

# **Basileios der Grosse und die heidnische Bildung**

**Eine Interpretation seiner Schrift *Ad adolescentes***

**Dissertation**

**zur Erlangung des akademischen Grades  
Doctor philosophiae (Dr. phil.)**

**vorgelegt dem Rat der Philosophischen Fakultät  
der Friedrich-Schiller-Universität Jena**

**von Friederike Bräutigam**

**Gutachter:**

1. Prof. Dr. Jürgen Dummer
2. Prof. Dr. Meinolf Vielberg

**Tag des Kolloquiums: 3. Juni 2003**

## INHALTSVERZEICHNIS

<b>1. EINLEITUNG</b>	S. 6
<b>1.1. Die Entstehungszeit von <i>Ad adolescentes</i></b>	S. 8
<b>1.2. Überblick über die bisherige Bewertung der Schrift         <i>Ad adolescentes</i></b>	S. 9
<b>2. DER TITEL</b>	S. 15
<b>3. DAS ERSTE KAPITEL</b>	S. 17
<b>3.1. Die Frage nach den Neffen (1, 8-11)</b>	S. 18
<b>3.2. Hesiod, <i>erg. v. 293-97</i> (1, 11-20)</b>	S. 20
<b>3.3. Vorstellung des Themas (1, 20-29)</b>	S. 23
<b>4. DAS ZWEITE KAPITEL</b>	S. 30
<b>4.1. Definition des christlichen Telos (2, 1-25)</b>	S. 30
<b>4.2. Die ἀπόρρητα der Heiligen Schriften (2, 26-31)</b>	S. 35
<b>4.3. Die heidnische Literatur als Schattenbild der         Heiligen Schriften (2, 29f.)</b>	S. 39
<b>4.4. Der Platz der heidnischen Literatur         im christlichen Kampf (2, 31-39)</b>	S. 40
<b>4.5. Der Wollfärbervergleich (2, 39-46)</b>	S. 42
<b>5. DAS DRITTE KAPITEL</b>	S. 49
<b>5.1. Der Stellenwert der profanen Schriften für eine         christliche Erziehung (3, 1-4)</b>	S. 49
<b>5.2. Das Baumbild (3, 5-11)</b>	S. 51
<b>5.3. Beispiel des vielseitig gebildeten Mose (3, 11-15)</b>	S. 55
<b>6. ZWISCHENERGEBNIS</b>	S. 60
<b>7. DAS VIERTE KAPITEL</b>	S. 62
<b>7.1. Der richtige Umgang mit Dichtern (4, 2-8)</b>	S. 62
<b>7.2. Das Bild von Odysseus bei den Sirenen (4, 8-11)</b>	S. 63
<b>7.3. Der Honig in der heidnischen Dichtung (4, 12-15)</b>	S. 71
<b>7.4. Das Gift in der heidnischen Dichtung (4, 15-28)</b>	S. 74
<b>7.5. Der Polytheismus in der Dichtung (4, 20f.)</b>	S. 78
<b>7.6. Der Umgang mit Geschichtsschreibern und         Rhetoren (4, 28-36)</b>	S. 80
<b>7.7. Das Bienengleichnis (4, 36-48)</b>	S. 82

<b>7.8. Das Bild vom Rosenpflücken</b> (4, 48-51)	S. 90
<b>8. DAS FÜNFTE KAPITEL</b>	S. 94
<b>8.1. Hesiods Weg zur Tugend</b> (5, 8-24)	S. 95
<b>8.2. Die ganze Dichtung Homers ist ein Loblied auf die Tugend</b> (5, 25-42)	S. 97
<b>8.3. Herakles am Scheideweg</b> (5, 55-77)	S. 105
<b>9. DAS SECHSTE KAPITEL</b>	S. 112
<b>9.1. Worte über die ἀρετή genügen nicht</b> (6, 3-26)	S. 112
<b>9.2. Das Bild des Malers</b> (6, 8-11)	S. 113
<b>10. DAS SIEBTE KAPITEL</b>	S. 115
<b>10.1. Beispiele nachahmenswerter Handlungen</b> (7, 2-30)	S. 115
<b>10.2. Beispiele der heidnischen Literatur im direkten Vergleich mit den Heiligen Schriften</b> (7, 30-51)	S. 118
<b>11. DAS ACHTE KAPITEL</b>	S. 123
<b>11.1 Alles muß einem Ziel untergeordnet werden</b> (8, 3-43)	S. 123
<b>11.2. Das Bild des Kampfes</b> (8, 44-77)	S. 125
<b>12. DAS NEUNTE KAPITEL</b>	S. 128
<b>12.1. Geringachtung des Körpers und seiner Affekte</b> (9, 3-85)	S. 129
<b>12.2. Verachtung von Reichtum</b> (9, 86-131)	S. 132
<b>12.3. Verachtung von Ruhm und Schmeichelei</b> (9, 132-149)	S. 134
<b>12.4. Das neunte Kapitel – eine σκιαγραφία τῆς ἀρετῆς</b>	S. 135
<b>13. DAS ZEHNTE KAPITEL</b>	S. 138
<b>13.1 Die Schlußworte</b> (10, 32-41)	S. 142
<b>14. ZUSAMMENFASSUNG UND SCHLUSSFOLGERUNGEN</b>	S. 144
<b>14.1. Gedankengang von <i>Ad adolescentes</i></b>	S. 144
<b>14.2. Die Intention von <i>Ad adolescentes</i></b>	S. 146
14.2.1. <i>An wen richtet sich der Text?</i>	S. 146
14.2.2. <i>Welchen Wert mißt Basileios der heidnischen Literatur zu?</i>	S. 146
14.2.3. <i>Mit welchen Inhalten der heidnischen Literatur begegnet Basileios seinen Adressaten?</i>	S. 148
14.2.4. <i>Was rät Basileios im Umgang mit der heidnischen Literatur?</i>	S. 149

