

Die Bußpraxis in der Regel des hl. Benedikt.

Untersuchung über die altmonastische Bußpraxis und ihr
Verhältnis zur altkirchlichen Bußdisziplin.

Von Reginhard Spilker OSB, Siegburg (Rhld.).

Übersicht: Einleitung.

A.

Die *paenitentia canonica* in der kirchlichen und monastischen
Praxis.

I. Das Sündenbekenntnis.

1. Die hauptsächlichsten Regelerklärer und ihre Ansichten. —
2. Interpretation der hl. Regel. — 3. Die Quellen der hl. Regel.
a) Die Bußpraxis des hl. Pachomius. — b) Die Bußpraxis des hl.
Basilius. — c) Die Bußpraxis Cassians. — d) Zeugnisse der Zeit-
genossen des hl. Benedikt. — e) Der Einfluß der Quellen auf die
hl. Regel.

II. Die Exkommunikation.

1. Das Wesen der kirchlichen Exkommunikation und die Straf-
bestimmungen der hl. Regel. — 2. Die hauptsächlichsten Regel-
erklärer und ihre Ansichten. — 3. Die Ansicht des hl. Benedikt.

III. Die persönlichen Bußübungen des Sünders.

B.

Die *paenitentia cotidiana* in der kirchlichen und monastischen
Praxis.

Endergebnis.

Einleitung.

Folgende Ausführungen bilden den zweiten Teil einer beim
Pontificium Institutum Academicum S. Anselmi de Urbe vorge-
legten theologischen Doktordissertation, die betitelt war:
S. Benedicti Regula et confessio peccatorum. Der erste Teil dieser
Arbeit behandelte die Frage, ob zur Zeit des hl. Benedikt eine
kirchlich geleitete Privatbuße oder geheime Kirchenbuße, d. h.
eine sakramentale Bußpraxis in foro *mere interno* neben der
kanonischen Exkommunikationsbuße schon bekannt und in
Übung war. Diese Frage wurde in drei Kapiteln zu lösen ver-
sucht.

Das erste Kapitel gab eine gedrängte Übersicht über die
Entwicklung der kirchlichen Bußpraxis bis zur Zeit des hl.

Augustinus. In diesem Zeitabschnitt finden wir neben der öffentlichen, nur einmaligen Exkommunikationsbuße keine andere kirchliche Bußpraxis, sondern nur die sogenannte *paenitentia cotidiana*, die ohne Mitwirkung der kirchlichen Schlüsselgewalt von dem Sünder privatim durch Gebet, Fasten, Almosen und ähnliche gute Werke geleistet wird, und die die „*peccata levia*“, „*cotidiana*“, „*minuta*“ tilgt.

Das zweite Kapitel behandelte ausführlicher die Bußpraxis des hl. Augustinus. Gestützt auf die Untersuchungen von Boudinhon¹ und besonders auf die Resultate der Kontroverse Adam-Poschmann² dürfte es wohl heute als gesichert feststehen, daß es zur Zeit des hl. Augustinus „eine Privatbuße im Sinne einer zweiten, auf gleiche Linie gestellten festgeordneten Form der sakramentalen Sündenvergebung“ nicht gab³. Weil der hl. Augustinus von überragender Bedeutung für die Entwicklung der abendländischen Theologie und Kirchenpraxis ist und auch auf die Regel des hl. Benedikt einen nicht zu unterschätzenden Einfluß ausgeübt hat⁴, dürfen wir vermuten, daß auch dem hl. Benedikt eine sakramentale Sündenvergebung in *foro mere interno*, wie sie heute üblich ist, noch unbekannt war. Diese Vermutung wird fast zur Gewißheit, wenn wir die weitere Entwicklung der kirchlichen Bußpraxis vom hl. Augustinus bis zur Zeit des hl. Benedikt verfolgen, wie es im dritten Kapitel unserer Arbeit geschah. Als Hauptzeugen dieser Periode kommen in Frage: Papst Innozenz I. (401—417), Leo d. Große (440—461) und Cäsarius von Arles (um 470—543). Bei Innozenz I. wollen Tixeront und d'Ales⁵ wenigstens Spuren der geheimen Kirchenbuße feststellen; Batiffol bemüht sich, ihre Existenz

¹ Sur l'histoire de la pénitence (Revue d'histoire et de littérature religieuses. Paris 1897, 306—344; 496—524).

² Adam Karl, Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin. Paderborn 1917. — Die geheime Kirchenbuße nach dem hl. Augustin. Kempten 1921. — Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums (Theologische Quartalschrift. Tübingen 1929, 1—66).

Poschmann B., Hat Augustin die Privatbuße eingeführt? Braunsberg 1920. — Die kirchliche Vermittlung der Sündenvergebung nach Augustin (Zeitschrift f. kath. Theologie 1921, 208—228; 405—432; 497—526). — Kirchenbuße und *correctio secreta* bei Augustin. Braunsberg 1923. — Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums. München 1928. — Das christliche Altertum und die kirchliche Privatbuße (Zeitschrift f. kath. Theol. 1930, 214—252).

³ Jungmann Josef, Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Innsbruck 1932, 297.

⁴ Butler C., S. Benedicti Regula monasteriorum. Editio tertia. Friburgi 1935. Index Scriptorum S. 187.

Lambot C., L'influence de St. Augustin sur la Règle de St. Benoît (Revue lit. et mon. Maredsous 1929, 320—330).

⁵ Tixeront J., L'évolution de la discipline pénitentielle du Ve au VIIIe siècle dans l'église latine (L'Université catholique. Lyon 1912, 120 bis 140). — d'Alès A., L'édit de Calliste, Paris 1914, 442.

bei Leo d. Gr. darzutun⁶; Cäsarius von Arles wird wiederum besonders von Tixeront als Zeuge für die geheime Kirchenbuße angeführt⁷. Auch Lejay scheint die geheime Kirchenbuße bei Cäsarius anzunehmen⁸. Die gegenteilige Ansicht von der Nichtexistenz der geheimen Kirchenbuße verteidigen mit Gründen, die meiner Ansicht nach durchschlagend sind, Boudinhon⁹, André Lagarde¹⁰ und besonders Poschmann in seinem Buch: Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums¹¹.

Als gesichertes Ergebnis der im ersten Teil unserer Dissertation niedergelegten Feststellungen dürfen wir daher zusammenfassen, was Malnory bereits 1894 geschrieben hat:

„Cum Patrum, qui sex prioribus saeculis de poenitentia scripserunt dixeruntque vel decreverunt, constans sit ratio, ut semper discrimen ab eis fiat peccatorum, quae confessionem cum publica poenitentia poscant eorumque, ad quae hae privatae et quodammodo liberae satisfactiones sufficiunt, numquam alterius ritus secretioris expressa mentione facta, parum commode quis infitiaretur solum illum publicum per idem tempus praescriptum ac vulgo usitatum fuisse¹².“

Das vom hl. Benedikt in seiner Mönchsregel mehrmals geforderte Bekenntnis der Sünden und bösen Gedanken vor dem Abt oder den seniores spiritales ist also nicht als sakramentale Beichte zu werten, es sei denn, der hl. Benedikt selber habe die kirchlich geleitete sakramentale Privatbuße eingeführt. Diese Annahme ist aber vollständig unbegründet. Wenn nämlich der hl. Benedikt eine solch umwälzende Neueinrichtung geschaffen hätte, müßte dies im Regeltext klar zum Ausdruck kommen, was aber keineswegs der Fall ist.

⁶) Batiffol P., *Les origines de la pénitence (Etude d'histoire et de théologie positive.* 5. ed. Paris 1907, 183ff.).

⁷ a. a. O. S. 136ff.

⁸ Dictionnaire de la Théologie catholique. II, 2182 unter dem Stichwort: Césaire d'Arles. Lejay spricht zwar nur von der „pénitence secrète“; aber diese geheime Buße muß aus dem Zusammenhang der Ausführungen Lejays als geheime Kirchenbuße aufgefaßt werden und nicht als eine rein persönliche Privatbuße im Sinne der *penitentia cotidiana*.

⁹ a. a. O.

¹⁰ *La pénitence dans les églises d'Italie au cours des IVe et Ve siècles (Revue d'histoire des religions.* Paris 1925, 108—147).

¹¹ München 1928, 204ff.

¹² *Quid Luxovienses monachi discipuli S. Columbani ad regulam monasteriorum atque ad communem Ecclesiae profectum contulerint.* Parisii 1894, 62—63. Dieselbe Ansicht vertritt Terence Laughlin, *Le très ancien droit monastique de l'occident (Archives de la France monastique.* Vol. XXVIII. Ligugé-Paris 1935, 116): „La nécessité d'avoir des moines dans les ordres sacrés à l'intérieur de la congregation n'existe pas dans les premiers siècles du monachisme. La confession telle que nous la connaissons n'est pas pratiquée. La confession dont parle saint Benoît n'est pas faite en vue de recevoir un sacrement, mais c'est une pratique pieuse n'exigeant pas le caractère sacerdotal d'un ministre.“

Nun aber erhebt sich die Frage: Weshalb fordert der hl. Benedikt ein Sündenbekenntnis? Welche Eigenschaften müssen der Abt, der „*pater spiritalis*“, wie Benedikt ihn nennt¹³, und die *seniores spirituales* besitzen? Weshalb werden sie „*spirituales*“ genannt? Sind sie Priester oder nicht? Auf diese Fragen eine Antwort zu geben, versucht der zweite Teil unserer Dissertation.

Auf besonderen Wunsch von maßgebender Seite wurde bei der deutschen Bearbeitung nicht nur die *confessio peccatorum*, sondern die ganze Bußpraxis der hl. Regel untersucht. Besonders soll dargelegt werden, ob und inwieweit die Bußpraxis der hl. Regel die damalige kirchliche Bußpraxis widerspiegelt.

A. Die *paenitentia canonica* in der kirchlichen und monastischen Praxis.

Zur Zeit des hl. Benedikt bestanden in der Kirche zwei Bußarten: die *paenitentia canonica* und die *paenitentia cotidiana*. Es muß also untersucht werden, ob sich diese beiden Bußarten in der Regel des hl. Benedikt finden. Befassen wir uns zunächst mit der *paenitentia canonica*.

Wie die zahlreichen Untersuchungen, die wir über das Bußwesen der alten Kirche besitzen, ausführlich dartun, bestand die *paenitentia canonica* aus drei Hauptteilen: dem Sündenbekenntnis vor dem Bischof oder Priester, der Exkommunikation, d. h. der Verweisung in den *ordo paenitentium* mit späterer Rekonkiliation, und den persönlichen Bußübungen des Sünders, die teils öffentlich, teils *privatim* geschahen. Finden sich diese drei Elemente der *paenitentia canonica* auch in der hl. Regel? Zunächst soll das erste Element, das Sündenbekenntnis, untersucht werden.

I. Das Sündenbekenntnis.

Statt des Sündenbekenntnisses vor dem Bischof oder dem Priester verlangt der hl. Benedikt ein solches vor dem Abt oder den *seniores spirituales*. Er spricht in seiner Mönchsregel an drei verschiedenen Stellen vom Bekenntnis der Sünden und bösen Gedanken. Der erste Text findet sich im vierten Kapitel unter den Werkzeugen der guten Werke: „*Cogitationes malas cordi suo advenientes mox ad Christum allidere, et seniori spiritali patefacere*¹⁴.“ Von dem „Zerschmettern“ der bösen Gedanken an Christus spricht der hl. Benedikt schon im Prolog zur hl. Regel, ohne jedoch hier eine Eröffnung derselben zu fordern:

¹³ Kap. 49, 22. Der Text der hl. Regel wird immer zitiert nach der Ausgabe von Butler. Freiburg 1935.

¹⁴ Kap. 4, 58—60.

„Qui malignum diabolum aliqua suadentem sibi cum ipsa suasionem suam a conspectibus cordis sui respiciens, deduxit ad nihilum, et parvulos cogitatus eius tenuit et adlisisit ad Christum¹⁵.“

Den zweiten Text bietet das siebente Kapitel der hl. Regel:

„Quintus humilitatis gradus est, si omnes cogitationes malas cordi suo advenientes, vel mala a se absconse commissa, per humilem confessionem abbatem non celaverit suum, hortans nos de hac re Scriptura dicens: Revela ad Dominum viam tuam et spera in eum. Et item dicit: Confitemini Domino, quoniam bonus, quoniam in saeculum misericordia eius. Et item Propheta: Delictum meum cognitum tibi feci, et iniustitias meas non operui. Dixi, pronuntiabo adversum me iniustitias meas Domino, et tu remisisti impietatem cordis mei¹⁶.“

Der dritte Text, und zwar der Haupttext, ist im Kapitel 46 enthalten. Der hl. Benedikt ermahnt zunächst seine Mönche, jedwede äußere Verschuldung, Verlust oder Beschädigung eines Arbeitsgerätes oder dergleichen sofort vor dem Abt und der Gemeinde der Brüder zu bekennen. Dann fährt er fort:

„Si animae vero peccati causa fuerit latens, tantum abbati, aut spiritalibus senioribus, patefaciat, qui sciat curare et sua et aliena vulnera, non detegere et publicare¹⁷.“

Unsere Aufgabe ist es, die Bedeutung der Begriffe: senior spiritalis, abbas — pater spiritalis festzustellen, um zu sehen, welche Aufgabe sie bezüglich der „animae peccati causa latens“ zu erfüllen haben.

1. Die hauptsächlichsten Regelerklärer und ihre Ansichten.

Die älteste Regelerklärung, die wir besitzen, ist die des Paulus Diaconus, höchstwahrscheinlich mit Paul Warnefrid identisch, der gegen Ende des 8. Jahrhunderts als Mönch zu Monte Cassino lebte¹. In der Erklärung zum vierten Kapitel der hl. Regel sagt er:

„Aperte dixit: seniori spiritali, quia spiritalis omnia diiudicat et ipse a nemine diiudicatur... et ideo dixit: cogitationes seniori spiritali patefacere, quia non possunt cogitationes ab omnibus discerni nisi a spiritalibus, sive bona pro malis, aut mala pro bonis accipiantur².“

Paulus betont also scharf das „spiritalis“. Nur die seniores spiritalis können die Gedanken beurteilen und unterscheiden, nicht aber die anderen seniores, weil nur der geistige Mensch

¹⁵ Prolog 70—74. — ¹⁶ Kap. 7, 134—142. — ¹⁷ Kap. 46, 10—14.

¹ Vgl. Delatte, Commentaire sur la Règle de S. Benoît. Paris 1913. Introduction S. V.: „Le plus ancien commentaire que nous soit parvenu est probablement celui de Paul Diacre, identifié d'ordinaire, mais sans que la chose soit absolument démontrée avec Paul Warnefrid, l'historien des Lombards, moine du Cassin vers la fin du huitième siècle.“

² Paulus Diaconus, Commentarius in S. Regulam. Montecassino 1880, 110.

alles beurteilt, er selbst aber wird von niemand beurteilt³. Paulus fordert von dem *spiritalis* „*fidem, qua tegat sibi confessa, spem, praemium aeternae felicitatis, caritatem fraternitatis et discretionem boni et mali, et melioris et optimi*“⁴. Nähere Ausführungen über den *senior spiritalis* gibt Paulus nicht.

Die zweite Regelerklärung stammt aus der Feder des Abtes Smaragdus von St. Michel bei Verdun († ca. 830). Klar und deutlich gibt er in der Erklärung zu Kapitel 4 den Zweck des Bekenntnisses an:

„*Quas cogitationes ideo spiritali patri patefacere iubet, ut ab illo salutis consilium, et a Domino velocissimum inveniatur peccati remedium*“⁵.

Der *senior spiritalis* des vierten Kapitels scheint nach Smaragdus der Abt zu sein, weil er nämlich den terminus: *spiritalis pater* gebraucht. Auch in der Erklärung zu Kapitel 46 spricht er nur von der Beicht vor dem Abt:

„*Hortamur autem, quod si ex maioribus culpis, quod ad animae maiorem pertinet damnationem, aliquam commiserit frater, secretius per puram confessionem suo manifestet abbati, ne, dum tempore hoc animi culpam detegere verecundat, cum reatu culpae faciem diaboli interius recondat*“⁶.

Von der Notwendigkeit der Priesterwürde des Abtes oder von einer sakramentalen Absolution ist mit keinem Worte die Rede.

Stark von Paulus Diakonus abhängig ist der Kommentar des fränkischen Mönches Hildemar (um 850). Das Zerschmettern der bösen Gedanken an Christus besteht nach Hildemar darin, daß man sie aus Liebe zu Christus erstickt, d. h. sie im Hinblick auf Christus bereut, so wie die Juden durch den Blick auf die eherne Schlange geheilt wurden⁷. Dann fährt Hildemar fort:

„*Et bene dixit: seniori spiritali patefacere, postquam dixit: cogitationes malas ad Christum allidere, nam quando in corde poenitet se mala cogitasse, tunc in cogitatione sua deliberat illas seniori spiritali patefacere. Apte dixit: seniori spiritali, quia spiritalis omnia diiudicat et ipse a nemine diiudicatur; in isto enim seniore, cui cogitationes debent manifestari, inquirenda est fides, qua tegat sibi confessa, nec non et spes praemii aeternae felicitatis, caritas fraternitatis et discretio boni et mali et boni et melioris et optimi. Et ideo dixit cogitationes seniori spiritali patefacere, quia cogitationes non possunt ab omnibus dignosci, ne bonae pro malis aut malae pro bonis recipiantur*“⁸.

Hildemar benutzt also fast wörtlich die Ausführungen des

³ I. Kor. 2, 15. Vgl. Origines: *Περὶ ἀρχῶν* I, 8 n. 4. Migne P. G. 11, 180. Griech. christl. Schriftsteller, h. v. d. Preuß. Akad. der Wissenschaften (GCHSCH) Bd. V, 102, 3—10.

⁴ a. a. O.

⁵ Smaragdus, *Expositio in Regulam B. Benedicti* (P. L. 102, 781).

⁶ a. a. O. P. L. 102, 883.

⁷ Hildemar, *Expositio Regulae*, Ratisbonae 1880, 170—171.

⁸ ebenda.

Paulus Diaconus. Darum bietet seine Erklärung keine neuen Erkenntnisse.

Aus dem 10. und 11. Jahrhundert sind uns keine Regelkommentare erhalten.

Im 12. Jahrhundert schrieb die hl. Hildegard von Bingen einen Teilkommentar zur hl. Regel. Zu unserer Frage bemerkt sie:

„Sed quod dicit, si animae vero peccati causa fuerit latens, id est, si frater in aliquibus causis latenter excessit, vel si peccatum aliquod occulte permisit, tantum abbati aut senioribus spiritalibus patefaciat, cingulum peccati confitendo, et sic indulgentiam consequatur⁹.“

Die hl. Hildegard fordert nur das Bekenntnis der Sünde vor dem Abt oder den seniores spiritalis, von einer Absolution spricht sie nicht, wie ja überhaupt zu ihrer Zeit das opus operantis des Sünders überstark betont wird und das opus operatum des absolvierenden Priesters stark in den Hintergrund tritt.

Im 13. Jahrhundert bietet besonderes Interesse der Kommentar des Bernhard von Monte Cassino (Abt von Cassino 1263 bis 1282). Das vierte Kapitel erklärt er folgendermaßen:

„Et est notandum, quod non dixit simpliciter seniori, sed addidit spiritali. Spiritualis enim omnia iudicat, nam qui spirituales sunt, ea, quae sunt spiritus sentiunt, et ideo spiritali est patefacienda cogitatio, ut ipse informet ignorantem sano consilio et purget, quem viderit aliquo modo infectum cum poenitentiae iniunctione et sua devota oratione; super omnia tamen praelato ad hoc statuto est ista facienda cogitationum detectio et ille proprie spiritalis senior appellatur, et quamvis nonnulli sint in congregatione abbate sanctiores, sunt tamen spiritali potestate et iurisdictione inferiores¹⁰.“

Wie aus diesem Text hervorgeht, ist nach der Auffassung Bernhards jemand „spiritalis“ in erster Linie dadurch, daß er geistliche Gewalt und Jurisdiktion besitzt und in zweiter Linie durch seine persönliche Heiligkeit. Ob diese rein juristische Erklärung des senior spiritalis der Auffassung des hl. Benedikt und des alten Mönchtums gerecht wird, erscheint schon auf den ersten Blick zweifelhaft. Bemerkenswert ist noch, daß auch Bernhard nur die iniunctio poenitentiae und die oratio als Heilmittel für die Sünde kennt, nicht aber die absolutio.

Aus dem 14. Jahrhundert ist der Kommentar des Petrus Boherius zu nennen¹¹. Der senior spiritalis des vierten Kapitels ist nach ihm der Abt¹². In der Erklärung zu Kapitel 7 gibt er längere Ausführungen über die Nützlichkeit der Beicht, ohne aber die Frage zu berühren, ob es sich um eine confessio sacramentalis handelt oder nicht¹³. Die Aufgabe der seniores

⁹ S. Hildegardis, Regulae S. Benedicti explanatio (P. L. 197, 1060).

¹⁰ Bernardus Casinensis, Explanatio in Regulam S. Benedicti, Monte Cassino 1894, 102.

¹¹ In Regulam S. Benedicti Commentarius, Sublaci 1908.

¹² a. a. O. S. 121: „Seniori spiritali i. e. abbati.“

¹³ a. a. O. S. 278.

beschreibt er in der Erklärung zu Kapitel 46: „Omnia debent senioribus revelari atque ab eis vel remedia vulneribus nostris vel exemplar conversationis ac vitae fiducialiter sumi¹⁴.“ Als Erklärung zu den Worten des hl. Benedikt: *sciunt curare* usw. bringt Boherius wörtlich die Interrogatio 200 der von Rufinus ins Lateinische übertragenen Basiliusregeln. Der Zweck des Sündenbekenntnisses besteht demnach darin, durch Aufdeckung der Seelenwunden vor einem geschickten Seelenarzt von diesem die rechten Heilmittel zu erhalten¹⁵.

Kardinal Torquemada († 1468) erklärt das siebente Kapitel der hl. Regel im Sinne einer sakramentalen Beicht. Seine Auffassung ist beeinflußt von der Entwicklung, die die Bußfrage im 13. Jahrhundert genommen hatte: im Gegensatz zu der bisherigen Überbetonung des *opus operantis* tritt nunmehr das *opus operatum* mehr in den Vordergrund. Torquemada redet von der *confessio*, *quae fit* „Domino i. e. vicario eius ut *praelato tuo sacerdoti*“¹⁶. In der Erklärung des 46. Kapitels spricht er zwar nicht ausdrücklich von der sakramentalen Beicht, aber der Zusammenhang läßt erkennen, daß er eine solche im Auge hat. Seine Erklärung lautet:

„Si tale fuerit delictum commissum aut excessus, quod ad nullius alterius attinet damnum, sed ad seipsum solum pertinet, huiusmodi non palam, sed abbati tantum aut seni probatissimo tanquam vulnus sanandum aperendum est . . . Sed advertendum, quae duas hic S. Pater conditiones assignat, quas abbas et spirituales seniores sive patres habere debent, qui huiusmodi peccatorum confessionibus audiendis deputantur¹⁷.“

Er beruft sich auf den bekannten Text des Origenes: „*Proba prius medicum etc.*“¹⁸ und auf Augustinus: „*Qui confiteri vult peccata, ut inveniatur gratiam, quaerat sacerdotem scientem ligare et solvere*“¹⁹ und fordert darum vom Abt und den seniores spirituales die „*scientia curationis*“ und „*ut teneat, quae audierit in confessione, semper in secreto*“²⁰.

Eine etwas eigenartige Erklärung des 46. Kapitels der hl. Regel gibt der Mönch Werner von Siegburg (15. Jahrhundert):

„*Ergo si peccati ipsius animae causa est ipsum peccatum quod potest dici causa a casu quo homo in illud cadit vel si peccati animae causa haec est origo latens fuerit abbati tantum vel spiritualibus senioribus quo pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali* (Hebr.

¹⁴ a. a. O. S. 560. — ¹⁵ a. a. O. S. 561.

¹⁶ D. Joannis de Turre Cremata Expositio in Regulam S. Benedicti Abbatis, Coloniae Agrippinae 1575, 169.

¹⁷ a. a. O. S. 232ff. — ¹⁸ In ps. 37 hom. 2, 6. P. G. 12, 1386.

¹⁹ De vera et falsa paenitentia. Kap. 10, 25. P. L. 40, 1122. Diese Schrift stammt nicht vom hl. Augustin, sondern spiegelt die kirchl. Bußpraxis im 9. bis 11. Jahrhundert wieder. Verfasser unbekannt. Vgl. Vacant in Dict. de la Théol. cath. Tome I, 185 unter dem Stichwort: Absolution.

²⁰ a. a. O.

5, 14) patefaciat. Sed heu sunt multi nostrorum? (unsichere Lesung!) qui se carnaliter amant nec ullo modo volunt nobis cedere quibus summum studium est eos vincere adversum semetipsis dimicantes . . . igitur qui carnaliter se amantes morbos peccatorum suorum clare omnimodis satagunt fratri qui se spiritualiter amat si ut iam dictum est animae peccati causa fuerit latens abbati tantum . . .²¹“

Werner scheint diejenigen als „spirituales“ zu betrachten, die sich im Geiste lieben im Gegensatz zu denen, die sich im Fleische lieben; und diese spirituales haben durch Gewohnheit und Übung ihre Sinne geschult, Gutes und Böses zu unterscheiden.

