßburg hörte ich bei Prof. Ch. Hauter und Prof. R. Mehl Vorlesungen, in Göttingen bei Prof. Fr. Gogarten, Prof. H. J. Iwand, Prof. E. Wolf, Prof. O. Weber, Prof. G. von Rad, Prof. J. Jeremias und Prof. G. Bornkamm. Im Anschluß an die theologische Schlußprüfung (1950) verbrachte ich ein halbes Jahr in der Gemeinde Feuerthalen als Vikar von Pfarrer Dr. Gottfried W. Locher. Nachher begann ich mit der Ausarbeitung der vorliegenden Dissertation bei Herrn Prof. O. Cullmann. Den Sommer 1951 verbrachte ich in Oxford; ich erfuhr dort manche Anregung durch Father G. Mathew und Reverend Lampe, den Herausgeber des Oxford Patristic Dictionary. Im Sommer 1952 bestand ich dann an der Basler Universität die theologische Doktorprüfung.