14.2.5. <i>Welches Schattenbild der ἄρετή zeichnet Basileios?</i>	S. 150
14.2.6. <i>Welche Quellen nutzt Basileios?</i>	S. 151
14.2.7. <i>Welcher literarischen Form läßt sich Ad adolescentes zuordnen?</i>	S. 153
14.2.8. <i>Was läßt sich hinsichtlich der Datierungsfrage feststellen?</i>	S. 154
<b>15. LITERATURVERZEICHNIS</b>	S. 157
<b>16. EHRENWÖRTLICHE ERKLÄRUNG</b>	S. 166
<b>17. LEBENSLAUF</b>	S. 167

## 1. EINLEITUNG<sup>1</sup>

Die Schrift ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΝΕΟΥΣ ΟΠΩΣ ΑΝ ΕΞ ΕΛΛΗΝΙΚΩΝ ΩΦΕΛΟΙΝΤΟ ΛΟΓΩΝ (besser bekannt unter dem lateinischen Titel *Ad adolescentes*) gehört trotz ihrer Kürze zu den bekanntesten und verbreitetsten Schriften von Basileios dem Großen. Es ist die einzige erhaltende Abhandlung aus der Spätantike, die sich ausschließlich mit dem Verhältnis von Christen und heidnischer Bildung auseinandersetzt. Da dieses Thema über die Jahrhunderte hinweg immer wieder aktuell wurde, ist auch das Interesse an dieser Schrift nie erloschen. Dies änderte sich erst in den letzten Jahrzehnten etwas.

Trotz des großen Interesses an *Ad adolescentes* liegt eine ausführliche Interpretation bisher nicht vor. Die Schrift fehlt zwar aufgrund ihrer Thematik in keiner Abhandlung, die sich mit der Bildungsgeschichte oder dem Verhältnis von Christen und Heiden in der Spätantike beschäftigt, aber gerade in diesen allgemeinen Abhandlungen wird die Schrift oft als Beleg für eine bildungsfreundliche oder bildungsfeindliche Einstellung eines Kirchenvaters im vierten Jahrhundert angeführt, ohne daß auf den Inhalt der Schrift selbst näher eingegangen wird.<sup>2</sup>

Monographien oder Aufsätze, die sich der Schrift ausführlicher widmen, haben vor allem die Quellenfrage im Blick, was bei der Fülle von klassischen Zitaten, Vergleichen und Bildern, die die Schrift beinhaltet, nicht verwundert.<sup>3</sup> Die