Vom 17. Jahrhundert an finden wir streng wissenschaftliche Kommentare, während die bisher erschienenen mehr eine praktisch-asketische Tendenz vertreten. Im Jahre 1625 erschien zu Lyon der Kommentar des Antonius Perez²². Perez gibt zu Kapitel 4 der hl. Regel längere Ausführungen, in denen er den senior spiritualis als „organum ministrumque illius verbi“ bezeichnet, daß als zweischneidiges Schwert abschneidet, was an den Gedanken sündhaft und schlecht ist, als Hammer sie zertrümmert und als Medizin die durch die bösen Gedanken erkrankte Seele heilen kann²³. Es folgen eine Reihe Lobeserhebungen auf das Alter, die der Hl. Schrift und verschiedenen Schriftstellern entnommen sind. Dann fährt er fort: „Praesertim cum tantarum rerum notitia, quam experimento ceperunt, prudentes illos ad optime consiliandum faciat et ideo cogitatio-num improbe contra nos insurgentium potiores chirurgi sunt²⁴.“ Zum Schluß bemerkt er noch, daß im Sinne der Hl. Schrift nicht die lange Lebenszeit den senior ausmacht, sondern die Reife des Geistes und gediegener Lebenswandel. Deshalb können auch solche, die noch jung an Jahren sind, als seniores spirituales wirken. Perez scheint im senior spiritualis nicht den Priester, sondern den geschickten Seelenführer und Seelenarzt zu sehen. In der Erklärung des siebenten Kapitels wirft Perez die für uns interessante Frage auf, ob das in diesem Kapitel geforderte Sündenbekenntnis vor dem Abt als sakramentale Beichte aufzufassen sei oder nicht. Nach ihm sprechen gegen die sakramentale Beicht drei Gründe: 1. Die Beweisstellen aus dem Alten Testament, das die sakramentale Beicht nicht kannte. 2. Die hl. Regel sagt nirgends, daß der Abt Priester sein muß. 3. Der hl. Benedikt scheint das Sündenbekenntnis nur anzuraten, während die sakramentale Beichte verpflichtend ist. Perez widerlegt diese drei Einwände kurz und kommt zu der

²¹ Werner monachus Sigebergensis, Commentarius in Regulam S. Benedicti. Unveröffentlichter Kodex der Klosterbibliothek zu Siegburg.

²² Perez, Antonius, Commentarius in Regulam SS. P. Benedicti, Lugduni 1625.

²³ a. a. O. S. 200. — ²⁴ a. a. O. S. 201.

für die Geisteshaltung des 17. Jahrhunderts bemerkenswerten Schlußfolgerung: Weil beide Beichtarten, die sakramentale und die nichtsakramentale, gut und nützlich sind, sind beide in der hl. Regel gemeint, hauptsächlich aber die sakramentale Beicht, weil sie ein Heilmittel ist „ad Dei gloriam dignius et ad nostrum emolumentum congruentius“²⁵. Im 46. Kapitel der hl. Regel ist nach Perez die Rede von wirklichen inneren Sünden, die der Schlüsselgewalt der Kirche unterworfen werden müssen. Er zieht daraus den Schluß, daß die Äbte nach dem Willen des hl. Benedikt Priester sein müssen, da sie sonst nicht sacramentaliter absolvieren können²⁶. Er fügt noch folgende interessante Bemerkung hinzu: „Mos autem, qui apud nos longo saeculorum tempore increbuit, occurendi et accedendi diebus Dominicis ad aperiendas Praelatis nostris nostrae conscientiae causas, ex huius capite decreto ortum et initium accepisse a senioribus meis accepi, a quibus etiam audivi confessionem istam sacramentalmenem fuisse“²⁷.

Nach Perez ist besonders Benedikt Haeften zu nennen, in dessen Werk: *Disquisitionum monasticarum libri 12*²⁸ man den gediegenen Gelehrten erkennt. Den Begriff senior spiritualis untersucht er nicht, sondern beschäftigt sich mit der Frage, ob in der hl. Regel von der sakramentalen Beicht oder von der Gewissenseröffnung die Rede sei. Diese Frage bewegte also im 17. Jahrhundert die Gemüter sehr. Haeften führt verschiedene Sentenzen an. Er selbst neigt zu der Ansicht, daß die betreffenden Regeltexpte nicht auf die sakramentale Beichte zu beschränken, sondern auch von der Gewissenseröffnung zu verstehen seien, die bei den alten Mönchen immer Sitte war²⁹.

Die gegenteilige Ansicht vertritt Philipp François in seinen „*Considérations sur la règle de S. Benoît*“³⁰. Zu Kapitel 4 gibt er folgende Erläuterung: „L'homme n'est pas suffisant pour y apporter (d. h. für die bösen Gedanken) de lui-même le remède qui est le plus convenable, mais il doit recourir à un autre, lequel étant point esbloui par ses propres passions, puisse voir et lui conseiller avec fidélité ce qui lui semble être plus

²⁵ a. a. O. S. 296—297.

²⁶ Ob der hl. Benedikt selbst Priester war, ist bis auf den heutigen Tag umstritten. Abgelehnt wird die Priesterwürde des hl. Benedikt z. B. von Mège: *Commentaire sur la règle de S. Benoît*. Paris 1687, 250; Suarez: *De relig. t. IV l. 16 c. 6 n. 41*; Calmet: *Comment. litteralis, hist.-moralis in regulam S. Benedicti*. Lincii 1750, 111ff.; Mittermüller: *S. Greg. M. Dial. lib. II Prolog S. IX—XI*. Verteidigt wird sie z. B. von Torquemada a. a. O. S. 23; Perez a. a. O. S. 595; Schmitt Edmund, *War der hl. Benedikt Priester?* Diese Zeitschrift 1901, 3—22; 1904, 42—62, neuerdings von Kardinal Schuster (*Appunti su la storia di S. Benedetto*).

²⁷ a. a. O. S. 519. — ²⁸ Antverpiae 1644.

²⁹ *Lib. VI disquis. I a. a. O. S. 642—643*.

³⁰ Paris 1664.

profitable³¹.“ Nach François handelt es sich bloß um ein Ratgeben und keineswegs um eine sakramentale Beichte. Das ganze Kapitel 46 faßt François nur als eine Übung der Demut auf, auch das Bekenntnis der in der Seele verborgenen Sünden: „Que le père charnel désire d'avancer ses enfants qu'il lui est possible, ainsi S. Benoît, vrai père spirituel de ses religieux, désire que ses religieux s'enrichissent de merites et de bonnes oeuvres³².“ Deshalb das verdemütigende Bekenntnis sowohl der äußeren Verstöße als auch der inneren Sünden.

Gegen Ende des 17. Jahrhunderts schrieb Josef Mège aus der Maurinerkongregation seinen „Commentaire sur la règle de S. Benoît“³³. Seine Regelerklärung richtet sich gegen die von Abt Rancé von la Trappe geforderte streng buchstäbliche Auffassung der hl. Regel³⁴. Der senior spiritalis des vierten Kapitels ist nach Mège der Abt: „Il me semble qu'on peut . . . dire que par le Père spirituel il faut entendre l'Abbé et en conclure par une conséquence assez iuste qu'il estoit ordinairement Prêtre³⁵.“ Kurz nachher sagt er: „Il faut découvrir les fautes à son Supérieur ou directeur comme au père de son esprit et au protecteur se son âme³⁶.“ In der Erklärung zu Kapitel 46 nennt er den senior ausdrücklich Priester, denn das Sündenbekenntnis ist abzulegen „seulement à l'Abbé ou à quelque Père spirituel c'est-à-dire au Prêtre“³⁷. Trotz ihrer sonstigen Gegensätzlichkeit sind Mège und Rancé in der Auffassung über das Sündenbekenntnis einig. Die 40. Betrachtung der Méditations sur la règle de S. Benoît handelt über das siebente Kapitel der hl. Regel. Im ersten Teil dieser Betrachtung lobt Rancé die große Demut, die in dem Bekenntnis der Sünden liegt; im zweiten Teil prüft er den Nutzen eines solchen Bekenntnisses; im dritten Teil berichtet er über die eifrige Übung des Sündenbekenntnisses bei den alten Mönchsvätern und schließt die Betrachtung mit der Elevation à Dieu: „Donnez-moi, o mon Dieu, la force de surmonter cet orgueil qui m'empêche de confesser humblement mes iniquitez à vos ministres³⁸.“ Rancé scheint also auch die sakramentale Beichte vor Augen zu haben.

Die bekannteste Regelerklärung des 17. Jahrhunderts ist die von Martène³⁹. Im siebenten Kapitel der hl. Regel sieht Martène eine confessio, „quae consolationis aut directionis gratia fit“⁴⁰. Als Grund für diese Erklärung führt Martène an,

³¹ a. a. O. S. 119. ³² a. a. O. S. 298. — ³³ Paris 1687.

³⁴ Devoirs de la vie monastique 1683 und La règle de S. Benoît expliquée selon son véritable esprit, Paris 1689. Leider war es mir nicht möglich, diese beiden Werke einzusehen. Mir stand nur zur Verfügung: Méditations sur la règle de S. Benoît, Bruxelles 1704.

³⁵ a. a. O. S. 130. — ³⁶ a. a. O. S. 131. — ³⁷ a. a. O. S. 576.

³⁸ a. a. O. S. 230ff. — ³⁹ Paris 1690. P. L. 66, 219—932.

⁴⁰ P. L. 66, 389.

daß im siebenten Kapitel nur von einer Beichte vor dem Abt die Rede ist, der aber zur Zeit des hl. Benedikt und auch später gewöhnlich nicht Priester war und deshalb auch nicht absolvieren konnte. In dem *senior spiritalis* des vierten Kapitels sieht Martène den Obern eines jeden Klosters und verwirft ausdrücklich die Erklärung des Richard a S. Angelo, der ihn als Beichtpriester auffaßt⁴¹. In der Erklärung des 46. Kapitels aber sagt er: „Hunc S. Regulae locum de confessione sacramentali non male interpretantur S. Hildegardis, Bernardus Cassinensis, Nicolaus de Fractura, Richardus de S. Angelo, Petrus Boherius, Joannes de Turrecremata, Theobaldus Artaldus, Joannes Craesbeeck et Antonius Perezius; unde et S. Pater non solum abbati, sed etiam spiritali seniori (quo nomine veteres Graeci et recentiores Latini confessarios appellabant) eam fieri voluit, quia olim non omnes abbates erant sacerdotes nec proinde absolvere poterant; summamque in eis prudentiam summumque secretum requirit, quod proprie ad sacramentalem pertinet confessionem⁴².“ Die beste Erklärung des 18. Jahrhunderts ist der Kommentar von Augustinus Calmet aus der Kongregation von St. Vannes in Lothringen⁴³. Er faßt den *senior spiritalis* auf als „prudentem et eruditum monachum, qui sapientibus suis consiliis nos corroboret, consoletur et erudiat“⁴⁴.

Im vergangenen Jahrhundert erschienen: Erklärung der Regel des hl. Vaters Benedikt von P. Karl Brandes O.S.B.⁴⁵, Abt Maurus Wolter: *Praecipua ordinis monastici elementa*⁴⁶ und Abt Benedikt Sauter: *Colloquien über die hl. Regel*⁴⁷. Diese drei Werke sind in erster Linie unter aszetischem Gesichtspunkt geschrieben und behandeln daher unsere Frage nicht. 1901 erschien zu Paris ohne Namensnennung: *Explication ascétique et historique de la Règle de St. Benoît par un Bénédictin*. Der Verfasser war Albert l'Hullier. In Kapitel 46

⁴¹ P. L. 66, 326.

⁴² P. L. 66, 696. In der griech. Kirche war der Ausdruck: *πατήρ πνευματικός* der terminus technicus für die Beichtväter aus dem Mönchsstande. Deshalb faßt Martène den *senior spiritalis* als Beichtvater auf. Zu der Frage, ob der *senior spiritalis* der hl. Regel dasselbe besagt wie der *πατήρ πνευματικός* der Griechen, vgl. Tixeront, *Histoire des dogmes* III Paris 1922, 400, Anm. 2: „Les ‚spirituales seniores‘ dont il est ici question, n'étaient cependant l'équivalent des *πατέρες πνευματικοί* des grecs, c'est-à-dire des moines confesseurs.“ In der Ausgabe des Jahres 1912 III, 400, Anm. 1, hatte er das Gegenteil behauptet: „Les ‚spirituales seniores‘ dont est ici question, paraissent bien être les *πατέρες πνευματικοί* des grecs, c'est-à-dire des moines confesseurs.“

⁴³ Die zweibändige Regelausgabe (Parisiis 1732) war mir leider nicht zugänglich. Ich benutze die Linzer Ausgabe von 1750.

⁴⁴ a. a. O. S. 76. — ⁴⁵ Einsiedeln 1863. — ⁴⁶ Brugis 1880.

⁴⁷ Prag 1899.

der hl. Regel unterscheidet l'Hullier zwischen dem Priester und dem geistlichen Führer. Aufgabe des Priesters ist die Spendung der hl. Sakramente, Aufgabe des geistlichen Führers, die Seele zum fruchtbringenden Empfang der Sakramente vorzubereiten: „Les cas où l'un et l'autre se sont trouvés réunis dans le même homme sont des cas exceptionnels et rares dans la prime antiquité monastique⁴⁸“. Der senior spiritualis ist also nicht der Priester; folglich ist Kapitel 46 nicht im Sinne einer sakramentalen Beichte zu verstehen. Nichtsdestoweniger nimmt l'Hullier eine regelmäßig stattfindende sakramentale Beichte an. Als Beweis führt er Kapitel 38,5, 38,24 und 63,10 der hl. Regel an, wo der hl. Benedikt vom Empfang der hl. Kommunion spricht. Aus diesen drei Texten zieht l'Hullier allzu vorschnell die Schlußfolgerung: „Il est vrai que cette mention implique une règle et une habitude de recourir à la sainte Eucharistie, et par conséquent au sacrement de pénitence⁴⁹“. Wohl die beste Regelerklärung, die wir heute besitzen, ist der Kommentar aus der Feder des Abtes Delatte von Solesmes, der 1913 zu Paris erschien unter dem Titel: *Commentaire sur la Règle de St. Benoît*. Abt Butler urteilt über diesen Kommentar mit vollem Recht: „There is only one modern commentary on the Rule, that of Dom Delatte, abbot of Solesmes⁵⁰“. Das 46. Kapitel der hl. Regel erklärt Delatte folgendermaßen: „C'est à l'Abbé ou aux sénieurs spirituels que le frère, dans une pensée filiale et dans un loyal désir d'amendement, doit révéler naïvement ce qui s'est passé . . . L'abbé, quelles soient d'ailleurs sa trempe et sa valeur personnelle, n'est-il pas pour les siens une sorte de sacrement? N'a-t-il pas un titre à connaître ce qui se passe dans sa maison et chez ses moines? Les sénieurs spirituels sont probablement, pour S. Benoît, tous ceux qui ont une part importante au gouvernement des âmes; à défaut de l'Abbé, c'est à ceux qu'on devra s'ouvrir. Ils sont hommes „spirituels“, renseignés sur les voies de Dieu, ayant triomphé du diable chez eux ou du moins réduit son pouvoir, l'expérience acquise leur permet d'être utiles aux autres, ils savent guérir et leurs propres blessures et celles d'autrui⁵¹“. Delatte weist sehr richtig auf die, wie wir später sehen werden, in der monastischen Tradition festverankerte Auffassung hin, daß der Mönch durch die Ascese und durch den Kampf gegen die bösen Geister zu einem homo spiritualis wird und so anderen wiederum ein pater spiritualis, ein Erzeuger und Förderer der vita spiritualis sein kann. Zusammen mit dem Abte haben diese seniores spiritaes die Aufgabe, Seelenführer zu sein. Ihnen sind die Sünden und bösen Gedanken zu

⁴⁸ a. a. O. tome II, 116—117. — ⁴⁹ a. a. O.

⁵⁰ Butler C., *Benedictine monachism*, London 1919, 182.

⁵¹ a. a. O. S. 342.

offenbaren, denn sie allein können die Sünden heilen und die rechten Ratschläge erteilen, eben weil sie durch Aszese und den erfolgreichen Kampf gegen den Teufel spiritalis geworden sind. Als geistlicher Ratgeber wird der senior spiritalis in der von den Mönchen zu St. Michel von Farnborough herausgegebenen „La règle de S. Benoît“ bezeichnet⁵². Dort heißt es: „Si, au contraire, c'est dans l'âme que la cause du péché est cachée, qu'il la manifeste seulement à l'abbé ou aux anciens et conseillers spirituels, c'est-à-dire à quelqu'un qui sache guérir et ses propres blessures et celles des autres, non les découvrir et publier“⁵³. Bernard Laure⁵⁴ hält die Sünden, von denen der hl. Benedikt im 46. Kapitel spricht, für Sünden, die der kirchlichen Schlüsselgewalt unterworfen sind, aber „à cette époque on comptait peu de religieux prêtres dans les monastères, à côté d'eux on trouvait en dehors de l'abbé, qui n'était pas toujours revêtu du sacerdoce, des anciens remarquables par leur vertu, ayant travaillé sérieusement à leur sanctification et à celle des autres, hommes remplis d'expérience, auxquels on allait d'autant plus volontiers ouvrir son âme qu'on les savait discrets et incapables de trahir la confiance donnée . . . on recevait d'eux les conseils et les remèdes nécessaires pour se corriger et progresser sûrement dans les voies de Dieu“⁵⁵. Seniores spiritalis sind demnach ältere tugendhafte Mönche, deren langjährige Erfahrung sie befähigt, anderen Führer und Ratgeber in geistlichen Dingen zu sein. Gorce setzt den senior spiritalis mit dem Novizenmeister gleich: „Le senior spiritalis joue une rôle de premier plan dans la vie bénédictine. C'est le confident, le directeur, celui qui a droit de regard sur le sanctuaire de l'âme où s'élabore la vie d'union à Dieu . . . Ces seniores étaient alors ce que sont aujourd'hui les maîtres des novices“⁵⁶.

Als Charismatiker wird der senior spiritalis von keinem Kommentator aufgefaßt, auch nicht von Delatte, der zwar von der im Kampf gegen den Teufel erworbenen Erfahrung spricht, diese Erfahrung aber nicht ein von Gott geschenktes Charisma, eine Frucht des hl. Geistes nennt. Der einzige, der die Regel des hl. Benedikt charismatisch auffaßt, ist Grütz-macher, der aber den Mönchsstand als solchen ein Charisma nennt: „Klar und deutlich kommt zunächst in ihr (der Regel) die enthusiastische Wertung des Mönchsstandes zum Ausdruck, der auf einer besonderen göttlichen Berufung ruht: Gott ist es, der uns in die Zahl seiner Söhne aufzunehmen gewürdigt hat.

⁵² Paris 1924. — ⁵³ a. a. O. S. 89.

⁵⁴ Règle du patriarche St. Benoît, Chambéry 1925.

⁵⁵ a. a. O. S. 306.

⁵⁶ Gorce, Denys, La part des Vitae Patrum dans l'élaboration de la Règle bénédictine (Revue liturgique et monastique. Maredsous 1929, 356).

Wie einst von diesem Standort der ehelose Konfessorbischof Paphnutius in Nicäa den Zölibat der Geistlichen als die Aufbürdung eines schweren Joches bekämpfte, so ist der Mönchsstand für Benedikt ein besonderes Charisma⁵⁷.“

Diese Übersicht über die hauptsächlichsten Kommentare zur hl. Regel zeigt, daß die Frage nach dem senior spiritualis durch alle Jahrhunderte hindurch die Regelerklärer beschäftigt und zu den verschiedensten Lösungen geführt hat. Während eine Reihe der älteren Erklärer den senior spiritualis als Priester auffassen — heute wird diese Ansicht wohl von niemand mehr vertreten —, drücken sich die neueren Erklärer ziemlich vorsichtig aus. Mehr oder weniger sehen sie alle in ihm den Seelenführer im Sinne unserer heutigen Spiritualität. Es dürfte deshalb nicht unangebracht sein, erneut diese Frage einer Untersuchung zu unterziehen und aus der monastischen Tradition heraus, in deren Strom der hl. Benedikt steht, eine Lösung zu suchen.

2. Interpretation der hl. Regel.

Um aus der hl. Regel selbst den Begriff senior spiritualis soweit als möglich herauszuschälen, ist eine Interpretation der in Betracht kommenden Regeltexte erforderlich. Wir nehmen zunächst den Haupttext in Kapitel 46¹. Er beginnt mit den Worten: si vero. Das Wort „vero“ drückt den Gegensatz zum vorhergehenden aus, und dieses Entgegengesetzte ist „animae peccati causa latens“. In dem zweiten Teil des 46. Kapitels ist also ausschließlich von der in der Seele verborgenen Sünde die Rede und nicht von äußeren Verfehlungen, die im ersten Teil behandelt werden. Das Wort „causa“ kann in einem ganz allgemeinen Sinne genommen werden (choso, cosa), so daß animae peccati causa dasselbe wäre wie animae peccatum. Causa kann aber auch Krankheit bedeuten. So sagt z. B. Seneca: „remediis incipientem causam occupant“². Wenn wir in unserem Text causa als Krankheit fassen, paßt es besser zu dem vom hl. Benedikt in diesem Zusammenhang gebrauchten Bild des Arztes (sciat curare vulnera), als wenn es in jenem allgemeinen Sinn gefaßt wird³. Diese verborgenen Sünden sind dem Abt oder den seniores spirituales⁴ zu offenbaren, die vom hl. Benedikt auf die

⁵⁷ Grützmaker, Zur Charakteristik der Frömmigkeit der Benediktinerregel (Harnack-Ehrung, Leipzig 1921, 213).

¹ Der Text ist zitiert auf S. 67.

² Dial. 5, 10, 3 ed. Hermes (Teubner) 1917, 119. Vgl. *Thesaurus Linguae Latinae* III, 680—681, wo noch verschiedene andere Beispiele angeführt sind.

³ Das Prinzip der Analogie zwischen der Aufdeckung einer Körperkrankheit und einer Seelenkrankheit ist in der ganzen monastischen Tradition bekannt. Besonders klar spricht es der hl. Basilius in der *Reg. brev.* 229 aus (P. G. 31, 1236: *Rufinus interrog.* 200 P. L. 103, 552).

⁴ Spiritualis, nicht spiritualis, ist nach Linderbauer die beste Lesart, die auch Butler annimmt. Vgl. Linderbauer, S. *Benedicti regula monachorum*, Metten 1922, 194 nr. 29.

gleiche Stufe gestellt werden, was die Entgegennahme des Sündenbekenntnisses angeht. Abt und seniores spiritalis „sciat curare sua et aliena vulnera, non detegere et publicare“⁵. Dieser Text bietet rein grammatikalisch gesehen große Schwierigkeiten. Die besten Codices (Sangallensis 914, Casinensis 499) lesen: sciat. Deshalb nehmen Linderbauer und Butler diese Lesart an, obwohl die Einzahlform grammatikalisch falsch ist. Die zweitklassigen Codices (Vindobonensis, Monacensis 28118 und Monacensis 19408) haben die Mehrzahlform: sciant. Linderbauer hält die Worte: aut spiritalibus senioribus für einen vom hl. Benedikt selbst gemachten Zusatz von geringerer Bedeutung; das Prädikat richte sich nur nach dem Wort: abbati, und darum die Einzahlform. Die Mehrzahl: sciant ist nach ihm eine Korrektur, deren Grund auf der Hand liegt⁶. Diese Erklärung Linderbauers ist durchaus möglich, trotzdem befriedigt sie nicht ganz. Es steigt vielmehr leicht der Verdacht auf, es handle sich bei den Worten: aut spiritalibus senioribus um eine spätere Interpolation, so daß der Text des hl. Benedikt gelautet habe: tantum abbati patefaciat, qui sciat etc. Diese Vermutung hat etwas Bestechendes: erstens ist dann die Konstruktion richtig, zweitens paßt diese Lesart sehr gut in das ganze Kapitel 46 hinein, denn die äußeren Vergehen sind zu offenbaren „ante abbatem vel congregationem“, die verborgenen Sünden „tantum abbati“, drittens stimmt diese Lesart sehr gut mit dem Text aus Kapitel 4 überein, wo es heißt: senioren spiritali patefacere, nicht senioribus spiritalibus. Dieser senior spiritalis wäre dann der Abt. Trotz dieser drei Gründe bleibt die Interpolationstheorie nur eine Vermutung, die in keiner Weise durch irgendeinen Regelkodex gestützt wird. Alle Codices ohne Ausnahme haben die Worte: aut spiritalibus senioribus, eine Verschiedenheit der Lesart besteht nur betreffs des sciat-sciant⁷. Darum müssen wir an dem Text, wie Butler ihn bringt, festhalten, trotz des grammatikalischen Fehlers, den er aufweist.

Vom Abt und den seniores spiritalis verlangt der hl. Benedikt: „Sciat curare sua et aliena vulnera, non detegere et publicare“, wie wir oben sahen. Sie sind also Ärzte, die die Krankheit der Seele heilen müssen. Diese Auffassung des hl. Benedikt

⁵ Kap. 46, 12—14. — ⁶ a. a. O. S. 329.

⁷ Als Argument für die Echtheit des aut spiritalibus senioribus können wir auch den ältesten Regelkommentar, den des Paulus Warnefrid, anführen (8. Jahrh.), dessen Regeltext aut spiritalibus senioribus las, denn Warnefrid behandelt in der Erklärung des siebenten Kapitels die Frage, warum in diesem Kapitel nur von einer Beicht vor dem Abt die Rede sei, während nach dem 46. Kapitel die Beicht vor dem Abt oder den seniores spiritalis geschehen kann (a. a. O. S. 172).

ist nicht neu, sondern in der kirchlichen und monastischen Tradition allbekannt. Zweimal begegnen wir ihn noch in der hl. Regel selbst, im 27. Kapitel, das von der ärztlichen Sorge des Abtes den Ausgeschlossenen gegenüber handelt, und im 28. Kapitel, wo dem Abt das Verhalten eines weisen Arztes als Vorbild vor Augen gestellt wird. Ebenso bei Cassian, der den hl. Paulus einen „*verus ac spiritalis medicus*“ nennt, der der Krankheit „*salutaribus praeceptorum suorum medicamentis praevenire festinat*“⁸. Dasselbe bei Hieronymus, sogar noch weiter ausgeführt als bei Benedikt:

„*Si quem serpens diabolus occulte momorderit et nullo conscio eum peccati veneno infecerit; si tacuerit, qui percussus est et non egerit poenitentiam, nec vulnus suum fratri et magistro voluerit confiteri, magister et frater, qui linguam habent ad curandum, facile ei prodesse non poterunt. Si enim erubescit aegrotus vulnus medico confiteri, quod ignorat, medicina non curat*“⁹.

Etwa ein halbes Jahrhundert früher spricht Basilius von dem Sündenbekenntnis vor denjenigen, die „zu deren Heilung die nötige Erfahrung besitzen . . .“, die sie wirklich heilen können gemäß des Schriftwortes: „Ihr, die Starken, tragt die Krankheiten der Schwachen, d. h. heilt sie durch eure Mühe und Sorgfalt“¹⁰. Der hl. Basilius spricht ausdrücklich von dem „*πατήρ και ιατρός . . . θεραπεύων τὸν ἴδιον υἱόν*“¹¹. In der syrischen Kirche handelt Aphraates in seiner *Demonstratio septima: De poenitentibus* ausführlich darüber¹². Origenes bringt des öfteren diesen Vergleich¹³ und vor ihm schon Tertullian¹⁴.

Worin das „*curare vulnera*“ besteht, sagt der hl. Benedikt im 46. Kapitel nicht. Im 27. Kapitel aber erklärt er ausführlich, was der Abt als weiser Arzt zu tun hat. Zunächst soll er zu dem kranken Bruder schicken „*senpectas, id est, seniores sapientes fratres, qui quasi secrete consolentur fratrem fluctuantem et provocant ad humilitatis satisfactionem*“¹⁵. Dann empfiehlt er dem Abt Sorgfalt, Klugheit und Umsicht, und erinnert ihn an das Beispiel des guten Hirten. Im folgenden Kapitel werden verschiedene Heilmittel aufgezählt: lindernde Mittel, die Salben der Ermahnung, die Arznei der göttlichen Schriften, das Brenneisen der Ausschließung oder körperliche Züchtigung, das Gebet und schließlich das lostrennende und abschneidende Messer¹⁶.

⁸ *Instituta* X, 7 (CSEL Vindob. 17 (I), 177).

⁹ *Commentarius in Ecclesiasten* cap. 10. P. L. 23, 1152.

¹⁰ *Reg. brev.* 229. P. G. 31, 1236; *Rufinus interrog.* 200. P. L. 103, 552.

¹¹ *Reg. brev.* 99. P. G. 31, 1152; *Rufinus interrog.* 23. P. L. 103, 509;

vgl. *reg. brev.* 158. P. G. 31, 1185; *Rufinus interrog.* 24. P. L. 103, 509.

¹² Nr. 2—4. Graffin: *Patrologia Syriaca* I, 1, 315—318.

¹³ In ps. 37 hom. 2, 6. P. G. 12, 1386; in Jos. hom. 7, 6. GCHSCH VII, 334, 2—7; *Περὶ ἀρχῶν* II, 10, 6. GCHSCH V, 179, 11—21.

¹⁴ *De poenitentia* cap. 10. P. L. 1, 1355.

¹⁵ Kap. 27, 5—8. — ¹⁶ Kap. 28, 8ff.

Wenn auch in diesen beiden Kapiteln nicht von denen die Rede ist, die geheime Sünden beichten, sondern von der Art und Weise, die Ausgeschlossenen zu behandeln, dürfte es dennoch kaum zweifelhaft sein, daß die Fähigkeiten und Eigenschaften, die vom Abt als Arzt verlangt werden, in beiden Fällen die gleichen sind. Selbstverständlich ist im 46. Kapitel an all die Heilmittel, die irgendwie die Öffentlichkeit berühren, wie Ausschließung, körperliche Züchtigung, Entlassung aus der Gemeinschaft, nicht zu denken, weil ja der hl. Benedikt ausdrücklich das Aufdecken und Bekanntwerden verbietet und mit allen Mitteln verhindern will: „qui sciat curare . . . vulnera, non detegere et publicare“. Von den oben angeführten Heilmitteln kommen also nur in Frage: lindernde Mittel, die Salben der Ermahnung, die Arznei der göttlichen Schriften und das private Gebet des Abtes oder des betreffenden senior spiritalis.

Was der hl. Benedikt unter den *fomenta*, den lindernden Mitteln, versteht, ist aus dem Regeltext nicht klar ersichtlich. Lejay glaubt wegen des Parallelismus der einzelnen Glieder an den Ausfall eines Genitivs, der die nähere Erklärung enthielt¹⁷. Linderbauer lehnt diese Erklärung ab, weil kein Manuskript sie rechtfertigt; nach ihm liegt ein stilistischer Fehler vor¹⁸. Vielleicht ist *fomenta* als *genus* aufzufassen und das Folgende als nähere Erklärungen, so daß der Sinn wäre: Wenn er lindernde Mittel angewendet hat, d. h. die Salben der Ermahnung usw.¹⁹. Diese Unklarheit beeinträchtigt jedoch unsere Untersuchung nicht. Das zweite vom hl. Benedikt angegebene Heilmittel sind die Salben der Ermahnung. Ermahnungen und Zurechtweisungen fehlender Brüder spielten in der alten Kirche wegen des Herrengebotes (Mt. 18, 15ff.) immer eine große Rolle. Origenes legt den Pneumatikern ausdrücklich diese Verpflichtung auf²⁰. Die Ermahnungen heilen die Sünden zwar nicht unmittelbar, sondern mittelbar, indem sie den fehlenden Bruder zur Reue und Besserung führen wollen. Das wichtigste Heilmittel ist das dritte, die Arznei der göttlichen Schriften. Schon der hl. Hieronymus spricht, wie wir oben sahen, von der „*lingua ad curandum*“. Die Seelenärzte sollen den Kranken durch ihre Worte trösten, aufrichten, stärken und heilen. Welche

¹⁷ Lejay, Kritik zu Wölfflin: *Benedicti Regula Monachorum*, Lipsiae 1895 (*Revue critique d'Histoire et de littérature*. 1895, 337) „Le parallélisme des membres peut faire croire à la chute d'un genitif après *fomenta*“.

¹⁸ a. a. O. S. 278—279.

¹⁹ Kap. 28, 8ff. Das scheint auch die Ansicht Bihlmeyers zu sein, der folgendermaßen übersetzt: „Wenn er lindernde Mittel angewendet hat, die Salben der Ermahnung, die Arznei der göttlichen Schriften . . ., so greife er...“ *Bibl. d. Kirchenväter* Bd. 20, 53 (281).

²⁰ Vgl. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931, 168—172.

Worte aber könnten diese Wirkung besser hervorbringen als die Worte der Hl. Schrift?²¹ Ein schönes Beispiel dieser Art erzählen uns die *Vitae Patrum*:

„Dixit senex, quia aliquando quidam lapsus in gravi peccato, et compunctus ad poenitentiam, abiit indicare haec seni cuidam, et non dixit ei, quod fecerat, sed quasi interrogavit, dicens: Si alicui ascendat cogitatio talis, habet salutem? Ille vero, quia nesciebat discretionem, respondit ei: Perdidisti animam tuam.“

Der Bruder war völlig verzweifelt, er stand schon im Begriff, in die Welt zurückzukehren, da erinnerte er sich an den Abt Silvanus, der im Rufe stand, ein „magnus discretor“ zu sein. Er geht zu ihm und stellt wie vorhin seine Frage.

„Aperiens abbas Silvanus os suum, coepit de Scripturis dicere ei: Non omnino iudicium tantum est de cogitationibus quam de peccato. Audiens autem frater, et suscipiens virtutem dictorum in animo, sumpta spe, indicavit etiam ei actum suum. Audiens autem abbas Silvanus, quod egerat, tamquam bonus medicus posuit cataplasma animae eius de divinis Scripturis assumptum, dicendo esse poenitentiam his qui pro caritate revera convertantur ad Deum . . . Haec autem ideo retuli, ut sciamus, quale periculum est, quando aliquis sive cogitationis sive actuum aliquid peccati indicat his, qui discretionem nesciunt²².“

Das Mittel also, das Abt Silvanus als guter Arzt anwandte, war das Heilpflaster der Hl. Schrift. Der hl. Benedikt verlangt nun vom Abt: „Oportet ergo eum esse doctum lege divina, ut sciat et sit, unde proferat nova et vetera²³.“ Auch fordert er vom Abt die discretio, die er „Mutter der Tugenden“ nennt²⁴. Als Beispiel für diese discretio führt er den Patriarchen Jakob an:

„Sive secundum Deum sive secundum saeculum sit opera quam iniungit, discernat et temperet, cogitans discretionem sancti Jacob dicentis: Si greges meos plus in ambulando fecero laborare, morientur cuncti uno die²⁵.“

Immer und überall, mag es sich um Weltliches oder Geistliches handeln, soll der Abt die kluge Unterscheidung üben, weil

²¹ Über den einzigartigen Wert der Hl. Schrift, in der Christus, die Sonne der Gerechtigkeit, mit seinen Geboten gleichsam wie mit Strahlen uns erleuchtet, vgl. Basilius, *Reg. brev.* 1. P. G. 31, 1080—1081; *Rufinus interrog.* 12. P. L. 103, 505.

²² *Vitae Patrum* lib. V, 10, 85. P. L. 73, 928.

²³ Kap. 64, 23—25. Vgl. Basilius, *Reg. brev.* 235. P. G. 31, 1240. In der alten Kirche legte man auf das eifrige Studium der Hl. Schrift sehr großen Wert. So sagt z. B. Origines: „Nisi ergo cotidie venias ad puteos, nisi cotidie haurias aquas, non solum alios potare non poteris, sed ipse quoque sitim verbi Dei patieris.“ *In Genes. hom.* 10, 3. GCHSCH VI, 96, 15—17. Dasselbe sagt er, *In Genes. hom.* XI, 3 VI, 105, 20—22 in *Lev. hom.* VI, 1, VI, 359, 2—5 und anderswo.

²⁴ Kap. 64, 48.

²⁵ Ebenda 42—47. Der hl. Benedikt legt bei der discretio das Hauptgewicht auf das weise Maßhalten, die moderatio, während z. B. Cassian der discretio eine doppelte Aufgabe zuteilt: das weise Maßhalten (Col. I, 23, 3. CSEL 13 (II), 35, 24ff.; Col. II, 16, 2. Ebenda 59, 26—60,5) und die Unterscheidung der Geister (Col. I, 20, 1. ebd. 29, 16ff.; Col. II, 1, 4. ebd. 40, 1ff.). Diese letzte Gabe ist auch dem hl. Benedikt bekannt (Kap. 58, 3—4).

sie die Mutter der Tugenden ist; folglich muß er sie auch dann üben, wenn ein Bruder ihm seine Sünden und Gedanken offenbart. Das vierte in Kapitel 28 der hl. Regel angegebene Heilmittel ist das Gebet: „Adhibeat suam et omnium fratrum pro eo orationem²⁶.“ Im Kapitel 46 kann natürlich nur vom privaten Gebet des Abtes oder des senior spiritalis die Rede sein. Das Gebet als Heilmittel gegen die Sünde war von den Apostelzeiten an in der Kirche bekannt und hochgeschätzt. Sagt doch schon der hl. Jakobus: „Bekennet einander eure Sünden und betet füreinander, damit ihr geheilt werdet, denn viel vermag das anhaltende Gebet eines Gerechten²⁷.“ Nach Origenes wendet das Gebet von den Sünden ab²⁸, besiegt die Dämonen²⁹ und erstickt die Versuchungen³⁰; durch das Gebet der Pneumatiker werden die Sünden nachgelassen: „Quorum intercessione fiat purificatio pro peccatis³¹.“

Der hl. Benedikt sagt nicht ausdrücklich, der Abt oder der senior spiritalis müßte mit dem Fehlenden und Büßenden mittrauern, mitleiden und für ihn Genugtuung leisten; doch dürfte diese Verpflichtung eines Seelenarztes dem hl. Benedikt kaum unbekannt gewesen sein³², da auch sie in der Tradition fest verankert ist. So fordert z. B. Origenes vom Seelenarzt, ut „sciat infirmari cum infirmante, flere cum flente, qui condolendo et compatiendo noverit disciplinam“³³. „Qui meliores sunt (d. h. die Pneumatiker), inferiorum semper culpas et peccata suscipiunt³⁴.“ Die *Constitutiones Apostolorum* verlangen ausdrücklich: Wie Christus unser aller Sünden getragen hat, „ὄτως καὶ ὑμᾶς τοῦ λαοῦ τὰς ἁμαρτίας ἐξειδιποιεῖσθαι χροῖ“³⁵. Pomerius (2. Hälfte des 5. Jahrhunderts) sagt von den Priestern:

„Ipsis enim proprie animarum curandarum sollicitudo commissa est: qui pondus populi sibi commissi utiliter sustinentes pro peccatis omnium

²⁶ Kap. 28, 13—14. — ²⁷ Jak. 5, 16.

²⁸ *περὶ ἐδχῆς* 8, 2. GCHSCH II, 317, 20—22.

²⁹ Ebenda 12, 1. II, 324, 20—24; vgl. *in Lev. hom.* VI, 6. GCHSCH VI, 370, 2—4.

³⁰ Ebenda 13, 3. II, 327, 18—22.

³¹ *In Num. hom.* XXIV, 1. GCHSCH VII, 226, 18; vgl. *περὶ ἐδχῆς* 13, 5. GCHSCH II, 329, 19ff.

³² Vgl. Kap. 27, 21—27: „Et Pastoris boni pium imitetur exemplum... cuius infirmitati in tantum compassus est, ut eam in sacris humeris suis dignaretur inponere, et sic reportare ad gregem.“ In diesem Text dürfen wir vielleicht eine Andeutung dieser Aufgabe des Seelenarztes finden.

³³ *In ps. 37 hom.* 2, 6. P. G. 12, 1386.

³⁴ *In Num. hom.* 10, 1. GCHSCH VII, 68, 4.

³⁵ *Const. Apost.* 2, 25, 15. ed. Funk, Paderborn 1905 I, 97; vgl. Origenes, *In Num. hom.* X, 2. GCHSCH VII, 71, 16—20: „Et quidem quod Dominus noster Jesus Christus venerit, ut tolleret peccatum mundi, et morte sua peccata nostra deleverit, nullus, qui Christo credit, ignorat. Quomodo autem et filii eius auferant peccata sanctorum, id est apostoli et martyres, si potuerimus, ex scripturis divinis probare temptabimus.“

velut pro suis infatigabiliter supplicant Deo ac velut quidam Aaron incensum contriti cordis et humiliati spiritus offerentes, quo placatur Deus, avertunt iram futurae animadversionis a populo³⁶.“

So ist es sehr wahrscheinlich, daß auch der hl. Benedikt an diese Verpflichtung denjenigen Brüdern gegenüber, die dem senior spiritalis ihre Sünden offenbaren, gedacht hat.

Bisher war von den Eigenschaften und Verpflichtungen des Abtes als Seelenarzt die Rede. Von den Eigenschaften und Verpflichtungen der seniores spiritalis spricht der hl. Benedikt nicht, aber aus der gleichen Aufgabe, die beide zu erfüllen haben, geht hervor, daß auch die seniores spiritalis die Eigenschaften eines sapiens medicus besitzen müssen wie der Abt, besonders die Kenntnis der hl. Schrift und die discretio. Einen Text, in dem diese beiden Eigenschaften: spiritalis und discretus nebeneinander erscheinen, haben wir in der *Historia Lausiaca* des Palladius³⁷: „Τούτω ψήφους ἐδίδου ὁ μακάριος Ἐδάγριος, ἀνὴρ πνευματοφόρος καὶ διακριτικός.“³⁸ Die Zusammenstellung: medicus — spiritalis finden wir bei Cassian³⁹. Die Begriffe medicus, spiritalis, discretus waren also in der Mönchsliteratur bekannt und gebräuchlich. Deshalb sind wohl die seniores spiritalis in der hl. Regel als kluge, maßvolle, in der hl. Schrift wohlbewanderte Seelenärzte aufzufassen. Einen genaueren, schärfer umschriebenen Begriff der seniores spiritalis können wir aus der hl. Regel selbst nur schwer gewinnen, da der hl. Benedikt diesen Ausdruck außer im 46. Kapitel nur noch im vierten Kapitel gebraucht, wo er vorschreibt, daß die bösen Gedanken dem senior spiritalis zu offenbaren seien⁴⁰; von den Eigenschaften dieses senior spiritalis wird dort nichts gesagt. Elfmal aber ist in der hl. Regel von seniores die Rede. Im dritten Kapitel erscheinen diese seniores als Ratgeber des Abtes in weniger wichtigen Angelegenheiten⁴¹. Im vierten Kapitel werden sie genannt im Gegensatz zu den Jüngeren⁴², ebenso im Kapitel 22⁴³. Im 23. Kapitel hören wir, daß es zu den Aufgaben der seniores gehört, Anordnungen zu treffen, Widerspenstige, Hartnäckige, Ungehorsame, Stolze und Murrende das erste und zweite Mal im geheimen zu ermahnen⁴⁴. Während der Stunden,

³⁶ *De vita contempl.* lib. II cap. 2, 1. P. L. 59, 444.

³⁷ Die von Butler in seinem Buch: *The Lausiaca History of Palladius I*, Cambridge 1898, bewiesene Autorschaft des Palladius wurde wiederum in Zweifel gezogen von Richard Reitzenstein, *Historia Monachorum et Historia Lausiaca*, Göttingen 1916, 4—11. Butler legte seine Ansicht aufs neue dar und bewies sie in dem Artikel Palladiana (*The Journal of Theological Studies*, Oxford 1921, 21—35; 138—155; 222—238).

³⁸ Kap. 11. ed. Butler. Cambridge 1904, 34, 10—11; vgl. Kap. 17 S. 4 3 15—16: „καὶ τὸσαύτης ἡξιώθη διακρισεως ὡς λέγεσθαι αὐτὸν παιδαριουργοντα.“

³⁹ *Instit.* X, 7. CSEL 17 (I), 177.

⁴⁰ Kap. 4, 59. — ⁴¹ Kap. 3, 28. — ⁴² Kap. 4, 86—87.

⁴³ Kap. 22, 16—17. — ⁴⁴ Kap. 23, 5—7.

in denen die Brüder mit Lesen beschäftigt sind, sollen ein oder zwei der seniores im Kloster umhergehen und nachschauen, ob niemand müßig ist oder schwätzt⁴⁵. Im 56. Kapitel trifft der hl. Benedikt die Anordnung, der Abt müsse immer einen oder zwei der seniores beim Tisch der Brüder lassen „propter disciplinam“⁴⁶. Einer von den seniores, „qui aptus sit ad lucrandas animas“⁴⁷, soll als Novizenmeister aufgestellt werden. Im 63. Kapitel ist die Rede von der Ehrerbietung, die der Jüngere seinem senior schuldig ist. Aus den Ausdrücken: senior suos, priores suos, minores suos dürfen wir vielleicht den Schluß ziehen, daß von den Jüngeren jeder seinen bestimmten senior hatte, und daß diese seniores dieselben sind wie die decani, von denen das 21. Kapitel der hl. Regel handelt. Diese Ansicht findet ihre Bestätigung im 22. Kapitel, wo gesagt wird: „Si potest fieri, omnes in uno loco dormiant: sin autem multitudo non sinit, deni aut vicini cum senioribus, qui super eos solliciti sint, pausent“⁴⁸. Hier kann es kaum zweifelhaft sein, daß seniores und decani dieselben sind, weil der hl. Benedikt ausdrücklich von der Zehnzahl spricht. Im 65. Kapitel heißt es: „Si potest fieri per decanos ordinetur, ut ante disposuimus, omnis utilitas monasterii“⁴⁹. Was hier als Aufgabe der Dekane erscheint, wird in Kapitel 3 und 23 als Aufgabe der seniores bezeichnet. Deshalb werden wir kaum irregehen, wenn wir die seniores mit den decani gleichsetzen, von denen der hl. Benedikt ebenso wie vom Abt „vitae meritum et sapientiae doctrinam“ verlangt⁵⁰.

Was läßt sich aus dieser Untersuchung über die Aufgaben und Eigenschaften der seniores und decani für den Begriff senior spiritualis feststellen? Beachtenswert ist, daß der hl. Benedikt, wenn er von den seniores spricht, gewöhnlich nur Obliegenheiten des äußeren Lebens, z. B. Wachsamkeit über die Klosterzucht usw. im Auge hat. Nur zweimal berührt der Aufgabenkreis der seniores das innere Leben: im 58. Kapitel, wo vom Novizenmeister die Rede ist, der geeignet sein muß, Seelen zu gewinnen, und im 27. Kapitel. Daß in diesem Kapitel nicht nur von äußeren Verstößen gegen die Ordenszucht, sondern auch von wirklichen inneren Sünden die Rede ist, geht aus den Ausdrücken hervor, deren sich der hl. Benedikt bedient: „delinquentes fratres“, „ne aliquam de ovibus sibi creditis perdat“, „infirmarum curam animarum“, der Vergleich mit dem einen verlorenen Schaf der Parabel. Zu diesen Brüdern muß der Abt Sympakten schicken. Dieser Ausdruck wird vom hl. Benedikt ganz genau erklärt: „id est, seniores sapientes fratres, qui quasi secrete consolentur fratrem fluctuantem, et provocent

⁴⁵ Kap. 48, 40—44. — ⁴⁶ Kap. 56, 4—6. — ⁴⁷ Kap. 58, 12—13.

⁴⁸ Kap. 22, 3—7. — ⁴⁹ Kap. 65, 27—29.

⁵⁰ Kap. 21, 8—9; Kap. 64, 6.

ad humilitatis satisfactionem, et consolentur eum, ne abundantiori tristitia absorbeat⁵¹.“ Das Wort „consolari“ bedeutet hier zunächst Trost bringen, damit die Traurigkeit nicht überhand nehme; vielleicht ist noch eine andere Bedeutung mit-enthalten, die sich in der hl. Schrift und in der kirchlichen Literatur findet: helfen, unterstützen⁵². Sodann ist consolari vielfach gleichbedeutend mit zusprechen, ermahnen⁵³. Deshalb sollen die Sympakten, wenn sie den hin- und herschwankenden Bruder „trösten“, auch „die Salben der Ermahnung“ anwenden, was übrigens der hl. Benedikt noch ausdrücklich von ihnen fordert: „provocent ad humilitatis satisfactionem“. Die Sympakten gehören also zu den seniores, und müssen wie die decani „sapientes“ sein. Auch dieser Text bestätigt, daß seniores und decani gleichzusetzen sind. Die Eigenschaft der „sapientia“ wird auch vom Cellerar⁵⁴, Pförtner⁵⁵ und im allgemeinen von allen gefordert, die das Haus Gottes verwalten⁵⁶. Wie diese sapientia zu verstehen ist, werden wir später untersuchen.

Abgesehen also von diesen beiden Fällen weist der hl. Benedikt den seniores keine das innere Leben des Mönches betreffenden Aufgaben zu. Wenn der hl. Benedikt aber von den seniores spiritales spricht, hat er einzig und allein das innere Leben seiner Mönche vor Augen, denn ihnen müssen die Brüder die verborgenen Gedanken und Sünden offenbaren. Das Wort spiritualis steht also in enger Verbindung mit dem inneren Leben der Seele. Folglich sind die seniores spiritales diejenigen der seniores, die diese „Weisheit“ besitzen, nämlich Seelen zu leiten und zu führen, die für das innere Leben der Seele die geeigneten Ratschläge erteilen, die als gute Ärzte kranken Seelen die rechten Heilmittel verschreiben können. Das scheint die Auffassung des hl. Benedikt zu sein, wenn er im 46. Kapitel das Eröffnen der in der Seele verborgenen Sünden vor den seniores spiritales anordnet. Woher die seniores spiritales diese Weisheit haben, ob sie ein Charisma besitzen, das sie zu dieser schwierigen Aufgabe befähigt oder nicht, können wir aus den knappen Worten des 46. Kapitels nicht entnehmen. Die Lösung dieser Frage ist vielmehr aus den Quellen der hl. Regel zu erwarten.

Nach der Interpretation des 46. Kapitels sind noch die beiden anderen Texte aus Kapitel 4 und 7 zu berücksichtigen. Aus dem vierten Kapitel ist jedoch für den Begriff des senior spiritualis nichts zu entnehmen, wie schon oben gesagt wurde.

⁵¹ Kap. 27, 5—9.

⁵² *Gen.* 5, 29; Greg. Tur, *Hist. Franc.* lib. III cap. 34. P. L. 71, 266: „Nec haberet de proprio, qualiter eos consolaretur.“

⁵³ Vgl. *Thesaurus Linguae Latine* IV, 481.

⁵⁴ Kap. 31, 2. — ⁵⁵ Kap. 66, 1—2. — ⁵⁶ Kap. 53, 50.

Im siebenten Kapitel ordnet der hl. Benedikt an, alle im Herzen aufsteigenden bösen Gedanken und das im Verborgenen begangene Böse in demütiger Bekenntnis vor dem Abt, dem pater spiritalis, zu offenbaren, weil uns dazu die Hl. Schrift ermahnt. Der hl. Benedikt führt drei Schrifttexte an, die aber auf den ersten Blick nicht zutreffend zu sein scheinen, denn zwei Texte sprechen von einem Bekenntnis vor Gott, und der dritte enthält eine Mahnung „ad confitendum Domino“, aber confiteri im Sinne des Lobens, Benedeiens. Dieser letzte Text ist vielleicht im Sinne des hl. Augustinus zu fassen, der sagt: „Ergo in confessione sui accusatio, Dei laudatio est.“⁵⁷ Der Grund, warum der hl. Benedikt diese Texte anführt, scheint zu sein, daß in allen drei Texten von einer confessio coram Domino die Rede ist: Revela ad Dominum viam tuam, Confitemini Domino, Delictum meum cognitum tibi feci. Das Sündenbekenntnis vor dem Abt ist also ein Bekenntnis coram Domino, weil der Abt im Kloster Christi Stellvertreter ist;⁵⁸ und von dieser Beichte heißt es: „Et tu remisisti impietatem cordis mei.“ Dieser letzte Text wird im selben Sinne von Origenes gebraucht: „Cum non erubescit (peccator) sacerdoti Domini indicare peccatum et quaerere medicinam secundum eum qui ait: Dixi, pronuntiabo adversum me iniustitiam meam Domino et tu remisisti impietatem cordis mei“⁵⁹. Ähnlich schreibt Cassian: „Nec non per criminum confessionem eorum ablutio condonatur: dixi enim: Pronuntiabo etc“⁶⁰. Diese Art der Beweisführung hat der hl. Benedikt also der Tradition entnommen.

Zu dem Ergebnis, das aus der Prüfung des 46. Kapitels gewonnen wurde, fügt die Befragung des 7. Kapitels nur hinzu: der Abt, dem als Seelenarzt die Sünden und bösen Gedanken zu offenbaren sind, vertritt Gottes Stelle, der nach Origenes schlechthin der „medicus animarum nostrarum“ ist⁶¹.

3. Die Quellen der hl. Regel.

Der hl. Benedikt empfiehlt im 73. Kapitel der hl. Regel als Tugendwerkzeuge für gute und gehorsame Mönche die *Colla-*

⁵⁷ Sermo 67, 1—2. P. L. 38, 433; bei Augustin bedeutet confessio zunächst gratiarum actio. Vgl. Zepf Max, Augustins Confessiones, Tübingen 1926, 5—9.