---

<sup>1</sup> Im folgenden werden Stellen aus der Sekundärliteratur stets mit Autorennamen und entsprechendem Kurztitel angegeben. Ausgenommen davon sind Stellenangaben aus den Kommentaren zu *Ad adolescentes* (im Anmerkungsteil mit *Ad ad.* abgekürzt). Hier wird nur der Autor mit dem Vermerk z. St. oder gegebenenfalls die Seitenzahl vermerkt. Stellenangaben aus *Ad ad.* werden in der Regel sowohl im Haupttext als auch in den Fußnoten ohne Angabe des Autors und des Titels gemacht. Die Stellenangaben erfolgen nach der Ausgabe von Boulenger, vgl. Anm. 4. Die restlichen Quellenangaben entsprechen den üblichen Abkürzungen wie sie bei Liddell, H. G. / Scott, R., *A Greek-English lexicon*,<sup>9</sup> 1940; Lampe, G. W. H., *A Patristic Greek lexicon*, Oxford 1961; Blaise, A., *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout 1954 sowie im Neuen Pauly, *Enzyklopädie der Antike*, hrsg. von H. Cancik, Bd. 1-15, Stuttgart 1996 angegeben sind. (Die Abkürzungen der Werke Platons sind dem Neuen Pauly entnommen.) Zeitschriften, Lexika und Reihen werden in den Fußnoten nach S. Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, IATG, Berlin – New York<sup>2</sup> 1992 abgekürzt und sind im Abkürzungsverzeichnis nicht gesondert aufgeführt.

Werden Quellentexte in wörtlicher Übersetzung wiedergegeben, ist dies durch Kursivschreibung kenntlich gemacht. Paraphrasierungen werden im Text nicht gesondert hervorgehoben.

<sup>2</sup> Vgl. dazu meine Ausführungen im nächsten Kapitel, S. 7ff.

<sup>3</sup> Zur Quellenfrage von *Ad ad.* vgl. G. Büttner, *Basileios des Großen Mahnworte an die Jugend über den nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur. Eine Quellenuntersuchung*, München 1908 (Diss. Würzburg), der die gesamte Schrift auf eine Quelle zurückführen will, die er in Form einer kynisch-stoischen Diatribe sieht. Vgl. weiterhin Th. L. Shear, *The Influence of Plato on St. Basil*, Diss. Baltimore 1906; W. M. Roggisch, *Platons Spuren bei Basileios dem Großen*, phil. Diss. Bonn 1949; L. V. Jaks, *St. Basil and Greek literature*, Washington 1922; G. Soury, *Le traité de saint Basile sur*

Beantwortung der Quellenfrage hilft aber nur bedingt weiter, wenn es darum geht, die Intention von Basileios in seiner Schrift *Ad adolescentes* zu bestimmen. Dies kann nur eine ausführliche Interpretation der Schrift leisten. Die Kommentare zu *Ad adolescentes* haben dies zum Teil schon geleistet und werden mir in meiner Arbeit eine große Hilfe sein.<sup>4</sup> Es bleibt aber doch die Eigenart eines jeden Kommentars, daß er, aufgrund der Fülle der anzuführenden sprachlichen und inhaltlichen Vergleichsstellen, über ein Aufzählen der Stellen selten hinauskommt. Eine gründliche Interpretation einzelner Passagen ist in einem Kommentar kaum möglich. Diese Lücke möchte die vorliegende Arbeit über *Ad adolescentes* ausfüllen, da meines Erachtens, gerade diese Schrift, über die das Urteil häufig zu schnell gefällt wird, eine eingehende Betrachtung verdient hat.<sup>5</sup>

---

*les lettres helléniques. Influence de Plutarque*, Actes Congr. Ass. Budé 1948, S. 152-154; E. Valgiglio, *Basilio Magno ‚Ad adulescentes‘ e Plutarco ‚De audiendis Poetis‘*, Rivista di studi classici 23, 1975, S. 67-86; A. Pastorino, *Il discorso ai giovani di Basilio e il De audiendis poetis di Plutarco*, in: *Basilio di Cesarea: La sua età...*, Bd. 1, S. 217-257.

<sup>4</sup> Die neuesten kritischen Ausgabe sind von M. Naldini, *Basilio di Cesarea, Discorso ai Giovanni. Oratio ad adolescentes, con la versione latina di Leonardo Bruni*, (Bibliotheca Patristica 3), Florenz 1984 (<sup>2</sup>1990) und von O. Callaghan, *Ad adolescentes quomodo possint ex gentium libris fructum capere*, Barcelona 1985. Ich verwende in meiner Arbeit vor allem die Ausgabe von Naldini aufgrund seines ausgezeichneten Kommentars. Der englische Kommentar von N. G. Wilson, *Saint Basil on the Value of Greek Literature*, London 1975 ist vor allem sprachlich ausgerichtet, der Anmerkungssteil ist ansonsten recht knapp gehalten. Die Textausgabe von Wilson beruht auf der Ausgabe von F. Boulenger, *Saint Basile. Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, Paris 1935 (repr. 1965). Diese Ausgabe lege ich auch meiner Arbeit zugrunde. Stellenangaben aus *Ad ad.* erfolgen ausschließlich nach der Ausgabe von Boulenger. Als nach wie vor unverzichtbar ist der Kommentar von J. Bach, *Basiliius' Mahnworte an die Jugend über den nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur*, Münster 1900 (überarbeitete Fassung von A. Dirking, Münster 1932). Auch wenn es sich dabei um einen Schülerkommentar handelt, der so manche pädagogische Anmerkung enthält (besonders in der überarbeiteten Fassung von Dirking), bietet der Kommentar ein reiches Quellenmaterial und auch die sprachlichen Anmerkungen gehen über einen bloßen Schülerbedarf hinaus.