⁵⁸ Kap. 2, 3—7; Kap. 63, 29—30; vgl. Smaragdus, *Expositio capituli 7*. P. L. 102, 821: „Revela Domino viam tuam. Id est, revela per confessionem abbati, quem tibi Dominus pro se vicarium dedit, actiones tuas, in quibus peccati conscientia latet.“

⁵⁹ *In Lev. hom.* 2, 4. GCHSCH VI, 296, 19—22; vgl. *hom.* 3, 4. VI, 308, 17—20.

⁶⁰ Col. XX, 8. CSEL 13 (II), 562.

⁶¹ Origenes: *περὶ ἀρχῶν* II, 10, 6. GCHSCH V, 179, 12.

tiones der Väter, ihre *Instituta* und *Vitae*, ferner die Regel „unseres hl. Vaters Basilius“¹. Wie aus dem Text der hl. Regel hervorgeht, hat der hl. Benedikt selbst vieles aus diesen Quellen geschöpft. Außer Basilius und Cassian² gibt es aber noch eine andere Hauptquelle für die hl. Regel, den hl. Pachomius. Wenn auch sein Name niemals in der hl. Regel erwähnt wird, kann trotzdem sein Einfluß nicht geleugnet werden. Schon Butler gibt in seiner Regelausgabe ungefähr 30 Parallelstellen an³; von manchen wird sogar die Ansicht vertreten, Benedikt sei in Subiaco Pachomianer gewesen. Mag diese Ansicht auch übertrieben sein, jedenfalls zeigen die Einrichtung und Verwaltung der 12 sublazensischen Klöster und der Niederlassungen des hl. Pachomius manche Ähnlichkeiten und verwandte Züge⁴.

Daß der hl. Benedikt die pachomianischen Regeln und Einrichtungen kennen konnte, steht außer Zweifel, weil diese einen großen Einfluß auf die Entwicklung des Mönchtums ausgeübt haben⁵. In Äthiopien entstand schon bald eine Übersetzung der Regeln von Tabennisi⁶; durch die zahlreichen Pilger, die die Pachomiusklöster besuchten, wurden deren Einrichtungen und Gebräuche auch in Unterägypten bekannt. In Rom erhielt man vom Werk des hl. Pachomius Kenntnis durch den hl. Athanasius, der mehrere Jahre in Rom in der Verbannung lebte⁷. Im Jahre

¹ Kap. 73, 14—18; vgl. Kap. 42, 6 und 42, 13. Der hl. Benedikt benutzte die von Rufinus besorgte lateinische Übertragung der *Regulae fusius tractatae* und der *Regulae brevius tractatae* des hl. Basilius, die Rufinus zu einer *Regula ad monachos* zusammenfaßte. P. L. 103, 483—554. Deshalb spricht der hl. Benedikt von der *Regula S. P. N. Basilii*; vgl. Besse, Les moines d'Orient antérieurs au Concile de Chalcédoine, Paris 1900, 91: „C'est sous cette forme que S. Benoît et les moines occidentaux l'ont connue et qu'elle figure dans la collection de S. Benoît d'Aniane.“ Über die Basiliusregeln und die Rufinsche Übersetzung siehe Laun, F., Die beiden Regeln des Basilius, ihre Echtheit und Entstehung (Zeitschrift für Kirchengeschichte 1925, 1—61).

² Daß mit dem Ausdruck des hl. Benedikt: *Collationes Patrum et Instituta eorum* nur Cassians Werke gemeint sein können, zeigte Wölfflin, Benedikt von Nursia und seine Mönchsregel (Sitzungsberichte der philol. philol. und der hist. Klasse der Kgl. Bayr. Akademie der Wissenschaften, München 1895, 429—454).

³ Editio tertia 1935, 190.

⁴ Vgl. Fink W., Die Klosterordnung des hl. Benedikt in Subiaco (Diese Zeitschrift 1925, 183—191).

⁵ Vgl. Mackean, Christian monasticism in Egypt to the close of the fourth century, London 1920, 153: „It was to Pachomius, the organizer, that the West owes its great debt for the form of monasticism that has exercised so profound an influence upon the history of the Church and of civilization.“

⁶ Basset R., Les apocryphes éthiopiens fasc. VIII: Les règles attribuées à St. Pakhôme, Paris 1896, 15ff.

⁷ Der hl. Hieronymus schreibt: „Marcella ab Alexandrinis sacerdotibus Papaque Athanasio et postea Petro, qui persecutionem Arianæ haereseos declinantes Romam confugerant, vitam B. Antonii adhuc tunc viventis

404 übersetzte der hl. Hieronymus die Regeln und Vorschriften des Pachomius ins Lateinische; kurz nachher schrieb Cassian seine *Instituta coenobiorum* (419—426), die in Buch 1—4 eine Beschreibung der Lebensweise in den ägyptischen und palästinensischen Klöstern geben. Wahrscheinlich kannte der hl. Benedikt auch die Übertragung der *Vita Pachomii*, die in den ersten Jahrzehnten des 6. Jahrhunderts zu Rom von Dionysius Exiguus angefertigt wurde⁸. Daß Pachomius einen Einfluß auf die Regel des hl. Benedikt ausüben konnte, liegt auf der Hand.

Ob es sich nun in den einzelnen von Butler angegebenen Verwandtschaften nur um eine Parallele oder um eine Quelle handelt, läßt sich mit Sicherheit kaum feststellen. Einige Texte, die fast wörtlich übereinstimmen, lassen mit größter Wahrscheinlichkeit eine Quelle vermuten. So lesen wir z. B. bei Pachomius: „Statimque cum tibi a maiore fuerit imperatum⁹.“ Der hl. Benedikt sagt: „Mox aliquid imperatum a maiore fuerit¹⁰“; oder: „Fratres probatae conversationis et fidei¹¹“; bei Benedikt: „Processu vero conversationis et fidei¹²“. Dann ist bemerkenswert, daß der hl. Benedikt den Oberen „Abbas“ nennt. Diese Bezeichnung stammt bestimmt nicht von Basilius, der immer den Ausdruck: *προεστώς* gebraucht¹³ — Rufius übersetzt „is qui praeest“¹⁴ —, während hingegen Pachomius und andere Wüstenväter *ἀββᾶς* genannt werden¹⁵. Fink vertritt die Ansicht: „Die Darstellung Gregors d. Gr. läßt zur Genüge erkennen, daß St. Benedikt in Subiaco nach der Regel des großen Pachomius das Leben seiner Mönche ordnete“; dann kommt er auf die hl. Regel zu sprechen und sagt: „Wer aber die Regel des hl. Benedikt unmittelbar neben den Bestimmungen des Pachomius liest, wird erkennen, daß es nicht bloß literarische Abhängigkeit ist.“ Fink beruft sich auf den Strafkodex und auf den Rat der Brüder, den der hl. Benedikt für wichtige Angelegenheiten im Kloster eingeholt wissen will; das hätte Benedikt

monasteriorumque in Thebaide, Pachomii ac virginum ac viduarum didicit disciplinam.“ *Epist.* 127, 5 *ad Principiam*. CSEL 56 (I, 3), 149.

⁸ Vgl. Chapman, *Saint Benedict and the sixth century*, London 1929, 37ff. Chapman beruft sich auf Butler, der in Kap. 58, 13 und 33, 4 der hl. Regel ein Zitat bzw. Parallele zur *Vita Pachomii* sieht.

⁹ *Reg. Pachomii* 30 ed. Boon, *Pachomiana latina*, Louvain 1932, 20. P. L. 23, 71.

¹⁰ Kap. 5, 6.

¹¹ *Reg. Pach.* 190. P. L. 23, 90. ed Boon 14, S. 74.

¹² Prolog 124—125; vgl. Cassian, Col. III, 15. 2. CSEL 13 (C II), 87, 8.

¹³ *Reg. fus.* 27. P. G. 31, 988; *reg. fus.* 47. P. G. 31, 1036 und öfters.

¹⁴ *Interrog.* 15. P. L. 103, 506; *interrog.* 44. P. L. 103, 513 und öfters.

¹⁵ *Vita prima* 81. ed. Halkin, *Vitae graecae S. Pachomii*, Bruxelles 1932, 54, 18; ebenda 115, S. 75, 11, und öfters; vgl. *Hist. Lausiaca* ed. Butler, Kap. 16, S. 41, 16; Kap. 18, S. 52, 14; *Apophthegmata Patrum* 1 (45) 3 (47). P. G. 65, 88.

von Pachomius übernommen. Dann stellt er einen Vergleich an zwischen den Charakteranlagen der Ägypter (und Römer und findet da manche übereinstimmende Punkte, z. B. das Organisationstalent, Vorliebe für juristische Formeln und schriftliche Festlegung aller Abmachungen. Abt Schenute von Atribus fordert einen schriftlichen Eigentumsverzicht, der hl. Benedikt eine geschriebene Professeurkunde¹⁶. Mag dies alles vielleicht nur den Wert einer Hypothese haben, sie ist stark genug, daß wir nicht unterlassen dürfen zu untersuchen, was Pachomius über das Sündenbekenntnis beim senior spiritualis sagt, und welche Eigenschaften dieser senior nach ihm besitzen muß.

a) Die Bußpraxis des hl. Pachomius.

Die Quellen für unsere Kenntnis von der Bußpraxis des hl. Pachomius sind die *Vitae S. Pachonii*. Ihre Benutzung ist mit einigen Schwierigkeiten verbunden, weil die *Vita S. Pachonii* in verschiedenen Rezensionen vorliegt¹⁷. Im folgenden soll versucht werden, aus diesen verschiedenen Rezensionen eine kurze Übersicht über die Bußpraxis des hl. Pachomius zu gewinnen.

In der *Vita graeca prima* wird folgendes berichtet: Ein Mönch war in heidnische Gefangenschaft geraten und gezwungen worden, den Göttern zu opfern. Es gelingt ihm später zu fliehen, er kommt zum Abt Pachomius und bekennt ihm, was er getan. Pachomius weist ihn zurecht und ermahnt ihn, mit zerknirschem und gedemütigtem Herzen Buße zu tun; überdies fordert er von ihm mit Berufung auf Psalm 24, 18: „Siehe meine Demütigung und meine Mühsal und vergib alle meine Sünden“, seine Tat durch körperliche Züchtigung und Mühsal zu sühnen. Der Mönch schöpft wieder neuen Mut und verläßt freudig den hl. Pachomius¹⁸. Diese Art und Weise, fehlende Brüder, die ihre Sünden bekennen, zu behandeln, scheint voll und ganz derjenigen zu entsprechen, die wir in der hl. Regel gefunden haben: der fehlende Bruder bekennt seine Schuld dem Abt und dieser heilt die Wunde mit der Arznei der Ermahnung und dem Heilmittel der Hl. Schrift. Die wahrscheinlich von einer jüngeren Hand stammenden Paralipomena¹⁹ erzählen denselben Fall aus-

¹⁶ Fink a. a. O. S. 189.

¹⁷ Über diese verschiedenen Rezensionen siehe: Realenzyklopädie für prot. Theologie XIV, 548, und besonders: Paulin Ladeuze, Etude sur le cénobitisme pachômien. Louvain-Paris 1898, 1—108. Gegen Ladeuze vertritt W. Bousset, Apophthegmata, Tübingen 1923, 209—258, die Ansicht, die von den Bollandisten herausgegebene griechische Vita wolle den Gegensatz zwischen dem pneumatistischen Mönchtum und der hierarchischen Kirche beseitigen oder wenigstens einschränken.

¹⁸ ASS Maii III, 39*; Ausgabe Halkin, die fortan allein zitiert wird, Kap. 85, S. 57—58.

¹⁹ Vgl. Bardenhewer O., Geschichte der altkirchl. Literatur III, 84.

führlicher und auch anders²⁰: die Sünde wird hier ausdrücklich eine Todsünde genannt, denn der Mönch hat aus Furcht vor dem leiblichen Tod seine Seele getötet²¹. Mit dieser Sünde beladen kommt der Mönch zum hl. Pachomius. Um die Szene dramatisch auszugestalten, wird die Parabel vom verlorenen Sohn gebraucht. Während es aber in der Parabel heißt: „Als er noch weit weg war, sah ihn sein Vater . . .“²², heißt es hier: „Γρονὸς δὲ ὁ μακάριος τὸ συμβᾶν αὐτῷ“²³. Die lateinische Übersetzung hat: „At B. Pachomius, non ignarus eorum, quae homini acciderant“²⁴. Der hl. Pachomius weiß also schon vor dem Bekenntnis, was geschehen ist, und deshalb klagt der Bruder sich nur im allgemeinen an: Ich habe gesündigt, während in der *Vita prima* der Mönch erst seine Sünde dem hl. Pachomius beichtet, der noch nichts zu wissen scheint; es heißt nämlich: „Καὶ ὁδογηθεὶς ακούων“²⁵. Die Paralipomena berichten weiter: Da der hl. Pachomius die Bußgesinnung des Sünders sah, verspricht er ihm die Barmherzigkeit Gottes, wenn er zu allem bereit ist, was Pachomius verlangt. Der Mönch verspricht alles zu tun, was ihm aufgetragen wird, Pachomius legt ihm eine lebenslängliche Buße auf, und nach zehnjährigem Büberleben stirbt der Mönch eines seligen Todes²⁶. — Wieder anders wird derselbe Fall in der *Vita arabica* beschrieben²⁷. Dort ist die Rede von einem Eremiten, der gezwungen wurde, den Göttern zu opfern. Der Eremit spricht dann zu sich selber: Ich kann nun nicht mehr zu dem beten, den ich verleugnet habe. Ich habe aber von einem gewissen Pachomius gehört, ich will zu ihm hingehen und ihm meine Schuld bekennen. Wenn er mich zur Buße zuläßt, wird auch Gott meine Buße annehmen; weist er mich zurück, dann gibt es für mich keine Buße mehr²⁸. Ein ähnlicher Fall wird in derselben *Vita arabica* von einem Bischof erzählt, der einen ihm untergebenen Priestermönch, der gesündigt hatte, zu Pachomius schickt mit der Frage, ob es für diesen Armen noch eine Buße gäbe; wenn nämlich Pachomius ihn zur Buße annimmt, so sagt sich der Bischof, dann will auch ich ihn zur Buße

²⁰ Kap. 8—11, Halkin S. 132—135.

²¹ a. a. O. S. 134. — ²² Luk. 15, 20. — ²³ a. a. O. S. 134.

²⁴ ASS *Maii* III, 337. — ²⁵ a. a. O. S. 58.

²⁶ Paral. Kap. 11. Halkin S. 135.

²⁷ Herausgegeben von Ed. Amélineau (*Annales du Musée Guimet*. T. XVII, Paris 1889, 337—711).

²⁸ a. a. O. S. 439. In französischer Übersetzung lautet der Text wie folgt: „Alors le moine se leva, s'enfuit et son coeur fut désespéré qu'il ne put entendre ses mains pour prier et disait: Comment pourrais-je prier quel-que'un que j'ai renié? Alors il réfléchit en son âme et dit: J'ai entendu parler d'un homme, père de la communauté de Tabennisi et qu'on nomme Pakhôme, j'irai vers lui, je lui apprendrai tout ce que j'ai fait et s'il me reçoit à pénitence, je suis sûr que Dieu en fera autant; et s'il me dit: Il n'y a point de pénitence pour toi, c'est que vraiment il n'y a pas pour moi.“

annehmen; wenn aber Pachomius ihn zurückweist, wird auch der Herr ihn zurückweisen²⁹.

In den angeführten Beispielen ist immer von schweren Sünden, ja von Kapitalsünden, die Rede. Die Büsser gehen zu Pachomius oder werden vom Bischof zu ihm geschickt, obwohl er nicht Priester war. Warum? Weil er ein *πατήρ πνευματικός* ist. Als solcher erkennt er klar den Zustand der Seele und weiß, ob die Buße möglich ist und welche Buße zu leisten ist.

Was heißt das: *πατήρ πνευματικός*? In einer unveröffentlichten Grammatik des Romanus Nicephorus Thessalonicensis lesen wir: „Non datur potestas presbyteris saecularibus audire confessiones poenitentium, sed solum religiosis S. Basilii. Ideo generaliter Religiosi sacerdotes vocantur *πνευματικοί* — spirituales³⁰.“ Dasselbe sagt eine Synode von Florenz³¹. Wie wir also heute sagen: Beichtvater, so sagten die Griechen des Spätmittelalters: *πατήρ πνευματικός*. Dieser Terminus hat aber eine lange Geschichte, die im 4. Jahrhundert mit der Mönchsliteratur beginnt. Der erste *πατήρ πνευματικός* war der hl. Antonius, den Hörmann „das Urbild des charismatischen Pneumatophoros nach dem Zeitalter der Charismen, das Urbild des enthusiastischen Mönches“ nennt³². Die innere Beziehung, die in der griechischen Kirche zwischen Enthusiasmus (Geisterfülltheit) und Sündenvergebung, m. a. W. zwischen Pneuma und Metanoia besteht, hat Karl Holl in seinem Buch: Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum untersucht³³, und nach ihm Josef Hörmann: Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht³⁴.

Holl und Hörmann leiten die Beziehungen des Mönchtums zum Enthusiasmus aus der *Vita S. Antonii* des hl. Athanasius her³⁵. Nach Holl ist das sittliche Ideal der *Vita Antonii* die *ἀρετή*, die Reinheit, die Heiligung der ganzen Persönlichkeit³⁶. Mittel zu diesem Zweck ist die Ascese, die für jeden Sucher des

²⁹ a. a. O. S. 428. Der Bischof schrieb dem hl. Pachomius folgendes: „... Quand la nouvelle (scil. le péché du moine) m'en est parvenue, je n'ai pas voulu le condamner, car c'est un moine; mais je te l'ai envoyé parce que tu es un homme de Dieu, et je sais que la condamnation que tu porteras viendra de Dieu. Et si tu admets à pénitence... je l'y admettrai aussi; si tu le chasses, le Seigneur le chassera de même.“

³⁰ Zitiert von Du Cange, Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis, Tom. I, Lugduni 1688, 1186.

³¹ Zitiert von Suicerus, Thesaurus Eccl. e Patribus Graecis, Tom. II. Amsterdami 1728, 783: Synodus Florentina Sect. II cap. 20: „*παρόντων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἀρχόντων, ἡγουμένων τε καὶ πνευματικῶν.*“

³² Hörmann Josef, Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht, Donauwörth 1913, 11.

³³ Studie zu Simeon dem Neuen Theologen. Leipzig 1898.

³⁴ Donauwörth 1913.

³⁵ Holl, S. 138ff.; Hörmann, S. 11ff. — ³⁶ a. a. O. S. 146.

Himmelreiches Pflicht ist. Mit höherer sittlicher Leistung ist aber auch größere religiöse Kraft verbunden. Aszetische Leistung hat ein Charisma oder Offenbarungen zur Folge. Zum Beweis führt Holl Tertullian³⁷, Clemens von Alexandrien³⁸ und Origenes an, der ausdrücklich erklärt, daß der Mensch durch Aszese und Abtötung ein spiritalis wird, denn in die Ordnung der Engel werden außer anderen aufgenommen

„qui mortificantes membra sua, quae sunt super terram, et transcendentibus non solum corpoream naturam, verum etiam animae ipsius ambiguos fragilesque motus adiunxerint se Domino, facti ex integro spiritus, ut sint cum illo unus spiritus semper, cum ipso singula quaeque discernentes, usquequo perveniant in hoc, ut perfectae effecti spiritalis omnia discernant per hoc, quod in omni sanctitate inluminati sensum per verbum et sapientiam dei a nullo penitus possint discerni³⁹“.

In der *Vita S. Antonii* wird als Ziel der Aszese angegeben, „*ἵνα Θεῷ καλῶς πολιτευόμενοι ἀρέσωμεν*⁴⁰“, und nicht, „*ἵνα προγιγνώσκωμεν*“, sondern vielmehr „*εὐχεσθῆαι τε χρῆ οὐχ ἵνα προγιγνώσκωμεν, οὐδὲ τοῦτον τῆς ἀσκήσεως ἀπαιτεῖν μισθόν ... εἰ δὲ ἀπαξ καὶ τοῦ προγιγνώσκωμεν ἡμῖν μέλει, καθαρῶμεν τῇ διανοίᾳ*⁴¹“. Allen notwendig ist das *χάρισμα διακρίσεως πνευμάτων*. Hiernach muß jeder streben: „*Καθόλου δὲ εὐχεσθῆαι δεῖ ... λαμβάνειν χάρισμα διακρίσεως πνευμάτων· ἵνα καθῶς γέγραπται, μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύωμεν*⁴²“. Es besteht also ein innerer Zusammenhang zwischen der Lebensaufgabe des Mönches und bestimmten geistlichen Kräften, die er besitzt oder wenigstens besitzen soll. Daraus erklärt sich die hohe Verehrung des Mönchtums von seiten der Gläubigen.

Die *Vita S. Antonii* berichtet uns, daß Antonius nach fast 20jährigem Aufenthalt in der Einsamkeit „*προῆλθεν ὡσπερ ἕκτινος ἀδύτου μεμυσταγωγῆμένος καὶ θεοφοροῦμένος*⁴³“. Sofort heilt er viele Kranke, tröstet die Betrübten, versöhnt heftige Feinde miteinander, mit einem Wort, er heilt an Leib und Seele. Im 88. Kapitel der *Vita* wird erzählt, was Antonius vollbrachte,

³⁷ De anima Kap. 11. P. L. 2, 706. CSEL 20 (I), 315; de ieiun. Kap. 6. P. L. 2, 1012. CSEL 20 (I), 281; ebenda Kap. 7. P. L. 2, 1014. CSEL 20 (I), 283.

³⁸ Strom. IV, 19 § 124, 1—3. GCHSCH II, 303, 10—17; Strom. VII, 11 § 68, 4—5. GCHSCH III, 49, 14—20.

³⁹ *Περὶ ἀρχῶν* I, 8, 4. P. G. 11, 180. GCHSCH V, 102, 3—10. Vgl. Viller Marcel, La spiritualité des premiers siècles chrétiens (Bibliothèque catholique des sciences religieuses 1930, 48). Er sagt über den Begriff „spiritalis“ bei Origenes folgendes: „Le spirituel a l'âme comme mêlée au S. Esprit qui le sanctifie, tellement l'union est intime entre eux. Il ne possède pas seulement la grace sanctifiante: il est aussi des dons charismatiques accordés par l'effusion de l'esprit et sa prière a une vertu spéciale. On n'arrive à cette union que si l'on a cessé d'être charnel, si l'on a triomphé des passions, des vices et de tout de qui trouble l'âme, si l'on méprise tout ce qui est sensible et transitoire, si l'on a, d'un mot, purifié son âme.“

⁴⁰ *Vita S. Antonii* Kap. 34. P. G. 26, 893.

⁴¹ Ebenda. — ⁴² Kap. 38. P. G. 26, 900. — ⁴³ Kap. 14. P. G. 26, 864.

als er das Charisma der Unterscheidung der Geister hatte: „Καὶ γὰρ καὶ τοῦτο ἦν μέγα τῆς ἀσκήσεως τοῦ Ἀντωνίου ὅτι, καθὰ προείπον, χάρισμα διακρίσεως πνευμάτων ἔχων, ἐν ἐπεγίνωσκειν αὐτῶν τὰ κινήματα καὶ πρὸς ὅτις αὐτῶν εἶχε τὴν σπουδὴν καὶ τὴν ὁρμὴν, τοῦ το οὐκ ἠγγίσει. Καὶ οὐ μόνον αὐτὸς οὐκ ἐπαίξετο παρ' αὐτῶν, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐνοχλουμένους ἐν λογισμοῖς παρακαλῶν ἐνδίδασκε, πῶς ἂν δύναιτο τὰς ἐκείνων ἐπιβουλὰς ἀνατρέπειν διηγουόμενος τῶν ἐνεργούντων τὰς ἀσθηναίας καὶ τὰς πανουργίας. Ἐκαστος γοῦν, ὡσπερ ἐπαλιφεῖς παρ' αὐτοῦ, κατήρχετο καταδολοφῶν τῶν νοημάτων τοῦ διαβόλου καὶ τῶν δαιμόνων αὐτοῦ⁴⁴.“

Kraft seines Charisma erkennt er sogleich den Zustand einer Seele, ihre Wünsche und Regungen und kann so die rechten Heilmittel angeben. Der hl. Athanasius sagt von ihm: „Καὶ ὄλως ὡσπερ ἰατρὸς ἦν δοθεὶς παρὰ τοῦ Θεοῦ τῇ Αἰγύπτῳ⁴⁵.“ Dann zählt er Verschiedenes auf, was Antonius als Seelenarzt geleistet hat, unter anderem: „Τίς μοναχός, ὀλιγορήσας, καὶ ἔλθων πρὸς αὐτόν, οὐ μᾶλλον ἰσχυρότερος ἐγένετο; ... τίς δε ἐν λογισμοῖς ἐνοχλούμενος ἤρχετο, καὶ οὐκ ἐγαληνία τῇ διανοίᾳ⁴⁶.“ Das Charakteristische des Enthusiasmus des hl. Antonius ist, daß er sich in vielen außerordentlichen Wunderzeichen nach außen kundtut. Holl bemerkt: „Der Mönch sucht in erster Linie sein eigenes Seelenheil . . . dennoch — und es zeigt sich darin, daß das Charisma des Mönchs als echtes Charisma im alten Sinn gilt — die Gabe, die er hat, muß und darf wirken⁴⁷.“

Der hl. Antonius hatte viele Schüler, die von ihm lernten, die Lebensaufgabe des Mönches bestehe im Kampf gegen die Dämonen und im Streben nach dem Besitz der Gnadengaben des hl. Geistes, der Charismen. So hat sich der „Enthusiasmus“ im orientalischen Mönchtum entwickelt.

Holl faßt diesen Enthusiasmus als eine Neuerweckung des altchristlichen Enthusiasmus auf⁴⁸. Hörmann aber macht einen Unterschied: die Grundlage sowohl des altchristlichen wie des mönchischen Enthusiasmus ist nach ihm dieselbe, nämlich ein lebhaftes Verlangen nach dem Besitz der Gaben des hl. Geistes, in dessen Kraft der Mensch gegen die Geister der Bosheit kämpfen muß. Den Unterschied aber faßt er so zusammen: Im Mönchtum ist mehr von außerordentlichen Krafterweisen die Rede als in der alten Kirche; die Sprachengabe und vom Geist inspirierte Schriften gehen dem Mönchtum ab. Ekstasen aber kommen im Mönchtum häufig vor, ja zuweilen führen sie zu einer Verwandlung des Körpers in Feuer oder Licht⁴⁹. Der Einfluß der griechischen Philosophie ist unverkennbar⁵⁰. Ferner

⁴⁴ P. G. 26, 965. — ⁴⁵ Kap. 87. P. G. 26, 965. — ⁴⁶ Ebenda.

⁴⁷ a. a. O. S. 153. — ⁴⁸ Ebenda. — ⁴⁹ a. a. O. S. 24ff.

⁵⁰ Ebenda und S. 237ff.

macht Hörmann auf den Unterschied im Verhältnis des alten und des neuen Enthusiasmus zur Kirche aufmerksam. Die alten Charismen waren eine unmittelbare Fortsetzung des Pfingstsegens, sie waren für die ganze Gemeinde gegeben, also, um einen scholastischen Ausdruck zu gebrauchen, *gratiae gratis datae*, die neuen hingegen blühen in der Wüste, abgeschlossen von den Weltleuten; die alten Charismen kamen aus der Begeisterung heraus oder auf Begeisterung herab, stürmisch, zündend, die neuen aber waren durch Aszese langsam erworben⁵¹.

Schon weiter oben sahen wir, daß ein Charisma für alle nötig ist, das *χάρισμα διακρίσεως τῶν πνευμάτων*. Es muß jedem *πατὴρ πνευματικός* zu eigen sein⁵². Dieses Charisma verleiht die Fähigkeit, böse und gute Geister voneinander unterscheiden zu können⁵³; nur wer dieses Charisma besitzt, weiß, wie man die Angriffe der verschiedenen Geister abschlagen kann⁵⁴. Der Höhepunkt dieses Charisma besteht in der Kardionomie, d. h. in der Fähigkeit, die Herzen anderer und ihre geheimen Gedanken zu erkennen. Dieses Charisma besaß in hervorragendem Grade der hl. Antonius und besonders der hl. Pachomius, wie wir schon vorher sahen. Die Kunde, der hl. Pachomius besitze dieses Charisma, war so sehr verbreitet, daß die auf der Synode von Latopolis versammelten Bischöfe untersuchten, was es damit sei. Und Pachomius bekannte offen, diese Gabe von Gott erhalten zu haben, allerdings könne er nicht

⁵¹ a. a. O. S. 25—26. Wenn von dem Verhältnis des alten Mönchtums zur Kirche die Rede ist, müssen wir immer vor Augen halten, daß das Ideal des alten Mönchtums die Nachahmung der *Vita apostolica* war. Der hl. Antonius verteilte sein ganzes Besitztum unter die Armen wegen des Beispiels der Apostel und der ersten Christen (*Vita S. Antonii* Kap. 2. P. G. 26, 841—843); der hl. Basilius ist bestrebt, seine Klöster nach dem Vorbild der Lebensweise der Apostel einzurichten (*Reg. fus.* 7, 4. P. G. 31, 933; *reg. fus.* 34, 1. P. G. 31, 1000 und anderswo; vgl. Holl S. 161); der hl. Benedikt beruft sich öfters ausdrücklich auf das Beispiel der Apostel (Kap. 34; Kap. 57, 11—15; Kap. 48, 18—21: „tunc vere monachi sunt, si labore manuum suarum vivunt, sicut et patres nostri et apostoli“). Vgl. Morin G., *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jous*, Paris-Maredsous 1921, 66ff.). Infolgedessen besteht nach der Auffassung des alten Mönchtums kein wesentlicher Unterschied zwischen dem Leben der Apostel bzw. der Christen und dem Mönchsleben, sondern im Gegenteil: Das Mönchsleben ist das apostolische Leben. Diese Auffassung der *Vita apostolica* bestand noch im 12. Jahrhundert, wie aus der Schrift *De vita vere apostolica* hervorgeht, die dem Abt Rupert von Deutz zugeschrieben wird (P. L. 170, 611—664).

⁵² Vgl. *Vita S. Antonii* Kap. 22. P. G. 26, 876; Kap. 38. P. G. 26, 900; *Makarius hom.* 7. P. G. 34, 525; *Hist. Laus.* Kap. 24. ed. Butler S. 77, 14, und öfters.

⁵³ *Vita S. Antonii* Kap. 22. P. G. 26, 876; Kap. 35. P. G. 26, 894.

⁵⁴ Hier erscheint also als Aufgabe der *discretio* die Unterscheidung der Geister, nicht die *moderatio*, die der hl. Benedikt besonders betont (Kap. 64, 44ff.); vgl. *Vita Pach.* Kap. 132. Halkin S. 83.

jederzeit davon Gebrauch machen, sondern nur, wenn Gott es gestatte⁵⁵.

Diese wenigen Beispiele dürften genügen, damit wir uns in etwa vorstellen können, was man zur Zeit der hl. Antonius und Pachomius unter einem *πατήρ πνευματικός* verstand. Es war ein Mönch, der durch eifrige Übung des Aszese und des Gebetes⁵⁶ vom Hl. Geist charismatische Gnaden erhalten hatte, besonders das Charisma *διακρίσεως τῶν πνευμάτων*. So ist er Geistträger, spiritualis, geworden. Bei Antonius und Pachomius selbst äußert sich diese Geisterfülltheit in außerordentlichen Wunderzeichen. Durch ihre heroische Aszese waren sie der höchsten Gnadengaben teilhaft geworden. Obschon solch außerordentliche Dinge durchaus nicht zum Wesen eines *πατήρ πνευματικός* gehören, muß doch festgestellt werden, daß die Tendenz, zu einer solche Höhe zu gelangen, im ägyptischen Mönchtum viel stärker vorhanden war, als etwa beim hl. Basilius und Benedikt.

Ein gewisses Seitenstück zum pater spiritualis des Mönchtums ist der Gnostiker bei Clemens von Alexandrien. Hörmann nennt den Gnostiker „die akademische Ausgabe des späteren Volksbuches vom geistlichen Vater... Wiederholt weist ihm Clemens eine seelsorgerische Stellung an“⁵⁷. So ermahnt z. B. Clemens den Reichen, einen solchen Gnostiker als Lehrer und Führer sich auszuwählen: „*Διὸ δεῖ πάντως σε ... ἐπιστήσασθαι ἐαυτῷ τίνα ἄνθρωπον Θεοῦ κατάπερ ἀλείπτῃν καὶ κυβερνήτην*“⁵⁸. Derjenige, der zur *ἀπάθεια* und zur gnostischen Vollkommenheit gelangt ist, wird von Clemens neben *πνευματικός* als *ισάγγελος*⁵⁹ und *φωτεινός*⁶⁰ bezeichnet. So wurden die patres spirituales im Mönchtum später oft genannt. Während aber für Clemens der vollkommene Gnostiker eine Idealfigur war, die kaum je einmal verwirklicht werden konnte, nahm für die Mönche das enthusiastische Ideal in den großen Mönchsvätern konkrete Formen an.

Inwieweit der hl. Benedikt in seiner Auffassung über den pater spiritualis und den senior spiritualis von Pachomius abhängig ist, wird später in einem besonderen Abschnitt über den Einfluß der Quellen auf die hl. Regel gesagt werden.

⁵⁵ Kap. 112. Halkin S. 72—73; vgl. Kap. 43. Halkin S. 37—38.

⁵⁶ Vgl. *Vita S. Antonii* Kap. 22. P. G. 26, 876.

⁵⁷ a. a. O. S. 238.

⁵⁸ *Quis dives salvetur?* Kap. 41, 1. GCHSCH III, 187, 8—10.

⁵⁹ Dasselbe bei Origenes; nach seiner Auffassung nehmen die Pneumatiker die Stelle der gefallenen Engel ein: „*Audebo aliquid sacratius dicere: in locum Angelorum, qui ruerunt, tu ascensus es et mysterium, quod illis aliquando creditum est, tibi credendum erit.*“ In Ezech. hom. 13, 2. GCHSCH VIII, 444, 15. 17; vgl. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*. Tübingen 1931, 190—192.

⁶⁰ Strom. VI Kap. XIII § 105, 1. GCHSCH II, 484, 30—485, 1; vgl. zu diesen Ausdrücken: GCHSCH Register 4. Bd. 2. T. S. 39, 2.

b) Die Bußpraxis des hl. Basilius.

Nach der Darlegung der Bußpraxis der hl. Antonius und Pachomius ist die zweite Hauptquelle des hl. Benedikt zu behandeln. Wenn der hl. Basilius auch keine Mönchsregel im strengen Sinne des Wortes geschrieben hat, kann er dennoch mit Recht der Gesetzgeber des griechischen Mönchtums genannt werden⁶¹. Der hl. Benedikt nennt ihn: S. Pater noster Basilius⁶². Er betrachtet sich selbst also als Sohn und Schüler des hl. Basilius.

Wenn wir das Mönchsideal des hl. Basilius mit dem des hl. Pachomius vergleichen, sehen wir, daß Basilius das fortgesetzt und vollendet hat, was Pachomius begonnen. Die vollkommene Form des Mönchslebens ist nicht mehr das eremitische, sondern das zönotische Leben. In *Reg. fus.* 7 setzt der hl. Basilius die Vorzüge des zönotischen Lebens vor dem Eremitenleben auseinander⁶³. Dem Eremiten fehlt die Gelegenheit zur Nächstenliebe, seine ihm von Gott verliehenen Gaben bleiben für andere unfruchtbar, er selbst leidet Schaden, weil er allein nicht alle Gnadengaben besitzen kann und die Gaben der anderen ihm nicht nützlich sind. Nur in der Gemeinschaft sind alle Gaben des Hl. Geistes vorhanden.

Der hl. Basilius faßt die klösterliche Gemeinschaft auf als das *σῶμα Χριστοῦ*⁶⁴. Aus dieser Idee: Coenobium — Leib Christi leitet er die wichtigsten Vorschriften und Anordnungen für das gemeinschaftliche Leben ab; vor allem muß ein *προεστώς*, ein Vorsteher, da sein, der gleichsam die „Stelle des Auges vertritt“⁶⁵. Naturgemäß muß dieses *σῶμα Χριστοῦ* auch ein ihn belebendes *πνεῦμα* haben: „*Εἰ δὲ καὶ πάντες ... ἐν σῶμα ἔσμεν, κεφαλὴν ἔχοντες τὸν Χριστόν ... ἐὰν μὴ ἐκ συμφωνίας πρὸς ἐνὸς σώματος ἁρμολογίαν ἐν Πνεύματι ἀγίῳ συναρμοσθῶμεν ... κατὰ τὴν*

⁶¹ Chapman, a. a. O. S. 24: „St. Basil's admonition scarcely touch practical matters, and do not form a Rule in St. Benedict's sense.“

⁶² Kap. 73, 17. Über den Einfluß des hl. Basilius auf den hl. Benedikt vgl. Mackean, a. a. O. S. 145: „In the West, however, Basil's influence was more marked . . . But the main direction of Basil's influence was to be seen in the great work accomplished for monasticism by Benedict, who owed much to the great Cappadocian.“

⁶³ P. G. 31, 928—933; *Rufinus interrog.* 3. P. L. 103, 494—496. Da der hl. Benedikt den hl. Basilius, wie schon oben bemerkt, nur in der lateinischen Bearbeitung des Rufinus kannte, wird im folgenden neben dem griech. Text auch die Rufinusübersetzung zitiert, soweit die betreffenden Texte in der Rufinusübersetzung enthalten sind.

⁶⁴ *Reg. fus.* 7, 2. P. G. 31, 929; *Rufinus interrog.* 3. P. L. 103, 494.

⁶⁵ „*ὅστε τὸν μὲν τινα ὀφθαλμοῦ ἐπέχειν δόναμν.*“ *Reg. fus.* 24. P. G. 31, 984. Da Rufinus von den *Reg. fus.* des hl. Basilius nur *Reg.* 1, 2—6, 7, 8, 9, 10, 15, 16—17, 19, 21, 22—23 hat, schließt Laun a. a. O., daß Rufinus einen großen Teil der von ihm weggelassenen Regeln noch nicht gekannt hat. Laun bezeichnet die bei Rufinus fehlenden *Reg. fus.* nicht als unbasilianisch, sondern als sekundärbasilianisch.

ἀναλογίαν τῆς ἐν ἐκάστῳ πίστεως, τῆς ἐπιχορηγίας τοῦ Πνεύματος γινομένης, ἐν τῇ τῆς ζωῆς κοινωνίᾳ, τὸ ἐκάστου ἴδιον χάρισμα κοινὸν τῶν συμπολιτευομένων γίνεται⁶⁶.“

Eine notwendige Voraussetzung, ohne deren Erfüllung niemand des Hl. Geistes teilhaft wird, ist die getreue Beobachtung der Gebote Gottes. Wer die Gebote nicht beobachtet, gehört nicht zu denen, von welchen der Herr sagt: *Ἵσχύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐδίδαξεν, εἰπὼν· Ἐὰν ἀγαπᾶτέ με, τὰς ἐντολὰς τὰς ἐμὰς τηρήσατε. Καὶ ἐγὼ ἐρωτήσω τὸν Πατέρα, καὶ ἄλλον Παράκλητον δώσει ὑμῖν ... Ἔως οὖν οὐ τηροῦμεν πάσας τὰς ἐντολὰς τοῦ Κυρίου, οὐδέ ἐσμεν τοιοῦτοι, ὥστε μικρυνθηῖναι ὑπ' αὐτοῦ, ὅτι Ὑμεῖς οὐκ ἐστὲ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου, Πνεύματος ἀγίου κκαταξιωθηῖναι μὴ προσδοκῆσωμεν⁶⁷.“* Die wahren Mönche also, die des Herrn Gebote befolgen, sind teilhaft des Hl. Geistes, sind Geiststräger.

Der hl. Basilius faßt die Gaben des Hl. Geistes, die Charismen, wie Holl richtig feststellt, „als sittliche Kräfte und Gaben, die zur Förderung der Gesamtheit dienen“⁶⁸, auf: „*Καὶ ὑπομνησθέντας τῆς τοῦ Πνεύματος δωρεᾶς ... προσκυνῆσαι πάντας ὁμοθυμαδόν, εἰς τὸ ἀξιόως γενέσθαι καὶ αὐτοὺς τῆς ὑποδοχῆς τοῦ ἁγιασμοῦ καὶ αἰτουῦντας τὴν παρ' αὐτοῦ ὁδηγίαν καὶ διδασκαλίαν πρὸς τὸ συμφέρον ... καὶ οὕτω παλλιν τῶν ἔργων ἔχουσαι.“* „*Ἐν δὲ τῇ τῶν πλειόνων συμβίῳσει καὶ τοῦ ἰδίου ἀπολαύει, πολυπλασιάζων αὐτὸ τῇ μεταδόσει, καὶ τὰ τῶν ἄλλων ὡς ἐκκεντῶν κρητοῦται⁶⁹.“*

Der hl. Basilius verlangt für die Verwaltung der wichtigeren Ämter im Kloster ein besonderes Charisma, so z. B. für die Brüder, die mit den Gästen zu sprechen haben: „*Εἰ δὲ χρεια γένοιτο λόγου πρὸς τοὺς ἅπαξ συνεμπεσόντας, παρὰ τῶν πεπιστευμένων τὸ τοῦ λόγου χάρισμα γινέσθω, ὡς ἐχόντων δόναμα μετ' ἐπιστήμης εἰπεῖν καὶ ἀκοῦσαι πρὸς οἰκοδομὴν τῆς πίστεως⁷⁰.“* Was nach Basilius unter diesem Charisma zu verstehen ist, geht aus *Reg. jus.* 45, 2 hervor: „*Παρ' οἷς γὰρ οὐδὲ ἄρτον μετάδοσις τοῖς τυχοῦσιν ἐφίεται, ἀλλ' ἐνὶ προσήκει ἢ τοικύτη διακονίᾳ, τῷ μετὰ δοκιμασίας πεπιστευμένῳ, παρὰ τοῦτοις πῶς οὐχὶ πολὺ πλέον τὴν πνευματικὴν τροφήν ἐξειλεγμένως καὶ παρατετηρημένως ὑφ' ἐνός τῶν δυνατωτέρων προάγεσθαι χρὴ τοῖς αἰτουσῶν⁷¹.“* Das Charisma besteht also in dem Geeignetsein zu einer Aufgabe, zu einem Amt, und dieses Geeignetsein muß vom Vorsteher bestätigt

⁶⁶ *Reg. jus.* 7, 2. P. G. 31, 929—932; *Rufinus interrog.* 3. P. L. 103, 494—495.

⁶⁷ *Reg. brev.* 204. P. G. 31, 1217; *Rufinus interrog.* 124. P. L. 103, 532—533.

⁶⁸ Holl S. 166.

⁶⁹ *Reg. jus.* 37, 3. P. G. 31, 1013, und *Reg. jus.* 7, 2. P. G. 31, 932; *Rufinus interrog.* 3. P. L. 103, 495. Holl (S. 166) stellt folgenden Vergleich an: Wie die Urkirche sich zu Paulus verhält, so Antonius zu Basilius.

⁷⁰ *Reg. jus.* 32, 2. P. G. 31, 996. — ⁷¹ P. G. 31, 1033.

werden. Der hl. Basilius besteht so sehr auf dieser Bestätigung und Guttheißung durch den Vorsteher, daß er denjenigen, der zwar eine rechte Antwort gibt, aber vom Vorsteher nicht dazu beauftragt ist, wegen dieser Störung der Ordnung bestraft wissen will⁷². Aufgabe des Vorstehers ist es, bei der Verteilung der Ämter und Arbeiten genau auf dieses Geeignetsein eines jeden zu achten, ob der Betreffende, dem er ein Amt übertragen will, auch das entsprechende Charisma besitzt: *τὴν διανομὴν τῶν ἔργων, καθ' ὃ ἕκαστος ἐπιτηδείως ἔχει, ποιούμενος*⁷³.⁴⁴ Die Charismen nennt der hl. Basilius „*τὸν καρπὸν τοῦ ἁγίου Πνεύματος*“⁷⁴ und „*κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως ἕκαστῷ δίδοται παρὰ Θεοῦ χαρίσματα πρὸς τὸ συμφέρον*“⁷⁵.⁴⁴ Die Charismen werden also stufenweise von Gott verliehen je nach dem Maß des Glaubens⁷⁶. Je größer der Glaube und die aus dem Glauben heraus geborene Ascese, desto größer die Charismen⁷⁷. Der Mensch muß die empfangenen Charismen zur Ehre Gottes verwerten und benutzen, dann werden ihm noch weitere zuteil; wenn er das nicht tut, geht er seines Charisma verlustig und wird überdies noch bestraft: „*Οὐ ὁ τὴν πρώτην παρὰ Θεοῦ δωρεὰν ἐδγνωμότως δεξάμενος, καὶ σπουδαίως κατεργασάμενος εἰς τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ, καὶ ἐτέρων καταξιοῦται· ὁ δὲ μὴ τοιοῦτος τὴν τε προϋπάρχουσαν ἀφαιρεῖται, καὶ τῆς ἠτοιμασμένης οὐ καταξιοῦται, καὶ τιμωρία παραδίδοται*“⁷⁸.⁴⁴ Zum Schluß ist noch zu bemerken, daß die Charismen nicht unfehlbar wirken, denn es kann vorkommen, daß auch demjenigen, der die Gabe der Rede hat, im Augenblick etwas entfällt: „*Κ' ἂν διαφεύγη δέ τι τὸν ὀφείλοντα ἀποκρίνεσθαι, καὶ ἄλλος ἐξεύρη*“⁷⁹.⁴⁴

In *Reg. fus.* 43, 1 spricht der hl. Basilius über die Eigenschaften des Vorstehers. Zunächst verlangt er von ihm tiefe Demut: „*Πρῶτον μὲν οὖν, ὃ πρῶτόν ἐστιν, ἐν ἀγάπῃ Χριστοῦ τὴν ταπεινοφροσύνην οὕτω χορῆ παρ' αὐτοῦ κατορθοῦσθαι, ὡς καὶ σιωπῶντος αὐτοῦ τὸ ἐκ τῶν ἔργων ὑπόδειγμα παντὸς λόγου ἰσχυρότερον εἰς διδασκαλίαν προκείσθαι*“⁸⁰.⁴⁴

⁷² Ebenda.

⁷³ *Reg. fus.* 43, 2. P. G. 31, 1029.

⁷⁴ *Moralia reg.* 35. P. G. 31, 756.

⁷⁵ *Moralia reg.* 58, 2. P. G. 31, 789; vgl. *Reg. fus.* 7, 2. P. G. 31, 932; *Rufinus interrog.* 3. P. L. 103, 495.

⁷⁶ Vgl. *Reg. Pachom.* 190. P. L. 23, 90. ed. Boon *Praecepta et leges* 14, S. 74 und Prolog zur hl. Regel 124—125.

⁷⁷ Vgl. das oben bei Pachomius und Antonius Gesagte.

⁷⁸ *Moralia reg.* 58, 4. P. G. 31, 789—792.

⁷⁹ *Reg. fus.* 45, 2. P. G. 31, 1033.

⁸⁰ P. G. 31, 1028. Daß die Demut das Fundament des vollkommenen Lebens bilde, hat schon Origenes gesagt; vgl. in Jerem. hom. 8, 4. GCHSCH III, 59, 30ff.; in Ezech. hom. 9, 2. GCHSCH VIII, 408, 25ff. und 409, 12ff.; in Mt. Comment. XIII, 16. GCHSCH X, 222, 1ff. Origenes betrachtet die Demut unter dem Gesichtspunkt der Nachfolge Christi, welche der Kernpunkt jeden vollkommenen Lebens ist. Vgl. Völker S. 222.

Die Hauptaufgabe des Vorstehers besteht also darin, wie der hl. Basilius kurz vorher schon gesagt hat⁸¹, daß er der Lehrer der Seinen ist. Sanftmut und Demut muß er besitzen, da Richtschnur und Endziel des christlichen Lebens die Nachfolge Christi ist, der gesagt hat: „Lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen⁸².“ Ferner verlangt der hl. Basilius vom Vorsteher, daß er barmherzig sei und fähig, für jede Krankheit das rechte Heilmittel zu finden. Er zählt noch verschiedene andere Eigenschaften auf, und faßt dann alles zusammen: „*Καὶ πάντα ποιεῖν καὶ λέγειν δυνάμενον πρὸς κατὰ τισμὸν τῶν συνόντων*⁸³.“ In *Reg. fus.* 35, 1 spricht er in Beantwortung der Frage, ob es zuträglich sei, am selben Ort mehrere Klöster zu errichten, ebenfalls von den Eigenschaften des Vorstehers: „*Εἰ γὰρ καὶ προορατικόν, καὶ ἐν λόγῳ τὸ αὐταρκεῖς ἔχοντα, καὶ νηφαλέον, καὶ εὐσπλαγγρον, καὶ ἐν τελείᾳ καρδίᾳ ἐκζητοῦντα τὰ δικαιώματα τοῦ Θεοῦ, τὸν προεστώτα τῆς ἀδελφότητος ἐπιζητεῖ ἡ ἀκρίβεια, πῶς δυνατόν ἐν τῇ αὐτῇ κόμῃ τοιοῦτων πλειόνων ἐπιτυχεῖν*⁸⁴.“ Wenn aber zufällig zwei Geeignete sich finden, sollen sie die Sorge für die Brüder unter sich teilen. Dann fährt Basilius fort: „*Εἴτε γὰρ ἴσοι εἰσὶν ἐν τοῖς πνευματικοῖς χαρίσμασι, καλλίον ἐστὶν ἢ συνάθλησις*⁸⁵.“ Der Vorsteher besitzt also pneumatische Charismen, seine Hauptaufgabe besteht darin, den Seinen Lehrer zu sein, m. a. W. der Vorsteher ist ein Pneumatiker, ein spiritualis. Von außerordentlichen Wunderzeichen, Kardiognosie u. dgl., wie bei Antonius und Pachomius, ist bei Basilius nicht die Rede. Deshalb bemerkt Hörmann: „In Basilius brennt aus I. Kor. 12 und den urchristlichen Erfahrungen genährt, als wohlgehütetes ruhiges Herdfeuer jene Zuversicht auf die Gaben des hl. Geistes, welche wir wie große Höhenfeuer des Enthusiasmus und wie sprühende, qualmende Fackeln des Mirakulösen anderwärts aufleuchten sehen⁸⁶.“ Wenn wir Basilius mit Pachomius vergleichen, sehen wir, daß bei ihm der Enthusiasmus gedämpft ist.

Neben dieser Dämpfung des Enthusiasmus findet Holl bei Basilius noch eine Besonderheit; er schreibt nämlich dem hl. Basilius die Einführung der Beichtpflicht zu, während in der *Vita Pachomii* die Beichte nur als eine Gewohnheit bezeichnet wurde⁸⁷. Diese Behauptung Holls ist von Ermoni⁸⁸

⁸¹ „ὅς μὴ μηδεμίαν τοῖς διδασκομένοις ἀφορμὴν καταλιμπάνει.“

⁸² Mt. 11, 29. *Reg. fus.* 43, 2. P. G. 31, 1028.

⁸³ P. G. 31, 1029. — ⁸⁴ P. G. 31, 1004.

⁸⁵ *Reg. fus.* 35, 3. P. G. 31, 1005.

⁸⁶ Hörmann S. 32. — ⁸⁷ Holl S. 262.

⁸⁸ Kritik zu Holl (*Revue des questions historiques*. Paris 1900, 1—55) S. 26 sagt er: „M. Holl prétend que Basile a institué la confession pour combattre les péchés cachés. Cette affirmation est purement gratuite, a moins toutefois, que le professeur de Berlin n'entende par confession ce quel-

und Kirsch⁸⁹ widerlegt worden. Kirsch weist auf den wesentlichen Unterschied hin, der zwischen der Pflichtbeicht für schwere Sünden und der Devotionsbeicht besteht, zu der niemand verpflichtet ist, es sei denn, er gehöre einer religiösen Gemeinschaft an, in der diese Beicht als Mittel zur Erlangung der Vollkommenheit vorgeschrieben ist. Von dieser Beicht sagt Kirsch: „Wenn man ihre Ausbildung auf Basilius und das Mönchtum zurückführt, so dürfte man im Rechte sein⁹⁰.“ Dieser Behauptung Kirchs stimmt Hörmann zu, wenn er sagt, daß Basilius diese Andachtsbeichte, die schon lange Zeit im Mönchtum Brauch war, „vollends zu einem elementaren Klostergesetz gemacht“ hat⁹¹.