<sup>5</sup> An allgemeiner Literatur zu Basileios dem Großen seien hier einige wenige Werke genannt, die auch Hilfreiches für die Interpretation von *Ad ad.* enthalten: P. J. Fedwick (Hrsg.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic, A Sixteenthundredth Anniversary Symposium*, Bd. 1 u. 2, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981; S. Giet, *Les idées et l'action sociales de saint Basile*, Paris <sup>4</sup>1958; L. Vischer, *Basiliius der Große. Untersuchungen zu einem Kirchenvater des 4. Jahrhunderts*, Diss. Basel 1953; U. W. Knorr, *Basiliius der Große. Sein Beitrag zur christlichen Durchdringung Kleinasiens*, theol. Diss. Tübingen 1968, Bd. 1 u. 2; M. Naldini, *La posizione culturale di Basilio Magno*, in: *Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia*, Messina 1983, Bd. 1, S. 199-216; P. J. Fedwick, *Basil of Caesarea on Education*, in: *Basilio di Cesare. La sua età...*, Bd.1, S. 579-600; Ph. Rousseau, *Basil of Caesarea*, Berkeley 1994. Weitere Literaturhinweise folgen im Anmerkungssteil, S. 7-12. Einzelne Aufsätze zu speziellen Themen werden an entsprechender Stelle angegeben.

## 1.1. Die Entstehungszeit von *Ad adolescentes*

Es ist bis heute nicht gelungen, die Schrift *Ad adolescentes* zu datieren. Die Datierungsversuche für die Schrift umfassen den Zeitraum von 356 nach Christus (in diesem Jahr kam Basileios von seinem Studium in Athen zurück und nahm in Caesarea eine Tätigkeit als Rhetoriklehrer auf)<sup>6</sup> bis hin zum Jahr 375 nach Christus, als Basileios bereits fünf Jahre Bischof war. Die Befürworter der späten Datierung berufen sich vor allem auf das Proömium, in dem Basileios betont, daß er sich in einem Alter befinde, in dem man schon vieles durchlebt habe und sich in menschlichen Dingen auskenne.<sup>7</sup> Dies verstehen allerdings Befürworter einer frühen Datierung lediglich als Proömialtopoi einer Lehrschrift.<sup>8</sup>

Das Jahr 358, als Basileios sich in klösterlicher Gemeinschaft niederließ, wird gemeinhin als tiefer Einschnitt in seinem Leben angesehen. Die fehlenden Hinweise auf ein institutionalisiertes asketisches Leben, besonders im zweiten Teil der Abhandlung, könnten Hinweise auf eine frühe Datierung sei. Genauso aber könnte

---

(Für eine ausführliche Bibliographie zu Basileios vgl. P. J. Fedwick, *The works of Basil of Caesarea*, in: Ders. (Hrsg.), *Basil of Caesarea...*, Bd. 2, S. 627-699 sowie Ders., *New editions and Studies of the Works of B. of C.*, in: *Paideia Cristiana. Studi in onore di M. Naldini*, Rom 1994, S. 613-27.)

<sup>6</sup> Auf eine ausführliche Biographie von Basileios möchte ich an dieser Stelle verzichten. Die entscheidenden Eckdaten seien hier kurz erwähnt: (Die wichtigsten Quellen sind zum einen die Briefe von Basileios selbst, ferner die Lobrede des Gregor von Nazianz aus dem Jahre 381 auf Basileios und die Lobrede Gregors von Nyssa, ebenfalls aus dem Jahr 381.)

Geboren wurde Basileios 329/30 in Caesarea in der Provinz Kappadokien als Sohn wohlhabender, christlicher Eltern. Sein Vater war Rhetor und auch der erste Lehrer von Basileios (vgl. Gr. Naz. Or. 43, 12). Er studierte zuerst in Caesarea, hielt sich dann kurze Zeit in Konstantinopel auf, um dann für ca. 8-10 Semester in Athen Rhetorik, Philosophie, Grammatik, Dialektik, Astronomie, Geometrie, Geschichte und Medizin zu studieren. Dort hörte er die Rhetoren Himerios und Prohairios (vgl. Socr., *h. e.*, 4, 26), lernte Gregor von Nazianz kennen, den späteren Kaiser Julian und wahrscheinlich auch Libanius. Nach seiner Rückkehr im Jahre 354/55 war er kurze Zeit in Caesarea als Rhetoriklehrer tätig, traf dann aber für sich die Entscheidung die öffentliche Laufbahn aufzugeben und reiste nach Ägypten, Syrien und Palästina, um das Leben der dort lebenden Mönche kennenzulernen. Nach seiner Rückkehr im Jahre 358/59 ließ er sich mit Freunden, unter anderem Gregor von Nazianz, auf einem Landgut bei Neucaesarea in einer klösterlichen Gemeinschaft nieder.

In dieser klösterlichen Gemeinschaft entstanden die berühmten Klosterregeln und wahrscheinlich auch die gemeinsam mit Gregor von Nazianz verfaßte Philokalie. Im Jahre 362 trat Basileios wieder ins öffentliche Leben zurück. Nachdem er 362 zum Priester geweiht wurde, wurde er 370 Bischof von Caesarea. Er starb im Jahr 379 nach Christus.

<sup>7</sup>Vgl. 1, 3-8. In diesem Sinne vgl. Lamberz, *Zum Verständnis von Basileios' Schrift...*, S. 85, Naldini, S. 16, Wilson, S. 9. Rousseau datiert die Schrift an den Beginn des Episkopats (370/71). Er sieht in der Schrift eine Art Besänftigung der Christen, die am Beginn von Basileios' Amtszeit als Bischof seiner heftigen Propagierung asketischer Ideale kritisch gegenüberstanden und einer paganen „Rückversicherung“ bedurften „...needed some pagan reassurance.“ Rousseau, *Choosing a Past*, S. 39 und 56. Gegen diese späte Datierung von *Ad ad.* spricht sich Fedwick aus. Er hält die Zeit des Episkopats für am wenigsten wahrscheinlich, da es schwer vorstellbar sei, daß Basileios ausgerechnet in dieser geschäftigen Phase, Zeit gehabt haben sollte, sich intensiv mit klassischer Literatur zu beschäftigen. Vgl. Fedwick, *Basil of Caesarea on Education*, S. 592, Anm. 32.

<sup>8</sup> Vgl. Klock, *Untersuchungen...*, S. 96.

die Bemühung, dem Leser den christlichen Tugendbegriff nahe zu bringen, Hinweis auf eine späte Datierung sein, als Basileios bereits pastorale Verantwortlichkeit hatte.<sup>9</sup>

Als weiterer Eckpunkt zur Lösung der Datierungsfrage wird auch das christenfeindliche Schulgesetz von Julian aus dem Jahre 362 herangezogen, das bis zum Jahre 364 in Kraft war. Danach war es in dieser Zeit christlichen Lehrern verboten, im Unterricht heidnische Texte heranzuziehen, da kein Lehrer gegen seine Überzeugung unterrichten sollte.<sup>10</sup> Da dieses Gesetz, wenn es länger gültig geblieben wäre, für die gebildete christliche Oberschicht unabsehbare Folgen gehabt hätte, waren die Reaktionen darauf dementsprechend heftig.<sup>11</sup> A. Moffatt faßt in Ihrem Aufsatz „The occasion of St. Basil’s Address to Young men.“ *Ad adolescentes* als eine unmittelbare Reaktion auf Julians Gesetz auf, die aufgrund der politischen Situation nur ohne direkte Bezugnahme auf das Gesetz formuliert werden konnte. Sie datiert damit die Schrift in die Jahre 362/63.<sup>12</sup> Das wichtigste Argument gegen die Vermutung Moffatts hat bereits Lamberz formuliert: „Denn der διδάσκαλος selbst, um den es ja in Julians Erlaß ging, spielt im Text von Adol. überhaupt keine Rolle, und die Schrift ist frei von polemischen Untertönen.“<sup>13</sup>

Die Datierungsfrage bleibt also fürs erste spekulativ. Es wird sich zeigen, ob nach einer ausführlichen Interpretation der Schrift am Ende der Arbeit eine genauere Eingrenzung der Abfassungszeit von *Ad adolescentes* möglich ist.