Der hl. Basilius unterscheidet eine dreifache Beicht: vor dem Konvent⁹², vor dem Vorsteher⁹³, vor gewissen Brüdern, denen die Aufgabe obliegt, die Kranken mild und sanft zu heilen⁹⁴. Wem die Sünden zu bekennen sind, gibt der hl. Basilius in *Reg. brev.* 229 an: „*Ἡ ἐξαγόρευσις τῶν ἁμαρτημάτων τοῦτον ἔχει τὸν λόγον, ὃν ἔχει ἢ ἐπίδειξις τῶν σωματικῶν παθῶν. Ὡς οὖν τὰ πάθη τοῦ σώματος οὐ πᾶσιν ἀποκαλύπτουσι οἱ ἄνθρωποι, οὔτε τοῖς τυχοῦσιν, ἀλλὰ τοῖς ἐμπείροις τῆς τοῦτων θεραπειᾶς· οὕτω καὶ ἡ ἐξαγόρευσις τῶν ἁμαρτημάτων γίνεσθαι ὀφείλει ἐπὶ τῶν δυναμένων θεραπεύειν, κατὰ τὸ γεγραμμένον· Ὑμεῖς οἱ δυνατοί, τὰ ἀσθενήματα τῶν ἀδυνάτων βαστάζετε· τούτέστι, αἴρετε διὰ τῆς ἐπιμελείας⁹⁵,*“ und dann in *Reg. brev.* 288: „*Ἀναγκάζιον τοῖς πεπιστευμένοις τὴν οἰκονομίαν τῶν μυστηρίων τοῦ Θεοῦ ἐξομολογεῖσθαι τὰ ἁμαρτήματα⁹⁶.*“ Als Grund führt Basilius an, daß man früher den Heiligen seine

on entende pas chez les catholiques. Si les concepts sont différents, il n'y a pas lieu de discuter; ce serait une simple question des mots. Quant à la confession proprement dite, elle est bien antérieure à S. Basile, puisqu'elle est inscrite dans l'Évangile même et qu'elle a bonnes attestations dans les Pères qui ont vécu avant l'évêque de Césarée. Que S. Basile ait cherché à étendre de plus en plus dans l'église ses idées de perfection chrétienne et à faire rejaillir dehors quelque chose des ses prescriptions monastiques, un point que nous accordons sans aucune difficulté.“

⁸⁹ Kirsch P. A., Geschichte der kath. Beicht, Würzburg 1902.

⁹⁰ a. a. O. S. 60. — ⁹¹ a. a. O. S. 171.

⁹² *Sermo asceticus* I, 5. P. G. 31, 881: „*Τῆς ἡμέρας παρελθούσης καὶ παντὸς ἔργου εἰς πέρας ἐλθόντος σωματικοῦ τε καὶ πνευματικοῦ, πρὸ τῆς ἀναπαύσεως ἀνακρίνεσθαι προσήκει τὸ συνειδὸς ἐκάστων ὑπὸ τῆς ἰδίας καρδίας. Καὶ εἴ τι γέγονε παρὰ τὸ δέον ... μὴ ἐπικρυπτέσθω τὸ πλημμέλημα, ἀλλὰ τῷ κοινῷ ἐξαγγέλλετω, ὡς ἂν διὰ κοινῆς προσευχῆς θεραπευθῇ τὸ πάθος τοῦ συνενεχθέντος τῷ τοιοῦτῷ κακῷ.*“

⁹³ *Reg. jus.* 26. P. G. 31, 985: „*Περὶ τοῦ πάντα καὶ τὰ κρυπτά τῆς καρδίας ἀνατίθεσθαι τῷ προσετώτῳ*“ *Reg. jus.* 46. P. G. 31, 1036: „*Πᾶν δὲ ἁμαρτήμα ἀναφέρεισθαι δεῖ τῷ προσετώτῳ.*“ *Reg. jus.* 48. P. G. 31, 1037: „*Εἰ γὰρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν ἐπετρέψαμεν αὐτῷ τὴν οἰκονομίαν.*“

⁹⁴ *Reg. jus.* 26. P. G. 31, 985: „*..... ἀλλ' ἀπογυμνοῦν τὰ κρυπτά τῆς καρδίας τοῖς πεπιστευμένοις τῶν ἀδελφῶν εἰσπλάγχως καὶ συμπαθῶς ἐπιμελεῖσθαι τῶν ἀσθενούντων.*“

⁹⁵ P. G. 31, 1236; *Rufinus interrog.* 200. P. L. 103, 552.

⁹⁶ P. G. 31, 1284; *Rufinus interrog.* 21. P. L. 103, 508.

Sünden bekannte, z. B. Johannes dem Täufer und den Aposteln. Dieser letzte Text hat verschiedene Auslegungen gefunden. Wer sind die, denen die „*οἰκονομία τῶν μυστηρίων τοῦ Θεοῦ*“ anvertraut ist, oder, wie Rufinus übersetzt, „*quibus dispensatio mysteriorum Dei commissa est?*“ Sind damit die Priester gemeint oder nicht? Hörmann glaubt einerseits, Basilius habe bei diesem Ausdruck nicht an Priester gedacht, weil er sich auf Johannes den Täufer und die Apostel beruft, da diese „Heilige“ waren, nicht aber, weil die Apostel Priester waren; andererseits aber glaubt er, den Text dennoch von den Priestern verstehen zu müssen, „weil man die I. Kor. 4, 1 entnommene Redewendung bei dem Bischof von Cäsarea, der den mönchischen Enthusiasmus sehr dämpfte, nicht im Sinne charismatischer Berufung deuten kann. Doch verliert diese Frage nicht bloß an Bedeutung, sondern auch an Klarheit durch den Umstand, daß Basilius, der bei den erstgenannten Bekenntnisarten offenbar nur die *directio spiritalis* im Auge hat, auch hier noch wegen des *Reg. brev.* 229 mit aller Deutlichkeit ausgesprochenen medizinellen Standpunktes die Beichte zum Zweck der Sündenvergebung nicht deutlich von jener abtrennt.“⁹⁷ Dieselbe Ansicht vertritt Vacandard: „*La distinction entre ces divers offices (sc. de directeurs de conscience et de confesseurs munis de pouvoir d'absoudre) n'est pas clairement exprimé dans les ouvrages de S. Basile et qu'avec le temps la confusion de deux fonctions a dû se produire*“.⁹⁸ Ähnlich auch Pargoire⁹⁹. Besse versteht den besagten Basiliustext von den Priestern, ja er sieht hier das deutlichste Zeugnis der monastischen Tradition zugunsten der sakramentalen Beicht¹⁰⁰. Holl aber leugnet, daß es sich um die Priester handle¹⁰¹, ebenso Lagarde, der unseren Text aus *Reg. brev.* 229 interpretiert¹⁰². Auch Poschmann, der allerdings nur im allgemeinen über die Beicht beim hl. Basilius spricht, ist der Ansicht, daß es sich nicht um eine sakramentale Beichte handelt, sondern um eine Beichte, die die *directio spiritalis* im Auge hat¹⁰³. Einen scharfen

⁹⁷ Hörmann S. 171—172. — ⁹⁸ *Revue du clergé français* 1905, 243.

⁹⁹ Pargoire J., „*L'église byzantine de 527 à 847*, Paris 1905, 96. Bei der Besprechung des Wehesakramentes in der griech. Kirche zwischen dem Jahre 527 und 628 sagt er: „*D'ailleurs dans le monachisme, la différence est imperceptible qui separe le rendement de compte spirituel de la confession sacramentelle, le directeur qui conseille du confesseur qui absout.*“

¹⁰⁰ Besse a. a. O. S. 209. Von den Priestern versteht diesen Text auch Pourrat, *La spiritualité chrétienne des origines de l'église au moyen-âge*, Tome I, Paris 1918, 152.

¹⁰¹ Holl S. 264.

¹⁰² Lagarde, *La confession dans S. Basile* (*Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris 1922, 534, 548).

¹⁰³ Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums*, München 1928, 230—232.

Trennungsstrich zwischen Beichtvater und Seelenführer, dem alle geheimen Herzensgedanken aufzudecken sind, macht Pierre Humbertclaude in seinem Buch: *La doctrine ascétique de S. Basile de Césarée*¹⁰⁴. Der Vorsteher muß bestätigen, daß der Seelenführer zu diesem Amte tauglich ist. Diese Bestätigung ist die *δοκιμασία*¹⁰⁵. Die Eigenschaften, die dieser Seelenführer besitzen muß, werden vom hl. Basilius in dem „sermo de renuntiatione saeculi“ aufgeführt¹⁰⁶. Eine der ersten Eigenschaften ist „*γνώσων ἔχοντα τῶν θείων Γραφῶν*.“ Ein wesentliches Erfordernis für den Seelenführer ist nach Humbertclaude, der in diesem Punkte Holl folgt, daß er ein besonderes Charisma besitzt¹⁰⁷. Der Vorsteher muß genau darauf schauen und achtgeben, ob einer seiner Mönche ein derartiges Charisma besitzt, denn außergewöhnliche Wunderzeichen sind zum Erweis des vorhandenen Charisma nicht erforderlich. Diejenigen, die dieses Charisma von Gott erhalten haben und als solche vom Vorsteher bestätigt sind, nehmen im Konvent eine gesonderte Stellung ein; sie werden *προεστῶτες* oder *προεσβύτεροι* d. h. *seniores* genannt¹⁰⁸. Bis zu diesem Punkt ist an den Ausführungen Humbertclaudes über den Seelenführer im wesentlichen nichts auszusetzen. Nach dem, was wir bis jetzt gesehen haben, ist es klar, daß unter diesen *seniores* die Pneumatiker zu verstehen sind; sie haben ein besonderes Charisma, die *γνώσις τῶν θείων Γραφῶν* und die *δοκιμασία*. Humbertclaude aber will besonders gegen Clarke¹⁰⁹ beweisen, daß unter diesen *seniores* Priester zu verstehen seien¹¹⁰. Obwohl Humbertclaude in seinem Buch viel Wahres bietet, scheint mir doch der Hauptmangel darin zu liegen, daß Begriffe und Einrichtungen einer religiösen Genossenschaft des 20. Jahrhunderts auf das Mönchsleben des 4. Jahrhunderts übertragen werden, wie z. B. der scharfe Unterschied zwischen Beichtvater und Seelenführer und die Priesterwürde der *seniores*, die Humbertclaude gegen Clarke mit Argumenten verteidigt, deren Beweiskraft mehr wie fraglich ist. Auch Poschmann, der die Ansicht Hörmanns teilt, die Vorsteher seien vielfach Priester gewesen, aber auch öfters Laien, die trotzdem das Sündenbekenntnis der Brüder entgegennahmen, fügt bei: „Erst recht läßt sich nicht feststellen, daß die für die Seelenleitung erwählten Vertreter des Vorstehers immer Priester gewesen wären¹¹¹.“ Auch die andere Schlußfolgerung Hörmanns nimmt Poschmann an: „Mit dem Begriff eines geistlichen Vaters verband man nicht ohne weiteres auch die Vorstellung priester-

¹⁰⁴ Paris 1932. — ¹⁰⁵ a. a. O. S. 136. — ¹⁰⁶ Kap. 2. P. G. 31, 632.

¹⁰⁷ a. a. O. S. 138. — ¹⁰⁸ a. a. O. S. 139.

¹⁰⁹ Saint Basil the Great, Cambridge 1913; The ascetic works of Saint Basil, London 1925.

¹¹⁰ a. a. O. S. 143ff. — ¹¹¹ a. a. O. S. 231.

licher Würde. Wohl aber erschien . . . der geistliche Vater als ein Seelenarzt, dessen Behandlung man sich durch Gewissenseröffnung unterwirft¹¹².“

Die Art und Weise, wie die Sünde geheilt wird, gibt der hl. Basilius in *Reg. jus.* 46 an: „Πάν δὲ ἀμάρτημα ἀναφέρεσθαι δεῖ τῷ προσεστώτι, ἢ παρ' αὐτοῦ τοῦ ἡμαρτηκότος, ἢ παρὰ τῶν συνηγνώκωτων, ἐὰν αὐτοῦ θεραπεῦσαι μὴ δυνηθῶσι, κατὰ τὸ ὑπὸ τοῦ κυρίου προσεταγμένον¹¹³.“ Diese Vorschrift fußt auf Math. 18, 15ff., wo Christus von der brüderlichen Zurechtweisung handelt. Unter denen, die heilen können, sind die zu verstehen, denen es gegeben ist, durch ihre Zurechtweisung den Fehlenden wieder auf den rechten Weg zu bringen. Wenn ihnen das in irgendeinem Falle nicht gelingen will, soll die Sache dem Vorsteher unterbreitet werden, damit dieser kraft seiner Autorität die Heilung vollziehe. Von der Notwendigkeit der priesterlichen Würde oder von sakramentaler Absolution ist mit keinem Worte die Rede.

Der hl. Basilius kennt auch den Ausdruck: *πατὴρ πνευματικός* und den entsprechenden *τέκνον πνευματικόν*; er gebraucht diese Ausdrücke, um das Verhältnis von Meister und Schüler zu kennzeichnen: „Καὶ γὰρ τέκνον ἐστὶ πνευματικόν τοῦ διδασκάλου ὁ μαθητὴς Τί ποτε ἄρα διδάσκειν μέλλει ὁ πνευματικὸς ἡμῶν πατὴρ¹¹⁴.“ Ebenso in *epist.* 73, 1: „Ἐθαύμασα ὅπως τῷ ὄντι κατὰ τὴν πάντων ὑπόληψιν, πατρικὴν ἀπένειμα τὴν αἰδῶ ἔδωκεν ἡμῖν εὐφρανθῆναι ὡς ἐπὶ τέκνῳ πνευματικῷ¹¹⁵.“ Basilius nennt also den Callisthenes sein *τέκνον πνευματικόν* und erwähnt zugleich die ihm erwiesene väterliche Ehrfurcht. Die Idee von der geistlichen Vaterschaft ist den hellenistischen Mysterien entnommen. „Nur kurz sei auf die ebenfalls hellenistischen Vorstellungen hingewiesen, nach welchen das Verhältnis, welches zwischen dem Geber und Empfänger heiliger Gnosis entsteht, ein neues Vater- und Sohnsein begründet. Die Berufung der Göttin oder des Gottes macht den Mysten, welcher die Einweihung vollzieht, zum Vater des Adepten. Dieser wird durch die empfangenen Lehren zum geistlichen Sohn des Lehrers. Auch dieser Gedanke, der dem Juden Paulus ebensowenig fremd war, wurde

¹¹² Ebenda. Vgl. zu dem Ausdruck: *dispensator mysteriorum Dei* bei Basilius *Reg. brev.* 98. P. G. 31, 1149—1152; *Rufinus interrog.* 15. P. L. 103, 506—507: „Πρὸς μὲν τὸν θεὸν ὡς ὑπηρετῆς Χριστοῦ, καὶ οἰκονόμος μυστηρίων Θεοῦ, φοβούμενος μὴ τι παρὰ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ τὸ ἐν ταῖς Γραφαῖς ὁμολογούμενον ἢ εἶπη ἢ τυπώσῃ, καὶ εὐρεθῇ ψευδομάρτυς τοῦ Θεοῦ ἢ ἱερόσυλος, ἐν τῷ ἢ ἐπιστάγειν τι ἀλλότριον τῆς τοῦ κυρίου διδασκαλίας, ἢ παραλείπειν αἰ τῶν ἀρεσκόντων Θεῷ· πρὸς δὲ τοὺς ἀδελφοὺς etc.“ Die Frage des hl. Basilius lautete: „Ποταπὸν φρόνημα ὀφείλει ἔχειν ὁ προσεστὼς ἐν οἷς ἐπιτάσσει ἢ διατάσσει.“

¹¹³ P. G. 31, 1036. — ¹¹⁴ *Hom. in Ps.* 33, 8. P. G. 29, 369.

¹¹⁵ P. G. 32, 441.

zu einem Ferment christlicher Lehre¹¹⁶. „Der geistliche Vater streut durch seine Lehre in das Herz des Schülers den geistlichen Samen. Wer diesen geistlichen Samen gibt, ist der geistliche Vater; was aus diesem geistlichen Samen gezeugt wird, ist der geistliche Sohn. Geistlichen Samen geben kann aber nur der, der selbst ein *πνευματικός*, ein spiritualis ist. Der geistliche Sohn hängt ganz von seinem geistlichen Vater ab und schuldet ihm Gehorsam, denn „*πάν τὸ κατὰ τὸ ἴδιον θέλημα αἰρετὸν ἀλλότριον θεοσεβούντων*“¹¹⁷.“ Das Leben, daß gemäß der vom geistlichen Vater empfangenen Lehre geführt wird, ist das geistliche Leben. So wird in den pseudobasilianischen *Constitutiones monasticae*¹¹⁸ der Vorsteher genannt: *ὁ τῆς πνευματικῆς καθηγουμένου πολιτείας*¹¹⁹.“ Das Gegenteil *τῆς πνευματικῆς πολιτείας* ist *ὁ πρότερος βίος*, d. h. das Leben nach den Grundsätzen des Fleisches. Unerläßlich zu einem wahren geistlichen Leben ist *ἡ ἐγκράτεια*, wie der hl. Basilius sagt: „*Ἡ ἐγκράτεια ... σώματος νέκρωσις μέχρι καὶ αὐτῶν τῶν φυσικῶν παθημάτων τε καὶ ἐπιθυμιῶν, ζωῆς πνευματικῆς ἀρχή*“¹²⁰.“

Die Untersuchung über die Bußpraxis des hl. Basilius und die damit zusammenhängenden Fragen führt zu folgenden Ergebnissen:

1. Der hl. Basilius dämpft den Enthusiasmus des ägyptischen Mönchtums. Das Charisma faßt er auf als Gabe, die zum Nutzen der Gemeinschaft dem einzelnen als Frucht seines aszetischen Lebens vom Hl. Geiste verliehen wird und den Betreffenden zu einem bestimmten Amt geeignet macht. Von außerordentlichen Wunderzeichen, die das Vorhandensein des Charisma erweisen, ist beim hl. Basilius nicht die Rede.

2. Die Sünden und geheimen Herzensgedanken sind dem Vorsteher oder anderen Brüdern zu offenbaren, die geeignet sind, die Seelenkrankheiten zu heilen. Außer dem Charisma der *διάκρισις τῶν πνευμάτων* bedürfen diese Brüder der *δοκιμασία* des Vorstehers.

3. Der Begriff *πατήρ πνευματικός* hängt wesentlich mit dem Begriff des Meisters und Lehrers zusammen. Durch seine

¹¹⁶ Ranft Josef, Der Ursprung des kath. Traditionsprinzips, Würzburg 1931, 283. Dürr Lorenz, Heilige Vaterschaft im antiken Orient (Heilige Überlieferung, Münster 1938, 1—20) führt den Nachweis, daß die Idee der geistigen Vaterschaft altorientalischen Ursprungs ist. Dürr kommt in seiner Studie zu dem Ergebnis, daß „der Weisheitslehrer im alten Orient tatsächlich alle Züge in sich vereinigt, welche die Idee der pneumatischen Vaterschaft in der späteren christlichen Überlieferung umfaßt. Das Bild des „Abbas“ steht, lange vor dem Hellenismus und der Mysterientheologie, bereits fertig vor uns“ (a. a. O. S. 20).

¹¹⁷ *Reg. brev.* 74. P. G. 31, 1133. — ¹¹⁸ Vgl. Laun S. 9.

¹¹⁹ Kap. 20, 1. P. G. 31, 1389.

¹²⁰ *Reg. jus.* 17, 2. P. G. 31, 964; vgl. *Rufinus interrog.* 8. P. L. 103, 499—501.

geistliche Lehre zeugt der *πατὴρ πνευματικός* das *τέκνον πνευματικόν*. Das asketische Leben, das gemäß dieser Lehre geführt wird, ist das geistliche Leben, die *ζωὴ πνευματικὴ*. Dieses muß notwendigerweise von dem geistlichen Vater geleitet werden, von dem der geistliche Sohn vollständig abhängt.

c) Die Bußpraxis Cassians.

Als dritte Hauptquelle der Regel des hl. Benedikt kommt Cassian in Frage. Inwieweit der hl. Benedikt von Cassian abhängt, hat Paul Albers in dieser Zeitschrift: „Cassians Einfluß auf die Regel des hl. Benedikt“¹²¹ aufgezeigt, in dem er alle Stellen angibt, die die Abhängigkeit des hl. Benedikt von Cassian verraten¹²². Cassian ist der große Vermittler zwischen Orient und Okzident, „un trait d'union entre l'Orient et l'Occident“, wie Viller ihn nennt¹²³. Cassian will die ägyptischen Mönchsregeln in das Abendland übertragen, aber mit Abschwächung „inimitabilis disciplinae rigoris“¹²⁴. Diese seine Absicht legt er in dem Vorwort zu seinen *Instituta* dar:

„Illam sane moderationem opusculo huic inserere praesumam, ut ea, quae secundum Aegyptiorum regulam seu pro difficultate ac diversitate morum impossibilia in his regionibus vel dura vel ardua conprobavero, institutos monasteriorum, quae per Palaestinam vel Mesopotamiam habentur, aliquatenus temperem, quia, si rationabilis possibilium mensura servetur, eadem observantiae perfectio est etiam in impari facultate“¹²⁵.

Über das Bekenntnis der Sünden und bösen Gedanken vor den seniores spiritaes findet sich ein klassischer Text in *Inst.* IV, 9:

„Consequenter instituuntur nullas penitus cogitationes prurientes in corde perniciosas confusione celare, sed confestim ut exortae fuerint, eas suo patefacere seniori nec super earum iudicio quicquam suae discretioni committere, sed illud credere malum esse vel bonum, quod discussit ac pronuntiaverit senioris examen“¹²⁶.

¹²¹ Diese Zeitschrift 1925, 32—53; 1928, 12—22; 146—158.

¹²² Über die Beziehungen zwischen Cassian und Benedikt sagt Abt Capelle in seinem Artikel: *Les oeuvres de Jean Cassien et la Règle bénédictine* (*Revue liturgique et monastique*. Maredsous 1929, 307—319) folgendes: „En corrigeant Cassien, Benoît s'est révélé. Il s'est révélé avec ses qualités de gouvernement . . . il s'est révélé avec son expérience et sa connaissance des hommes, de leur faiblesse, de leur besoin d'encouragement, de leur fierté d'être raisonnables qu'il faut respecter. . . il a révélé surtout à quelles sources s'alimentait sa piété et son ascèse; comment la vie intérieure du moine est commandée par une austère conviction d'humilité et par un amour souverain pour le Christ . . . Ce chef eut le culte de la tradition, ce Saint celui des légitimes indépendances.“

¹²³ La spiritualité des premiers siècles chrétiens (*Bibliothèque catholique des sciences religieuses* 1930, 108).

¹²⁴ *Instit.* III, 1. CSEL 17 (I), 33.

¹²⁵ *Instit. praej.* nr. 9. CSEL 17 (I), 7.

¹²⁶ *Instit.* IV, 9, CSEL 17 (I), 55.

Diese Offenbarung der Gedanken nennt Cassian „primam humilitatis probationem“¹²⁷. In *Inst.* IV, 39 behandelt er die verschiedenen Kennzeichen wahrer Demut und sagt:

„Si non solum suorum actuum, verum etiam cogitationum nihil suum celaverit seniore, . . . si nihil suae discretioni, sed iudicio eius universa committat ac monita eius sitiens ac libenter auscultet“¹²⁸. „Alle geheimen Herzensgedanken müssen aufgedeckt werden, weil „ilico ut patefacta fuerit cogitatio maligna marcescit, et antequam discretionis iudicium proferatur, serpens taeterrimus velut e tenebroso ac subterraneo specu virtute confessionis protractus ad lucem et traductus quodammodo ac dehonestatus abscedit. Tamdiu enim suggestiones eius noxiae dominantur in nobis, quamdiu celantur in corde“¹²⁹.

Cassian führt zum Beweis seiner Ansicht ein Beispiel an, aus dem wir ersehen können, wie ein derartiges Bekenntnis seine Wirkung hervorbringt: Der Abt Moyses hatte, als er noch ein „puerulus“ war, die üble Gewohnheit, bei Tisch ein paxamatium (ein kleines Brot) unter seinen Kleidern zu verbergen, das er nachher heimlich aß. Bei einer collatio spiritualis über das Laster der Gaumenlust wurde er so zerknirscht, daß er sich zu Boden warf, seinen Fehltritt öffentlich bekannte, um Verzeihung bat und sich in das Gebet der Umstehenden empfahl, damit er aus dieser Knechtschaft befreit würde. Der der Versammlung vorstehende Greis antwortete:

„Absolvit te ab hac captivitate etiam me tacente confessio tua. Victorem namque adversarium tuum hodie triumphasti, validius eum tua confessione prosternens quam ipse fueras ab eo tua taciturnitate deiectus“¹³⁰.

Diesem Text zufolge bringt ein derartiges heroisches Bekenntnis die Befreiung von der Sünde und der Knechtschaft des Teufels. Warum? „Indicium enim satisfactionis et indulgentiae est affectus eorum quoque de nostris cordibus expulisse“¹³¹. Cassian wertet das Sündenbekenntnis also anders, als wir es heute tun. Wir betrachten die Beichte als zu einem wahren richterlichen Akt unbedingt erforderliche Anklage und somit als wesentlichen Teil des Bußsakramentes. Cassian aber legt das Hauptgewicht darauf, daß man sich innerlich von der Sünde losmacht; die Beicht, besonders wenn sie sich unter derartigen Umständen vollzieht wie im Falle des Abtes Moyses, ist nur das äußere und sichere Zeichen für die innere Umstellung. Ein anderes Motiv der Beichte ist nach Cassian, daß der Sünder sich dem Gebet des Beichtvaters oder, bei einem öffentlichen Bekenntnis, der Umstehenden empfiehlt, wie wir es gleichfalls an dem Beispiel des Abtes Moyses sahen, oder aber der Sünder will sich Rat holen. Von einer solchen Beicht spricht Cassian in der *Coll.* XXII:

¹²⁷ *Col.* II, 10. CSEL 13 (II), 48. — ¹²⁸ CSEL 17 (I), 75.

¹²⁹ *Col.* II, 10. CSEL 13 (II), 48—49.

¹³⁰ *Col.* II, 11. CSEL 13 (II), 49—50.

¹³¹ *Col.* XX, 5. CSEL 13 (II), 558.