## 1.2. Überblick über die bisherige Bewertung der Schrift *Ad adolescentes*

*Ego tibi hunc librum, Colucci,(...) Sed cum sint permulti atque incliti libri, quos ille (sc. Basilius) accuratissime scriptos reliquit, nos in praesentia hunc potissimum delegimus, quod maxime eum conducere ad studia nostra arbitrati sumus. Atque ideo libentius id fecimus, quod auctoritate tanti viri ignaviam ac perversitatem eorum cupiebamus refringere, qui studia humanitatis vituperant atque ab his omnino*

---

<sup>9</sup> In diesem Sinne Naldini, S. 10f. und 18 und Vischer, *Untersuchungen...*, S. 26.

<sup>10</sup> Vgl. Cod. Theod. 13, 3,5 und Iul., *Ep.* 61c (Bidez).

<sup>11</sup> Ein Hinweis auf die Reden Gregor von Nazianz gegen Julian soll an dieser Stelle genügen. H. - G. Nesselrath geht in seinem Aufsatz *Die Christen und die heidnische Bildung. Das Beispiel des Sokrates Scholastikos (Hist. Eccl. 3, 16)*, in: *Leitbilder der Spätantike*, S. 79-100, ausführlich auf die Auswirkungen und Reaktionen auf Julians Edikt ein

<sup>12</sup> Vgl. Moffatt, *The Occasion...*, S. 83-86. Auch Schucan sieht in der Schrift eine Reaktion auf Julians Gesetz, ohne dies aber näher zu begründen, vgl. Schucan, *Nachleben...*, S. 37f.

*abhorrendum censent. Quod his contingit fere, qui ea tarditate ingenii sunt, ut nihil altum neque egregium valeant intueri, qui, cum ad nullam partem humanitatis aspirare ipsi possint, nec alios quidem id debere facere arbitrantur. Sed hos cum sua ignorantia relinquamus; neque enim digni sunt, de quibus verba fiant...*<sup>14</sup>

Mit diesen Worten widmete Leonardo Bruni 1402 einem gewissen Coluccio Salutati seine lateinische Übersetzung. In Zeile 2 heißt es: „... hunc *potissimum* delegimus“ und tatsächlich nimmt seit dieser Übersetzung von *Ad adolescentes* die Schrift eine herausragende Stellung unter den Schriften des Basileios hinsichtlich ihrer Rezeption ein.<sup>15</sup> Brunis Übersetzung bildete den Beginn der Rezeption von *Ad adolescentes* im italienischen Humanismus.<sup>16</sup> Da vielen Handschriften und Drucken die Praefatio von Bruni vorangestellt wurde, war damit auch zugleich eine Deutung und Bewertung der Rede vorweggenommen. Sie galt als Verteidigung der *studia humanitatis*, eine Verteidigung gegen diejenigen, die die „... studia humanitatis vituperant atque ab his omnino abhorrendum censent.“ (Z. 5f.)

Rund 600 Jahre später schreibt Richard Klein in einem Aufsatz über die Bedeutung von *Ad adolescentes*: „Wenn wir uns heute noch immer an den Gedichten eines Homer und Hesiod, an der Philosophie eines Platon und den Geschichtswerken eines Herodot und Thukydides erfreuen dürfen, dann ist dies nicht zum wenigsten das Verdienst des Basileios; denn er hat zum ersten Mal den studia humaniora gleichen Rang neben den sacrae scripturae zugewiesen und damit zu deren Erhaltung und Wertschätzung bis zum heutigen Tag ganz wesentlich beigetragen.“<sup>17</sup>

Dem voraus geht die bekannte Einschätzung Werner Jaegers, daß diese Rede die

---

<sup>13</sup> Lamberz, *Zum Verständnis von Basileios' Schrift...*, S. 85, in diesem Sinne vgl. auch Giet, *Les idées...*, S. 217-32.

<sup>14</sup> Die *Praefatio* zur lateinischen Übersetzung von *Ad ad.* von Leonardo Bruni ist abgedruckt bei H. Baron, *Leonardo Bruni Aretino*. Humanistisch-philosophische Schriften, Leipzig-Berlin 1928, S. 99f. Vgl. auch Dens., *From Petrarch to L. Bruni*, Studies in Humanistic and Political Literature, Chicago 1968, S. 107-125. Die lateinische Übersetzung Brunis ist auch im Kommentar von Naldini, S. 232-248 abgedruckt.

<sup>15</sup> Zur Rezeptionsgeschichte von *Ad ad.*, vgl. Schucan, *Das Nachleben von Basilius Magnus „ad adolescentes“*, Genf 1973. Schucan beschreibt sehr ausführlich die Rezeptionsgeschichte dieser Schrift in Byzanz (allerdings recht kurz), im italienischen Humanismus sowie im deutschen und niederländischen Humanismus bis hin zu einem Überblick über die Entwicklung im 19. Jahrhundert. Bei Schucan findet sich auch eine gute Übersicht über die griechischen und lateinischen Handschriften von *Ad ad.* aus dem 13. bis zum 17. Jahrhundert, vgl. ebd., S. 233ff.

<sup>16</sup> Vgl. Schucan, *Nachleben...*, S. 57-74.

<sup>17</sup> R. Klein, *Über die Bedeutung von Basilius' Schrift „ad adolescentes“*, S. 176. Klein illustriert in diesem Aufsatz auf wenigen Seiten sehr anschaulich den Verdienst der Schrift hinsichtlich des Erhalts der klassischen Autoren bis in unsere heutige Zeit. Allerdings ist sein Urteil über die Intention von *Ad ad.* zu sehr geprägt von dem Blick auf die so erfolgreiche Rezeption der Rede. So hat beispielsweise Basileios keineswegs „...den studia humaniora gleichen Rang neben den sacrae scripturae zugewiesen...“

*Magna Charta* aller christlichen höheren Bildung für die kommenden Jahrhunderte gewesen sei.<sup>18</sup>

Besonders im ausgehenden 19. und zu Beginn des 20. Jahrhundert findet sich eine noch euphorischere Bewertung der Schrift, so schreibt Jülicher in seinem PRE-Artikel von 1897: „Eine so dankbare Würdigung der klassischen Schriftwerke und der in ihnen gegebenen Bildungsmittel hat in der patristischen Literatur nicht ihresgleichen; sie wiegt um so schwerer, als sie aus dem Mund des Mönchsheiligen kommt, der für die griechischen Mönche ungefähr dasselbe bedeutet, wie Benedict von Nursia für die abendländischen.“<sup>19</sup>

In dieser Zeit, als wieder einmal eine klerikale Bewegung die heidnischen Autoren aus dem Lehrplan der Schulen streichen wollte, erscheinen die ersten kommentierten Schulausgaben in Deutschland.<sup>20</sup> Erwähnt sei hier der 1857 in Jena erschienene Schülerkommentar von Gustav Lothholz, der in seinem Vorwort schreibt: „Der Grund, die vorliegende Ausgabe zu veranstalten war: den Schülern auch durch die gewichtigen Worte des großen Bischofs Basilius eine bestimmte Weise des Studiums der alten Schriftsteller zu empfehlen. (...) Aus allem ersieht man, daß Basilius dem Studium der heidnischen Schriftsteller einen propädeutischen Wert von hoher Bedeutung beimißt;“<sup>21</sup>

Gemeinsam ist diesen Bewertungen von Basileios Rede, daß sie entweder geprägt sind durch den Blick auf die beeindruckende Rezeptionsgeschichte der Schrift, oder daß sie aufgrund aktueller Auseinandersetzungen die Schrift als Argument gegen die Gegner der heidnischen Literatur ins Feld führen, so wie es bereits Brunni in seiner Vorrede tat.

In diesem Jahrhundert erfuhr und erfährt die Schrift eine sehr große Bandbreite an Deutungen, die gegensätzlicher oft nicht sein können.

---

<sup>18</sup> Vgl. Jaeger, *Das frühe Christentum...*, S. 60. Jaeger geht in seinem Werk *Das frühe Christentum und die griechische Bildung* nur mit wenigen Zeilen auf die Rede des Basileios ein. Unter anderem heißt es dort: „Der sittliche und religiöse Inhalt der antiken Poesie wird darin [in *Ad ad.*] verworfen, aber ihre Form wird gelobt.“ Jaeger, ebd. S. 60. Daß Basileios genau das nicht tut und sich darin z. B. von seinem Freund Gregor von Nazianz unterscheidet, wird in Basileios' Schrift mehrfach deutlich, vgl. dazu unter anderem meine Ausführungen S. 98-100, 144f.

<sup>19</sup> A. Jülicher, Art.: *Basileios*, PRE, Bnd. 3, 1 Sp. 53. Jacks kommt 1922 in seiner Monographie *St. Basil and Greek Literature* zu dem Urteil: „There exists no more explicit declaration of the right position of the classics in education than this“ Ebd., S. 113 und einige Zeilen später heißt es: „His viewpoint was certainly the most enlightened of his time, and deserves especial mention in an age when paganism was dying and christianity wavering whether or not to accept the heritage of beauty, thought and culture bequeathed to it by the civilization that was passing away.“ Ebd., S. 117.

<sup>20</sup> Vgl. dazu Schucan, *Nachleben...*, S. 224-30 und J. Dolch, *Lehrplan des Abendlandes*, Ratingen<sup>2</sup> 1965, S. 336ff.