„Monachus quotiescumque se ad percipiendam communionem dominicam praeparavit, immundo fluxu dormiens foedabatur. Qui cum multo se tempore a sacrosanctis mysteriis trepidus abstineret, tandem ad seniores detulit quaestionem, remedium impugnationum ac doloris sui medicabiliorum consilio consecuturum se esse confidens¹³².“

Der Zweck dieser Beichte wird klar angegeben, nämlich das „medicabile consilium“. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Beichte für Cassian zur Nachlassung der Sünden nicht unbedingt nötig ist, sondern die Beichte ist nur ein Mittel neben anderen, eine der verschiedenen „remissiones“, die Cassian angibt¹³³. Wer seine Sünden vor den Menschen nicht bekennen will, soll sie vor Gott bekennen:

„Quod si verecundia detrahente revelare ea coram hominibus erubescis, illi, quem latere non possunt, confiteri ea iugi supplicatione non desinas ac dicere ei: Iniquitatem meam ego cognosco, et peccatum meum contra me est semper; tibi soli peccavi et malum coram te feci, qui et absque illius verecundiae publicatione curare, et sine improprio peccata donare consuevit¹³⁴.“

Wie steht es bei Cassian mit dem Begriff *senior spiritalis*? Zunächst ist zu bemerken, daß Cassian zwar oft von *seniores* spricht und auch oft das Wort *spiritalis* braucht, aber nie den Ausdruck *senior spiritalis*. Auch in dem oben angeführten Text *Inst.* IV, 9, der genau dem Kapitel 4, 59 der hl. Regel entspricht¹³⁵, ist nur die Rede von dem *senior* — nicht *senior spiritalis* —, dem die bösen Gedanken zu offenbaren sind. Häufig kommen aber bei Cassian die Ausdrücke vor: *patres spiritalis*¹³⁶, *vir spiritalis*¹³⁷, *spiritalis medicus*¹³⁸. Obwohl Cassian nie ausdrücklich sagt, daß das Sündenbekenntnis vor dem *senior spiritalis* abzulegen sei, so sind doch diese *seniores* als *spiritalis* aufzufassen, wie aus dem oben angeführten Beispiel aus *Coll.* XXII hervorgeht. Dort heißt es: „Ad *seniores* detulit quaestionem“ und kurz nachher: „sed cum primam causam morbi huius *spiritalium medicorum doctrina* discuteret...“¹³⁹. Die *seniores*, die der Mönch um Rat fragte, waren also „*spiritalis*“.

Sind nun diese *spiritalis* nach Cassian die großen, mit der Gabe der Wunderzeichen begnadeten Aszetten des ägyptischen

¹³² *Col.* XXII, 1. CSEL 13 (II), 622.

¹³³ *Col.* XX, 8. CSEL 13 (II), 561—565. Außer Taufe, Martyrium und Buße im allgemeinen zählt Cassian hier als Mittel zur Nachlassung der Sünden auf: *affectus caritatis, eleemosyna, lacrimarum profusio, confessio, adflictio cordis et corporis, emendatio morum, intercessio sanctorum, meritum misericordiae et fidei, conversio et salus eorum, qui nostris monitis et praedicatione salvantur ac demum indulgentia ac remissio nostra*. All diese Heilmittel besitzen gleichen Wert.

¹³⁴ *Col.* XX, 8. CSEL 13 (II), 564.

¹³⁵ Nach Butler hat der hl. Benedikt hier Cassian zitiert.

¹³⁶ *Instit. praef.* nr. 8. CSEL 17 (I), 7.

¹³⁷ *Col.* XIV, 18. CSEL 13 (II), 423.

¹³⁸ *Col.* XXII, 6. CSEL 13 (II), 622. — ¹³⁹ Ebenda.

Mönchtums oder teilt Cassian vielmehr die Auffassung des hl. Basilus? Für die erste Lösung spricht, daß Cassian die ägyptischen Klöster besuchte und deren Regeln ins Abendland übertragen wollte. Deshalb können die Ausdrücke: *vir spiritalis*, *spiritalis medicus* usw. leicht im Sinne des ägyptischen Mönchtums aufgefaßt werden. Reitzenstein sagt: „Wir können das ägyptisch-hellenistische Idealbild des Pneumatikers nach Cassian am vollständigsten zeichnen¹⁴⁰.“ Wenn wir aber untersuchen, was Cassian unter *spiritalis* versteht, sehen wir, daß Cassian sich von der ägyptischen Auffassung des *πατήρ πνευματικός* entfernt. Cassian braucht *spiritalis* oft, um die Natur der Engel zu bezeichnen: „*Carnales homines spiritalibus angelis imitatione conversationis aequantur*¹⁴¹.“ Die *conversatio* besteht also darin, daß der Mensch mehr und mehr aufhört, ein *carnalis* zu sein und den Engeln gleich ein *spiritalis* wird, insofern nämlich der Mensch an den Eigenschaften der Engel, an ihrer *puritas* und *contemplatio* teilnimmt¹⁴². Derselbe Gedanke findet sich in *Coll. IX, 6*: „*Hac enim puritate, si dici potest, sensu mentis absorto ac de terreno situ ad spiritalem atque angelicam similitudinem reformato quidquid in se receperit...¹⁴³*“ Wer erst mit dem asketischen Leben beginnt, ist noch ein *carnalis*¹⁴⁴, aber dann wird aus dem *carnalis* ein *spiritalis*: „*Cuius duo sunt genera (superbiae scilicet), unum hoc, quo diximus, spiritualesque summosque pulsari, aliud, quod etiam incipientes carnalesque complectitur¹⁴⁵*.“ Die Gegenüberstellung von *carnales* und *spiritaes* finden wir bei Cassian öfter. In *Coll. XVI, 8* ist die Rede von Brüdern, die noch fleischlich (I. Kor. 3, 3) und schwach sind im Gegensatz zu den anderen, die *spiritaes* sind¹⁴⁶. In *Coll. IX, 6* werden die *viri spiritaes* den Weltleuten gegenübergestellt: „*Tam apud spiritaes viros quam apud saeculi homines notabiles prima fronte reddemur¹⁴⁷*.“ Cassian braucht *spiritalis* auch im Gegensatz zu *litteralis*. *Spiritalis* bezeichnet dann den höheren Schriftsinn¹⁴⁸. Kurz zusammengefaßt müssen wir feststellen, daß Cassian unter einem *vir spiritalis* einen vollkommenen Mönch versteht, der sich durch die Gnade des Hl. Geistes aus den Banden des Fleisches und der Sünde freigemacht hat und so zu einem engelgleichen Leben gelangt ist. Nach Cassian sind die *spiritaes doctores*, Lehrer. Die Verbindung der beiden Ausdrücke *spiritalis* — *doctor* kommt

¹⁴⁰ *Historia Monachorum* und *Historia Lausiaca*, Göttingen 1916, 114.

¹⁴¹ *Instit.* IV, 16. CSEL 17 (I), 118—119.

¹⁴² Vgl. Marsili, Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico S. 41.

¹⁴³ CSEL 13 (II), 257.

¹⁴⁴ Caro als Prinzip der Sünde (*Col. IV, 19*. CSEL 13 (II), 112ff.; ebda. IV, 10, S. 104).

¹⁴⁵ *Instit.* XII, 2. CSEL 17 (I), 206. — ¹⁴⁶ CSEL 13 (II), 445.

¹⁴⁷ CSEL 13 (II), 257. — ¹⁴⁸ *Col. II, 15*. CSEL 13 (II), 86ff.

bei ihm des öfteren vor. In *Coll.* XIV, 18 ist die Rede „de salutari spiritualis viri sanctaque doctrina¹⁴⁹. In *Coll.* IV, 19 heißt es: „ut spiritalibus viris atque doctoribus praecipiat¹⁵⁰“; *Coll.* VII, 31: „ex persona apostolorum seu spiritalium virorum atque doctorum¹⁵¹.“ Aus der Wendung: apostolorum seu spiritalium virorum — Apostel und viri spiritalis werden gleichgestellt — scheint man entnehmen zu müssen, daß bei Cassian doch wenigstens noch Spuren des ägyptischen Enthusiasmus anzunehmen sind. In *Coll.* XVII, 23 heißt es: „Ceterum seniores nostri, quorum fidei apostolicarum signa virtutum testimonium reddiderunt¹⁵².“ Die seniores nostri, von denen hier die Rede ist, bezeichnet Cassian in dem Vorwort zu den Instituta n. 8 als patres spiritalis. Derselbe Gedanke findet sich in *Coll.* XXI, 10: „Sed moneo, ut ita censuram sui castiget examinis, ne se aequiorem aut sanctiorem divino credat esse iudicio, quo in eum apostolicarum conlata sunt signa virtutum... et puto tot spiritalium virorum deo auctore prolatum non errasse iudicium, quod etiam tanta signorum, ut supra iam dictum est, admiratio confirmabat¹⁵³.“ Mit diesen Texten ist ein Text des Origenes zu vergleichen: „Ὁ δὲ ἐμπνευσθεὶς ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ, ὡς οἱ ἀπόστολοι, καὶ ἀπὸ τῶν καρπῶν γινώσκουσι δυνάμενος ὡς χωρήσας τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ γενόμενος πνευματικός¹⁵⁴.“ Origenes zieht die Parallele zwischen Aposteln und Pneumatikern; beide sind von Jesus mit dem Hl. Geist erfüllt und beide zeigen durch Wunderzeichen nach außen hin, daß sie dem Geist, der in ihnen wirkt, Platz gegeben haben. In derselben Weise spricht Cassian von apostolis seu spiritalibus viris und von den signa apostolicarum virtutum, die die spiritalis vollziehen¹⁵⁵. Die viri spiritalis besitzen also wie die ägyptischen Mönchsväter das Charisma der Wunderzeichen. In *Coll.* VII, 31 sagt Cassian: „...spiritalium virorum atque doctorum videntium duritiam mentis eorum et inpaenitens cor¹⁵⁶.“ Die viri spiritalis sehen in die Seele und Herz der anderen hinein. Wir dürften wohl kaum fehlgehen, wenn wir dieses „Sehen“ als das Charisma der Kardiognosie auffassen, das wir besonders bei Pachomius festgestellt haben. Trotzdem müssen wir beachten, daß diese außerordentlichen Zeichen nach Cassian keineswegs zum Wesen der viri spiritalis gehören. In *Coll.* XV, die die charismata divina behandelt, sagt er: „Opera autem signorum atque virtutum nec semper ne-

¹⁴⁹ CSEL 13 (II), 423. — ¹⁵⁰ CSEL 13 (II), 115.

¹⁵¹ CSEL 13 (II), 210.

¹⁵² CSEL 13 (II), 487. — ¹⁵³ CSEL 13 (II), 585.

¹⁵⁴ *Περὶ εὐχῆς* Kap. 28, 8. GCHSCH II, 380, 8—10; vgl. in *Genes.* hom. 2, 3. GCHSCH VI, 31, 3—8.

¹⁵⁵ Vgl. Anm. 51 dieses Kapitels. — ¹⁵⁶ CSEL 13 (II), 210.

¹⁵⁷ *Col.* XV, 7. CSEL 13 (II), 433; vgl. auch Anm. 80 dieses Kapitels.

cessaria nec omnibus conmoda sunt nec omnibus conceduntur. Humilitas ergo est omnium magistra virtutum... ipsa est donum proprium atque magnificum salvatoris¹⁵⁷." Auch stellen die Wunderzeichen kein unfehlbares Zeugnis dar für die persönliche Heiligkeit dessen, der sie wirkt. Nach Cassian sind drei verschiedene Arten der *charismata spiritalia* zu unterscheiden: „Prima siquidem curationis causa est, cum pro merito sanctitatis electos quosque ac iustos viros signorum gratia comitatur¹⁵⁸." Zu dieser Gruppe gehören die Apostel und ausgewählte Gottesmänner, denen Gott die Wundergabe verleiht. „Secunda (ratio) cum ob aedificationem ecclesiae vel eorum qui infirmos suos ingerunt vel eorum qui curandi sunt fidem, sanitatum virtus etiam a peccatoribus indignisque procedit“, gemäß Mt. 7, 22—23: Haben wir nicht... in deinem Namen viele Wunder gewirkt? Als dann werde ich ihnen erklären: Ich habe euch nie gekannt. „Deficiente vero offerentium vel infirmorum fide, etiam illos, quibus curationum dona conlata sunt, (Dominus) non sinit sanitatum exercere virtutem“ gemäß Mc. 6, 5—6. „Tertius curationum modus etiam conludio daemonum ac factione simulatur, ut dum homo manifestis criminibus obligatus propter admirationem signorum sanctus ac Dei famulus creditur“ gemäß Deut. 13, 1 ff.; Mt. 24, 24. Die *viri spirituales*, die nicht mehr *carnales* sind und den Engeln verglichen werden, haben sicherlich schon einen hohen Grad der Vollkommenheit erreicht, aber sie sind noch nicht ganz vollkommen, denn auch „*spirituales et summi*“¹⁵⁹ „*qui devictis superioribus vitiis (illis scilicet, de quibus inde a libro V. Inst. locutus est) iam prope modum sunt in virtutum culmine conlocati*“¹⁶⁰ können noch von geistlichem Stolz erfüllt sein. Der Gipfelpunkt der Vollkommenheit besteht in der Liebe, nicht in den Charismen¹⁶¹. Cassian sagt nämlich unter Berufung auf I. Kor. 12, 8—10 und 31: „Per quod evidenter ostenditur perfectionis ac beatitudinis summam non in illorum mirabilium operatione, sed in caritatis puritate consistere¹⁶².“ Ohne die Liebe sind auch die erhabensten Charismen wertlos¹⁶³. Gott gewährt in seiner unerschöpflichen Freigebigkeit zuweilen, „ut is, qui dignum se

¹⁵⁸ *Col. XV*, 1. CSEL 13 (II), 426; vgl. auch *Col. XV*, 6, S. 432, wo Cassian von denen spricht, „quibus hanc gloriam signorum atque virtutum pro merito sanctitatis ipse concessit“.

¹⁵⁹ *Instit. XII*, 2. CSEL 17 (I), 206.

¹⁶⁰ *Instit. XII*, 24. CSEL 17 (I), 223.

¹⁶¹ D. h. in den nach außen hin bemerkbaren und wirkenden Charismen, denn die *perfectio* als solche ist nach Cassian ein *Charisma* (*Col. XIX*, 9. CSEL 13 (II), 543): „Rara est ergo et paucissimis dono dei concessa *perfectio*“, vgl. Kemmer A., *Charisma maximum*, Löwen 1938.

¹⁶² *Col. XV*, 2. CSEL 13 (II), 428.

¹⁶³ *Col. XI*, 12. CSEL 13 (II), 328.

evangelicae praedicationi inreprehensibili conversatione non praebuit, pro salute multorum spiritalis doctrinae gratiam consequatur¹⁶⁴.“ Wer aber das Charisma der doctrina spiritalis¹⁶⁵ besitzt, ist ein spiritalis, denn nur dieser kann heilige und heilbringende Lehre vortragen und den Samen heilbringender Worte in die Herzen der Zuhörer streuen¹⁶⁶; derjenige nämlich, der etwas lehrt, was er nicht selbst an sich erfahren hat, kann dem Zuhörer nur leeres Wortgeräusch übermitteln¹⁶⁷.

Aus Cassian ergibt sich also für unsere Frage folgendes:

1. Die viri spiritaes, deren Aufgabe es ist, Lehrer zu sein, und denen die Sünden und bösen Gedanken zu offenbaren sind, brauchen nicht mit dem Charisma der Wunderzeichen ausgestattet zu sein.

2. Auch derjenige, dessen Bekehrung nicht untadelhaft ist, kann zum Nutzen vieler anderer von Gott das Charisma der doctrina spiritalis empfangen.

3. Bei Cassian ist ziemlich deutlich der Einfluß des ägyptischen Enthusiasmus zu verspüren, insofern „pro merito sanctitatis electos quosque ac iustos viros signorum gratia comitatur¹⁶⁸.“

d) Zeugnisse der Zeitgenossen des hl. Benedikt.

Daß zur Zeit des hl. Benedikt auch in Italien der Begriff vir spiritalis nicht unbekannt war, geht aus der *Vita S. Severini* des Eugippius hervor¹⁶⁹. Cassiodor nennt Eugippius einen Mann „non usque adeo saecularibus litteris, sed scripturarum divinarum lectione plenissimum“¹⁷⁰. Eugippius lebte als Mönch in der Nähe des Castellum Lucullanum bei Neapel und verfaßte 511 eine Lebensbeschreibung seines Meisters Severinus. In dem Einleitungsbrief an den Diakon Pascasius, dem Eugippius seine *Vita* widmet, heißt es: „Cum multi igitur sacerdotes et spiritaes viri nec non et laici nobiles atque religiosi . . .“¹⁷¹. Die viri spiritaes sind also sowohl von den Priestern wie von den Laien unterschieden¹⁷². Eugippius gibt keinerlei Erklärung, was diese viri spiritaes sind. Daraus geht hervor, daß diese Be-

¹⁶⁴ Col. XIV, 19. CSEL 13 (II), 424.

¹⁶⁵ Daß die doctrina (scientia) spiritalis ein Charisma ist, betont Cassian mehrmals, z. B. Col. XIV, 9. CSEL 13 (II), 408; Col. XIV, 8, S. 407 und anderswo.

¹⁶⁶ Col. XIV, 16. CSEL 13 (II), 421.

¹⁶⁷ Col. XIV, 18. CSEL 13 (II), 423.

¹⁶⁸ Col. XV, 1. CSEL 13 (II), 426. — ¹⁶⁹ CSEL 9 (II).

¹⁷⁰ *De inst. div. litt.* Kap. 23. P. L. 70. 1137.

¹⁷¹ Nr. 8. CSEL 9 (II), 4.

¹⁷² Der Unterschied zwischen sacerdotes und viri spiritaes bietet uns einen neuen Beweis, daß die seniores spiritaes in der hl. Regel nicht als Priester aufzufassen sind.

zeichnung allgemein bekannt war. Jeder wußte, wer darunter zu verstehen sei. In Kapitel 13, 2 der *Vita* ist wiederum von diesen *viri spirituales* die Rede, und auch hier wird keine weitere Erklärung gegeben: „*Mox igitur in conspectu trium spiritualium qui aderant tunc virorum cereus . . . accensus est*¹⁷³.“ Severinus selbst wird von Eugippius als „*spiritalis doctor*“ bezeichnet¹⁷⁴. Der hl. Severin nahm auch Sündenbekenntnisse entgegen. Die Bürger einer benachbarten Stadt hatten den Armen den Zehnten von den Feldfrüchten vorenthalten. Zur Strafe wurde die Ernte durch einen unvorhergesehenen Getreiderost aufs schwerste geschädigt und „*mox ad ipsum convenere prostrati, poenas suae contumaciae confitentes. Miles vero Christi fessos verbis spiritualibus allevabat*“¹⁷⁵. Der hl. Severin ist also *spiritalis doctor* und Arzt. Er besitzt auch das Charisma der Wunderzeichen, denn Eugippius schrieb die *Vita* nieder, weil er glaubte, „*tanta per beatum Severinum divinis effectibus celebrata non oportere celari miracula*“¹⁷⁶. Und in der Tat, die ganze *Vita* ist übervoll von wunderbaren Ereignissen. Die *viri spirituales*, die Eugippius erwähnt, scheinen das Charisma der Wunderzeichen nicht besessen zu haben, denn von ihnen wird nichts Außergewöhnliches berichtet. Im Einleitungsbrief heißt es: „*Cum multi igitur sacerdotes et spirituales viri nec non et laici nobiles atque religiosi . . . saepius haesitent inter se quaerentes, cuius nationis esset vir, quem tantis cerneret fulgere virtutibus, tandem Primenius quidam, presbyter Italiae . . . erupit quasi pro omnibus et ita sciscitatus et dicens . . .*“¹⁷⁷. Die *viri spirituales* wissen nichts über die Herkunft des hl. Severinus und wie die anderen raten sie hin und her. Später fragt ein Priester, nicht ein *vir spiritualis*, im Namen aller den hl. Severin nach Herkunft und Heimat. Nichts läßt uns vermuten, daß die *viri spirituales* mit außergewöhnlichen Wunderkräften begabt seien. Dasselbe ist in Kapitel 13 der Fall. Es war kein Feuer zum Anzünden der Kerzen vorhanden, der hl. Severin betet, und die Kerze, die er in der Hand hielt, „*mox in conspectu trium spiritualium qui aderant tunc virorum . . . accensus est*“¹⁷⁸. Das Gebet des hl. Severinus bewirkte die wunderbare Entzündung der Kerze, die *viri spiritualis* standen nur als Zeugen dabei. Ob der hl. Benedikt Eugippius gekannt hat, wissen wir nicht; es ist aber sehr wahrscheinlich, weil das Kloster des Eugippius nicht allzu weit von Monte Cassino entfernt lag. Überdies finden sich in der hl. Regel mehrere Parallelen zu der *Vita S.*

¹⁷³ CSEL 9 (II), 31. — ¹⁷⁴ Kap. 39, 1. CSEL 9 (II), 55.

¹⁷⁵ Kap. 18, 1—2. CSEL 9 (II), 36.

¹⁷⁶ *Epist. introd.* nr. 1. CSEL 9 (II), 1.

¹⁷⁷ CSEL 9 (II), 4.

¹⁷⁸ CSEL 9 (II), 31.

*Severini*¹⁷⁹. Auch wenn der hl. Benedikt ihn nicht gekannt hätte, ist die *Vita S. Severini* für uns dennoch von großer Bedeutung, weil wir aus ihr ersehen, daß auch in Italien zur Zeit des hl. Benedikt die Ausdrücke: *vir spiritualis*, *spiritualis doctor* im selben Sinne bekannt waren und gebraucht wurden wie beim hl. Basilius und bei Cassian.

Die Hauptquellen, die für unsere Frage in Betracht kommen, haben wir nun eingesehen. Cassiodor (ca. 490 bis ca. 583) und Dionysius Exiguus (ca. 492 bis ca. 540) — beide also Zeitgenossen des hl. Benedikt — bieten für unsere Aufgabe nichts Neues mehr¹⁸⁰.

Was die Mönchsregeln angeht, die vor dem hl. Benedikt in Italien in Gebrauch waren, so kann man nur ihre große Vieltätigkeit feststellen. Die Basiliusregel war bekannt, ebenso die *Apophthegmata Patrum*, die *Instituta Cassians* wurden befolgt¹⁸¹, in vielen Klöstern war der Wille des Abtes die einzige Regel¹⁸², in anderen Klöstern hingegen wurden mehrere Regeln zugleich beobachtet¹⁸³. Was Cassian von der Verschiedenheit des Choroffiziums sagt, gilt mehr oder weniger auch von den Regeln: „Atque in hunc modum diversis in locis diversum canonem cognovimus institutum totque propemodum typos ac regulas vidimus usurpatas, quot etiam monasteria cellasque conspeximus¹⁸⁴.“ Im Abendland fehlte eben noch der große Gesetzgeber und Organisator des Mönchslebens, der hl. Benedikt. Deshalb können wir aus dem italischen Mönchtum vor Benedikt nichts Wesentliches für unsere Frage ableiten. Die Sitte, die Sünden und bösen Gedanken dem Abt oder den seniores zu offenbaren, hat wegen der festverankerten monastischen Tradition sicherlich auch in den italischen Klöstern bestanden¹⁸⁵.

¹⁷⁹ *Reg.* 2, 31 und *Sev.* 4, 6; *R.* 2, 56 und *S.* 44, 2; *R.* 2, 112 und *S.* 40, 2; *R.* 6, 19 und *S.* 22, 3; *R.* 53, 21 und *S.* 29, 3; 30, 1; *R.* 58, 59 und *S.* 3, 2.

¹⁸⁰ Über das Verhältnis der hl. Regel zu Cassiodor siehe Chapman *S.* 88—110; über Dionysius Exiguus *S.* 32—56.

¹⁸¹ Spreitzenhofer, Die Entwicklung des alten Mönchtums in Italien, Wien 1894, 40ff.

¹⁸² Vgl. hl. Regel Kap. 1, 2—3; „Primum coenobitarum, hoc est monasteriale, militans sub regula vel abbate“.

¹⁸³ Mabillon, *Annales OSB*, Tom. I. Lucae 1739. Buch I, 13, *S.* 6: „Aliis pro regula erat abbatibus voluntas; aliis modus vivendi maiorum usu ac traditione confirmatus; plerisque leges scriptae impositae. Et quoniam in unum eundemque scopum regulae omnes seu verbo seu scripto traditae, collimabant . . . non ita passim addicta erant uni regulae monasteria, quin vel aliam inducerent vel superinducerent, pro sui abbatibus arbitrio, absque ulla suae professionis mutatione ullove detrimento: ita ut in uno eodemque coenobio plures insimul regulae scriptae observarentur.“

¹⁸⁴ *Instit.* II, 2. *CSEL* 17 (I), 18.

¹⁸⁵ Über das Verhältnis des hl. Benedikt zu dem vor ihm bestehenden Mönchtum siehe Butler, *The Lausiac History of Palladius I*, Cambridge 1898, 19, 251—256.

e) Der Einfluß der Quellen auf die hl. Regel.

Nachdem wir die Hauptquellen der hl. Regel kennen gelernt haben, müssen wir uns wieder dem hl. Benedikt zuwenden und sehen, was sich aus den Quellen für unsere Frage ableiten läßt. Daß der hl. Benedikt selbst ein *vir spiritalis*, ein Geistträger, ein Pneumatiker war, stellt der hl. Gregor d. Gr. im 2. Buch seiner Dialoge dar: *De vita et miraculis S. Benedicti*¹⁸⁶. Der hl. Benedikt ist der *πνευματικός*, von Gott mit dem Charisma der Wunderzeichen und der Kardiognosie begnadet¹⁸⁷.

War der hl. Benedikt selbst ein *spiritalis*, so sollen auch seine Söhne, in erster Linie der Abt, *spiritaes*, Geistträger sein. Das geht aus der hl. Regel klar hervor¹⁸⁸, wenn wir einmal zusehen, wie nach dem Willen des hl. Benedikt der Abt beschaffen sein soll. Der Abt ist, wie sein Name besagt, „*pater monasterii*“¹⁸⁹. „*Christi agere vices in monasterio creditur, quando ipsius vocatur pronomine, dicente apostolo: Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater*¹⁹⁰.“ Und wiederum: „*Abbas autem, qui vices Christi creditur agere, dominus et abbas vocetur, non sua assumptione, sed honore et amore Christi*¹⁹¹.“ Deshalb ist der *pater monasterii* im eigentlichen Sinne Christus selbst: Christus ist der „*paterfamilias*“¹⁹²; wenn der Abt *pater monasterii* genannt wird, so nur deshalb, weil er Christi Stellvertreter ist. Folglich ist die Vaterschaft des Abtes in erster Linie aus der Vaterschaft Christi zu verstehen und aufzufassen, und nicht aus der Vaterschaft des römischen Rechtes, obwohl der Einfluß des römischen Rechtes auf den hl. Benedikt durchaus nicht geleugnet werden soll¹⁹³. Den

¹⁸⁶ Herausgegeben von Mittermüller, Ratisbonae 1880.

¹⁸⁷ Vgl. Casel Odo, Benedikt von Nursia als Pneumatiker (Heilige Überlieferung, Münster 1938, 116ff.).

¹⁸⁸ Vgl. Herwegen I., Väterspruch und Mönchsregel, Münster 1937, 25 ff.

¹⁸⁹ Kap. 33, 8. — ¹⁹⁰ Kap. 2,3—7. — ¹⁹¹ Kap. 63, 29—32.

¹⁹² Kap. 2, 17.

¹⁹³ Inwieweit die hl. Regel vom römischen Geiste und besonders vom römischen Recht beeinflusst ist, kann mit Sicherheit wohl kaum festgestellt werden. Über das Verhältnis der Gesetze Justinians zur hl. Regel siehe Chapman S. 57—74. Butler (Benedictine Monachism, London 1919, 164) sagt: „Without any doubt it owed this character to the Roman mind and spirit of its framer.“ Über die Vaterschaft des Abtes sagt er (S. 193): „Without doubt his conception of the abbot's position and office was derived from that of the *paterfamilias* of the Roman law, still accepted as a recognised social institution.“ Ähnlich urteilt Fink, Die Klosterordnung des hl. Benedikt in Subiaco (Stud. u. Mitt. 1925, 189): „Ihn umkleidet die potestas patria des römisch gedachten Hausvaters.“ Die *paternitas divina* und *romana* verbindet Delatte S. 43: „Le pouvoir de l'Abbé est divin: c'est un pouvoir paternel; c'est un pouvoir absolu, et il ressemble en cela à la paternité divine plus encore qu'à la patria potestas romaine, familière à St. Benoît.“ Herwegen I., Der hl. Benedikt, Düsseldorf 1926, 45, nennt den hl. Benedikt

Gedanken der Vaterschaft Christi hat P. Basilius Steidle OSB. im Licht der christlichen und monastischen Tradition untersucht¹⁹⁴; er konnte zeigen, daß Christus Vater genannt wird als Lehrer und Meister, als zweiter Adam, als Bräutigam der hl. Kirche. Der Abt ist Stellvertreter Christi als Lehrer und Meister. Der Abt soll nämlich erwählt werden

„vitae merito et sapientiae doctrina“¹⁹⁵, seine Aufgabe ist das „docere“¹⁹⁶, „iussio eius vel doctrina fermentum divinae iustitiae in discipulorum mentibus conspergatur“¹⁹⁷, „abbas duplici debet doctrina suis praeesse discipulis, id est omnia bona et sancta factis amplius quam verbis ostendat, ut capacibus discipulis mandata Domini verbis proponere, duris corde vero et simplicioribus, factis suis divina praecepta monstrare“¹⁹⁸, „in doctrina sua . . . abbas apostolicam debet . . . formam servare“¹⁹⁹, „oportet ergo eum doctum lege divina, ut sciat et sit unde proferat nova et vetera“²⁰⁰.

Mit vollem Recht nennt also der hl. Benedikt den Abt „pater spiritalis“²⁰¹. Dieser Begriff muß im selben Sinne verstanden werden wie der *πατήρ πνευματικός* des hl. Basilius. Weil der Abt Meister und Lehrer seiner Mönche ist und durch seine Lehre geistliche Söhne zeugt, deshalb ist er der pater spiritalis. Schon in den ersten Worten des Prologs zur hl. Regel kommt dieser Gedanke zum Ausdruck: „Obsculta, o fili, praecepta magistri, et inclina aurem cordis tui et admonitionem pii patris libenter excipe et efficaciter comple“²⁰².“ Im 6. Kapitel lesen wir: „Loqui et docere magistrum condecet; tacere et audire discipulum convenit“²⁰³.“ Abt Herwegen sagt daher mit Recht: „Diese Paternitas . . . beruht ganz auf dem Geist, ist pneumatisch . . . Ist doch der Abt nach altmonastischer Tradition, der unser Heiliger folgt, ein bevorzugter Geisträger. Wie sein

der Römer“⁴. Auch Frank, *Der Strafkodex in der Regel St. Benedikts* (Benediktinische Monatsschrift, Beuron 1935, 310 ff.) spricht öfters von dem römischen Geist des hl. Benedikt. Ähnlich Grützmacher, *Zur Charakteristik der Frömmigkeit der Benediktinerregel* (Harnack-Ehrung, Leipzig 1921, 216—217). Schmidt Edmund, *Über die wissenschaftliche Bildung des hl. Benedikt* (Stud. u. Mitt. 1888, 57ff.), versucht zu zeigen, daß der hl. Benedikt Rom nicht im 14., sondern im 18. Lebensjahr verlassen habe. So habe er ein ganzes Jahr das römische Recht studieren können. Vielleicht hat der hl. Benedikt den Terminus: *pater pius* (Prol. 2—3) dem römischen Recht entnommen, wo es heißt: „Patria potestas in pietate debet, non in atrocitate consistere“ (L. 5 D. 48. 9).

¹⁹⁴ Benediktinische Monatsschrift, Beuron 1934, 89—101.

¹⁹⁵ Kap. 64, 6. — ¹⁹⁶ Kap. 2, 9. — ¹⁹⁷ Kap. 2, 10—11.

¹⁹⁸ Kap. 2, 30—35, vgl. Origenes, *In Lev. hom.* 4, 6. GCHSCH VI, 325, 1—8: „Vides ergo istum doctissimum sacerdotem, quomodo, intus cum est inter perfectos, velut in sanctis sanctorum, alia utitur stola doctrinae; cum vero exit ad eos, qui incapaces sunt, mutat stolam verbi et inferiora docet et alios lacte potat ut parvulos, alios oleribus nutrit ut infirmos, aliis vero fortes praeparat cibos, his scilicet, qui pro possibilitate sumendi exercitatos habent sensus ad discretionem boni vel mali. Sic sciebat Paulus mutare stolas et alia uti ad populum, alia in ministerio sanctorum.“

¹⁹⁹ Kap. 2, 63—64. — ²⁰⁰ Kap. 64, 23—25. — ²⁰¹ Kap. 49, 22.

²⁰² Prol. 1—3. — ²⁰³ Kap. 6, 15—16.

Name besagt, kann der Abt von seinem Pneuma anderen mitteilen, sie dadurch zu seinen geistlichen Söhnen machen²⁰⁴. „Weil der Abt der pater spiritalis seiner Mönche ist, sind vor ihm die Sünden und bösen Gedanken zu offenbaren, und dieses Offenbaren ist eine confessio „ad Dominum“²⁰⁵, weil der Abt im Kloster Christi Stellvertreter ist. Der hl. Benedikt fordert vom Abt nicht bloß, daß er seine Jünger die Satzungen des Herrn lehre, sondern auch, daß er

„nomen maioris factis impleat“²⁰⁶, „omnia bona et sancta factis amplius quam verbis ostendat“²⁰⁷, „omnia vero, quae discipulis docuerit esse contraria, in-suis factis indicet non agendum“²⁰⁸; „ideo elegatur vitae merito“²⁰⁹, „electores domui Dei dignum constituent dispensatorem“²¹⁰.

Dasselbe sahen wir beim hl. Basilius²¹¹. Der hl. Benedikt verlangt vom Abt nicht, daß er schon vollkommen sei, denn „cum de monitionibus suis emendationem aliis subministrat, ipse efficitur a vitiis emendatus“²¹². Es besteht immer die Möglichkeit, daß der Abt anders lebt als er lehrt; seine Lehre ist zwar spiritalis, aber sein Leben nicht²¹³. Im 2. und 64. Kapitel der hl. Regel wird der Abt ermahnt, sich vor bestimmten Fehlern und Unvollkommenheiten zu hüten²¹⁴. Öfters stellt der hl. Benedikt dem Abt das strenge Gericht Gottes vor Augen und erinnert ihn an die strenge Rechenschaft, die er vor Gott ablegen muß²¹⁵. Wenn aber auch der Lebenswandel des Abtes nicht immer ganz untadelig ist, kann er dennoch das Charisma der doctrina spiritalis besitzen und ein pater spiritalis sein. Diese Auffassung entspricht ganz der Cassians^{215a}.

Wie der Abt, so sollen nach der Auffassung des hl. Benedikt auch die Dekane (seniores) Geistträger sein.

„Elegantur . . . fratres boni testimonii et sanctae conversationis“²¹⁶, „qui decani tales elegantur, in quibus securus abbas partiat onera sua; et non elegantur per ordinem, sed secundum vitae meritum et sapientiae doctrinam“^{216a}. Alles müssen sie tun „secundum mandata Dei et praecepta abbatibus sui“²¹⁷. Aus diesen kurzen Andeutungen geht hervor, daß der Abt die als Dekane aufstellen soll, welche die zu ihrem Amte erforderliche „doctrina sapientiae“ besitzen. Hi „constituantur“ decani²¹⁸.

²⁰⁴ Der hl. Benedikt, Düsseldorf 1926, 45; vgl. Casel O., Die Mönchsweihe (Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, 5. Bd. Münster 1925, 11 ff.).

²⁰⁵ Kap. 7, 139. — ²⁰⁶ Kap. 2, 3. — ²⁰⁷ Kap. 2, 31—32.

²⁰⁸ Kap. 2, 35—37. — ²⁰⁹ Kap. 64, 5. — ²¹⁰ Kap. 64, 15—16.

²¹¹ *Reg. fus.* 43, P. G. 31, 1028. — ²¹² Kap. 2, 116—118.

²¹³ Vgl. Cassian: Col. XIV, 18. CSEL 13 (II), 423, wo die Rede ist von dem „qui inexperta commendat“.

²¹⁴ z. B. Kap. 2, 73: „Ne dissimulet peccatat delinquentium“, vgl. Basilius, *Reg. fus.* 43. P. G. 31, 1028: „ὁδὸν ὀπισσωπῶντα τοῖς ἀμαρτήμασιν“.

²¹⁵ So Kap. 2, 14; 2, 112; 3, 26; 63, 8, und öfters; vgl. Origenes, *In Ezech. hom.* 2, 3. GCHSCH VIII, 343, 10—18.

^{215a} Col. XIV, 19. CSEL 13 (II), 423—424.

²¹⁶ Kap. 21, 1—3. — ^{216a} Kap. 21, 6—9.

²¹⁷ Kap. 21, 5—6. — ²¹⁸ Kap. 21, 3. —

Obwohl der hl. Benedikt nie von der *δοκιμασία* des Abtes spricht, auf die der hl. Basilius so großen Wert legt, so setzt dieses „constituere“ unbedingt eine solche voraus.

Ebenso wie der hl. Basilius wünscht der hl. Benedikt als Gastmeister einen Bruder, „cuius animam timor Dei possidet“²¹⁹. Ohne Auftrag des Abtes ist es keinem Bruder erlaubt, mit den Gästen zu sprechen²²⁰. Der hl. Basilius verlangt für alle wichtigeren Ämter im Kloster ein besonderes Charisma und die Bestätigung des Vorstehers; der hl. Benedikt sagt: „Domus Dei a sapientibus sapienter amministretur“²²¹, und immer wieder betont er, daß nichts ohne den Willen des Abtes geschehen soll. Weil wir den hl. Benedikt als getreuen Schüler seines „Vaters“ Basilius kennengelernt haben, dürfen wir wohl diese Texte im Geiste des hl. Basilius auslegen. Demnach verlangt auch der hl. Benedikt für die verschiedenen Ämter ein besonderes Charisma, und die „sapientes“ sind als Charismatiker aufzufassen. Diese stellen die „pars quamvis parva congregationis, sed saniore consilio“ dar²²². Der hl. Benedikt spricht zwar nicht so ausführlich und klar wie der hl. Basilius, aber das hat einen zweifachen Grund: 1. Der hl. Benedikt hat diese Gedanken der monastischen Tradition entnommen; deshalb war eine nähere Erklärung für seine Jünger überflüssig. 2. Seine Regel ist eine „lex“²²³; dieses literarische genus der hl. Regel kann auf längere Erklärungen der einzelnen Ausdrücke verzichten, weil diese als bekannt vorausgesetzt werden dürfen.

Wenn schon die *decani* als Charismatiker anzusprechen sind, dann umso mehr die *seniores spirituales*. Bei der Interpretation des 46. Kapitels haben wir für den Begriff des *senior spiritualis* folgendes festgestellt: Die *seniores spirituales* sind die *seniores*, die die „sapientia“ besitzen, Seelen zu leiten, die geeignete Ratschläge für das innere Leben der Seele erteilen können, die als Ärzte den kranken Seelen geeignete Heilmittel aufzulegen wissen. Wenn wir nun das hinzufügen, was wir aus den Quellen der hl. Regel hergeleitet haben, dann erscheinen die *seniores spirituales* als solche *seniores*, die als Frucht ihrer Aszese

²¹⁹ Kap. 53, 48.

²²⁰ Kap. 53, 50—56. Butler gibt eine Parallelstelle aus der Reg. I. SS. Patrum an, wo es heißt: „Venientibus vero fratribus ad horam refectionis, non licebit peregrino fratri cum fratribus manducare, nisi cum eo qui praestet patre, ut possit aedificari“. Die anderen nämlich besitzen das *donum loquendi* nicht, und können deshalb den fremden Bruder nicht erbauen.

²²¹ Kap. 53, 50. ²²² Kap. 64, 4—5.

²²³ Kap. 58, 21. Der Begriff: *lex* steht in enger Verbindung mit *regula*. Dieser Begriff ist nicht nur rein juristisch, sondern trägt auch pneumatischen Charakter. Er bezeichnet eine geistige Ordnungsmacht und ein göttliches Prinzip. Vgl. Casel O., Benedikt v. Nursia als Pneumatiker (Hl. Überlieferung, Münster 1938, 106ff.).

und ihres Gebetes das Charisma der *διάκρισις τῶν πνευμάτων* von Gott empfangen haben. Dieses Charisma befähigt sie, die geeigneten Ratschläge zu erteilen und kranken Seelen die rechten Heilmittel aufzulegen.

Warum der hl. Benedikt den Ausdruck: *senior spiritalis* braucht, der als solcher in den Quellen nicht vorkommt, scheint mir so erklärt werden zu müssen: Weil die *seniores spiritales* und der Abt, der *pater spiritalis*, was die Entgegennahme des Sündenbekenntnisses angeht, auf dieselbe Stufe gestellt werden, ist *spiritalis* in diesem Ausdruck genau so aufzufassen, wie in *pater spiritalis*. Diese *seniores* werden ausdrücklich *spiritales* genannt, weil sie die *doctrina spiritalis* lehren und ihr Amt sich ausschließlich mit der *vita spiritalis* der Seele befaßt, während die anderen *seniores* äußere Pflichten zu erfüllen haben. Wer nämlich das Charisma der *doctrina spiritalis* erhalten hat, ist ein *vir spiritalis*. Deshalb sagt der Ausdruck *senior spiritalis*, obwohl wir ihn zuerst in der hl. Regel finden, der Sache nach nichts Neues. Er steht in vollem Einklang mit dem, was der hl. Basilius und Cassian mit *pater spiritalis* und *vir spiritalis* bezeichnen.

Auch nach der Auffassung des hl. Benedikt sind die *seniores spiritales*, obwohl sie wegen ihres besonderen Charismas schon einen hohen Grad der Vollkommenheit erreicht haben müssen, noch nicht ganz vollkommen, da sie „*sua vulnera*“ zu heilen verstehen. Wer aber ganz vollkommen ist, wer die mystische Stufenleiter, die der hl. Benedikt im 7. Kapitel der hl. Regel aufstellt, erstiegen hat, „*mundus est a vitiis et peccatis*“²²⁴. Daß die *seniores spiritales* als solche vom Abte anerkannt sind, können wir daraus entnehmen, daß der hl. Benedikt von ihnen als von ganz bestimmten Personen redet. Jeder von den Mönchen wußte, wer zu den *seniores spiritales* gehörte²²⁵. Weil aber der hl. Benedikt für jedes, auch das geringste Geschäft Auftrag und Befehl des Abtes fordert, können vor allem die *seniores spiritales* nicht ein so verantwortungsvolles Amt wie die Seelenleitung²²⁶ übernehmen und ausüben ohne Auftrag des Abtes und ohne seine Bestätigung, daß sie wirklich das hierzu erforderliche Charisma besitzen. Die monastische Vollkommenheit besteht nämlich darin, „*ut non suo arbitrio viventes, vel desideriiis suis et voluptatibus oboedientes, sed ambulantes alieno iudicio et imperio, in coenobiis degentes, abbatem sibi praeesse desiderant*“²²⁷. Niemand kann also im Kloster

²²⁴ Kap. 7, 211.

²²⁵ Über die monastische Tradition betreffs der *Gerusia* siehe Hörmann S. 172 ff. und 242—243.

²²⁶ Kap. 2, 88—89: „*rem tam difficilem et arduam, regere animas*“.

²²⁷ Kap. 5, 24—27. —

nach eigenem Gutdünken irgendein Amt übernehmen und verwalten.

Den Grund, warum der hl. Benedikt im 46. Kapitel sagt: *abbati aut spiritalibus senioribus*, dürfen wir vielleicht in der großen Zahl der Mönche erblicken. Wenn die Gemeinschaft der Brüder groß war, konnten nicht alle dem Abt ihre geheimen Fehler und Sünden offenbaren; deshalb soll der Abt mit den *seniores* seine Aufgabe teilen²²⁸. Diese Beichte, die die individuelle Seelenleitung im Auge hat, war ihrer Natur nach geheim. Vielleicht untersagte der hl. Benedikt auch jedwede Veröffentlichung, um gegebenenfalls ein Ärgernis zu verhüten. Von außergewöhnlichen Wunderzeichen spricht der hl. Benedikt in seiner Regel nie. Endziel der Aszese, der Gipfelpunkt der Demut und Vollkommenheit, ist die vollkommene Gottesliebe, die die Furcht vertreibt²²⁹. Der hl. Benedikt folgt also darin ganz dem hl. Basilus. Auch in diesem Punkte ist die hl. Regel „*discretione praecipua*“²³⁰.

Nachdem wir so die Stellung des Abtes und der *seniores spiritales* im Geist der hl. Regel gesehen haben, fragen wir ganz natürlich: Wie steht es denn mit den Priestern, denen doch nach unserer heutigen Auffassung die Behandlung aller Bußfragen zukommt? In zwei Kapiteln der hl. Regel, Kapitel 60 und Kapitel 62, ist von den Priestern des Klosters die Rede. Das 60. Kapitel befaßt sich mit den Priestern, die nach Empfang der hl. Weihen ins Kloster eintreten wollen, das 62. Kapitel aber mit den Mönchen, die eine höhere Weihe erhalten sollen. Keinem wird es wohl entgehen, mit welcher man möchte fast sagen scharfen Worten der hl. Benedikt die Priester behandelt. Es wird ihnen nur gestattet,

„*post abbatem stare et benedicere, aut missas tenere; si tamen iusserit ei abbas. Sin alias, nullatenus aliqua praesumat, sciens se disciplinae regulari subditum et magis humilitatis exempla omnibus det*“²³¹. Dasselbe sehen wir in Kapitel 62: „*Locum vero illum semper adtendat quo ingressus est in monasterio, praeter officium altaris*“²³². Mit strengen Worten verpflichtet er sie zur genauen Beobachtung der hl. Regel: „*Si aliter praesumpserit, non sacerdos, sed rebellio iudicetur*“²³³. Besonders aber „*ordinatus caveat elationem et superbiam*“²³⁴.

Den Grund, warum der hl. Benedikt so vorgeht, können wir wiederum der monastischen Tradition entnehmen. In der *Vita S. Pachomii* heißt es: „*Καὶ ὅταν χρεῖα ἦν προσφορᾶς, μετακαλεῖτο πρεσβύτερόν τινα τῶν ἐγγιστα ἐκκλησιῶν, καὶ οὕτως ἐποίησεν*“

²²⁸ Kap. 21, 7: „*partiat onera sua*“.

²²⁹ 7, Kap. 203—204; vgl. Origenes, *In Jud. hom.* 2, 3. GCHSCH VII, 476, 19—28.

²³⁰ S. Gregorius M., *Vita s. Benedicti*. ed. Mittermüller. Ratisbonae 1880. Kap. 36, S. 70.

²³¹ Kap. 60, 7—12. — ²³² Kap. 62, 11—13.

²³³ Kap. 62, 17—18. — ²³⁴ Kap. 62, 3—4.

αὐτοῖς τὴν ἑορτήν. Οὐ γὰρ ἦν ἐν αὐτοῖς τις γενόμενος ἐκ καταστάσει κλήρου ἐκκλησιαστικοῦ, αὐτοῦ λογιζομένου καὶ πολλάκις λαλοῦντος αὐτοῖς, ἀγαθὸν εἶναι μὴ αἰτεῖν ἀρχὴν καὶ δόξαν ἐν κοινοβίῳ μᾶλλον, ἵνα μὴ τοῦτου ἐνεκεν ἀφορμὴ ἔρις καὶ φθόνος καὶ ζήλος γένηται ἐν μέσῳ μοναχῶν πολλῶν καὶ λοιπῶν σχίσματα· „ὄν τρόπον γὰρ σπινθηρὸς πυρὸς ὡς ἐλάχιστος κατὰ τὴν ἀρχήν, ἐὰν βληθῆι εἰς ἄλωνα καὶ μὴ τάχιον σβεσθῆι ἀπόλλυσι τοῦ ἐναντοῦ τοῦς πόρους, οὕτως ἀρχὴ λογισμοῦ φιλαρχίας ὁ κληρὸς²³⁵.“

In Mönchskreisen betrachtete man die Ablehnung der Priesterweihe vielfach als Zeichen besonderer Demut. Ammonius z. B. schnitt sich ein Ohr ab, um nicht geweiht zu werden²³⁶. Der hl. Pachomius lehnt die Weihe seiner Mönche ab aus Furcht, die priesterliche Würde könne für den Mönch ein Anlaß zum Stolz und zur Überhebung bilden. Die Weltpriester und diejenigen Kleriker, die ins Kloster eintreten wollen, will er mit Ehrerbietung und Hochachtung behandelt wissen; der Mönchspriester aber ist zur vollen Beobachtung der klösterlichen Regel verpflichtet: „Ὅτε δὲ παρεγένετό τις κληρικὸς πρὸς αὐτὸν βουλόμενος γενέσθαι μοναχός, τῇ μὲν τάξει νομίμως ὑπετάσσετο τῷ νόμῳ τοῦ Θεοῦ καὶ κατὰ τοὺς κανόνας τῆς συστάσεως τῶν ἀδελφῶν ἐγίνετο ἔκουσίως ὡς πάντες κἀκεῖνος²³⁷.“

Wie der hl. Benedikt in der Einrichtung von Monte Cassino vom System des hl. Pachomius abgegangen ist, so auch in diesem Punkte. Der hl. Benedikt gestattet, daß der eine oder andere seiner Mönche wegen des „officium altaris“²³⁸ eine höhere Weihe empfangen; er trifft aber alle Vorsorge, damit die von Pachomius befürchteten Mißstände ausbleiben. Als besondere Aufgabe der Priester wird also in der hl. Regel erwähnt nur das „benedicere“, „missas tenere“, „officium altaris“; m. a. W. nur die Feier der Liturgie²³⁹. Die Entgegennahme des Sündenbekenntnisses gehört also nicht zum Aufgabenkreis der Priester, sondern war Aufgabe des Abtes und der seniores spirituales. Der Grund, warum der hl. Benedikt nicht wie der hl. Pachomius einen Weltpriester zur Feier der Liturgie ins Kloster rief, dürfte vielleicht — ich betone: vielleicht — im Streit mit dem Priester Florentius in Subiaco zu suchen sein²⁴⁰. Es ist nicht unwahrscheinlich, ob-

²³⁵ *Vita S. Pachonii* 27. Halkin 16—17.

²³⁶ *Historia Lausiaca* Kap. 11. Butler S. 32, 16—33, 17; vgl. Cassian: *Inst.* XI, 18. CSEL 17 (I), 203: „monachum fugere debere mulieres et episcopos“; ebenda Kap. 14, S. 201.

²³⁷ *Vita S. Pachonii* 27. Halkin S. 16—17.

²³⁸ Kap. 62, 12.

²³⁹ Vgl. Gregor d. Gr., *Registr.* 9, 92. P. L. 77, 1018: Der Papst beauftragt den Bischof Viktor von Palermo, einem Mönch eines benachbarten Klosters die hl. Priesterweihe zu erteilen, weil die Klostergemeinde „pro sacris missarum solemnibus peragendis presbyteri indigere probatur officio“.

²⁴⁰ Vgl. *Vita S. Benedicti* Kap. 8. Mittermüller S. 26—29.

wohl nichts Bestimmtes gesagt werden kann, daß Florentius in den Klöstern zu Subiaco die hl. Liturgie gefeiert und sich unter diesem Vorwand in die inneren Angelegenheiten der Klöster eingemischt hat. So wäre der Streit mit dem hl. Benedikt entstanden. Durch diese böse Erfahrung belehrt, wählt der hl. Benedikt nun aus seinen Mönchen einen aus, „qui dignus sit sacerdotio fungi“²⁴¹. Den Geweihten aber unterstellt er in allen Dingen, auch in der Ausübung seines priesterlichen Dienstes, der Autorität des Abtes, — „si tamen iusserit ei abbas“ —, damit jedweder Streit und Unordnung vermieden werde. Fink sagt: Das Kapitel (62) führt eine solche Sprache, daß man seine (Benedikts) Erregung über den Kampf, den er in Subiaco mit Florentius hatte führen müssen, noch nachzuklingen glaubt²⁴².“

²⁴¹ Kap. 62, 2—3.

²⁴² Fink a. a. O. S. 188—189.

(Fortsetzung folgt.)