Wohl auch als Reaktion auf die allzu humanistische Deutung im 19. Jahrhundert wurde in den letzten Jahrzehnten in der Schrift häufig eine *Warnung* vor der heidnischen Literatur gesehen. Dabei wird dann einem Satz aus der Einleitung besondere Bedeutung zugemessen: Τοῦτο μὲν οὖν αὐτὸ καὶ συμβουλεύσων ἦκω, τὸ μὴ δεῖν εἰς ἅπαξ τοῖς ἀνδράσι τούτοις, ὥσπερ πλοίου τὰ πηδάλια τῆς διανοίας ὑμῶν παραδόντας, ἥπερ ἂν ἄγωσι, ταύτη συνέπεσθαι, ἀλλ' ὅσον ἐστὶ χρήσιμον αὐτῶν δεχομένους, εἰδέναι τί χρῆ καὶ παριδεῖν. (1, 24-28)<sup>22</sup>

Marrou sieht in *Ad adolescentes* keine Abhandlung über die Nützlichkeit der heidnischen Klassiker, als vielmehr eine Predigt über die *Gefahren* der heidnischen Bildung und wie man diese überwinden könne.<sup>23</sup> Dieser Auffassung schließt sich Gnilka Mitte der 80-er Jahre ohne Einschränkungen an<sup>24</sup> und auch Klock betont, daß in *Ad adolescentes* die Warnungen vor schädlichen Einflüssen unüberhörbar seien und nicht übersehen werden darf, daß das christliche Telos die gesamte heidnische Literatur einem strikten Selektionsprinzip unterwerfe.<sup>25</sup>

Dennoch überwiegen nach wie vor die Einschätzungen, welche die Schrift als einen Ausdruck der großen Liberalität des Basileios gegenüber der griechischen Bildung betrachten, der ungebrochen in der alexandrinischen Tradition stehe, ja sogar, wie jüngst erst Klein meinte, über die Liberalität eines Clemens oder Origenes weit hinaus gehe.<sup>26</sup> Bei dieser Interpretation rückt dann häufig der Satz aus dem 4. Kapitel in den Mittelpunkt, wo es heißt: Ἄλλ' ὅτι μὲν οὐκ ἄχρηστον ψυχαῖς

<sup>21</sup> Lothholz, S. 5.

<sup>22</sup> So vor allem Giet, *Les Idées*, S. 220f.; vgl. generell zur Bedeutung von *Ad ad.*, ebd. S. 217-232 und Gnilka, *Methode der Kirchenväter...*, S. 111. Gnilka äußert sich auf S. 11-115 zu unserer Schrift unter dem Gesichtspunkt der kritischen Auslese. Zur Bedeutung der Stelle 1, 24-28 vgl. meine Ausführungen, S. 21ff.

<sup>23</sup> Vgl. Marrou, *Geschichte der Erziehung...*, S. 587f.

<sup>24</sup> Gnilka, *Methode der Kirchenväter...*, S. 111: „Basilius schärft seinen Schützlingen ein, aus der heidnischen Literatur nur das ‚Nützliche‘ zu nehmen, womit schon zur Genüge ausgedrückt wäre, daß es auch das Gegenteil gibt: das Schädliche. In der Tat aber betont Basilius die Gefahren der Lektüre so stark, daß seine Schrift zugleich auch den Charakter einer Warnung trägt.“ In diesem Sinne auch D. B. Saddington, *The Function of Education according to Christian writers of the latter Part of the fourth Century A.D.*, Acta Classica 8 (1965), S. 86-101.

<sup>25</sup> Vgl. C. Klock, *Untersuchungen zu Stil und Rhythmus bei Gregor von Nyssa*, 1987, S. 98. Klock widmet sich darin auch unserer Schrift in seinem Kapitel über das Bildungsproblem in der griechischen Kirche, vgl. ebd., S. 47-121. Klock sieht allerdings in *Ad ad.* auch einen Ausdruck liberalen Denkens, da der heidnische Lektürekanon unangetastet bleibe, vgl. ebd., S. 98.

Einige Autoren sehen den Schwerpunkt mehr im zweiten Teil der Abhandlung und halten die Schrift für eine Verteidigung bzw. Aufforderung zur monchischen Askese. Diese Ansicht vertritt besonders Vischer, *Untersuchungen...*, S. 17-28. In diesem Sinne vgl. auch Naldini, *Sulla Oratio...*, S. 39 und Ders., S. 10f. Vgl. dagegen Rousseau, *Choosing a Past*, S. 55, Anm. 8 und Lamberz, *Zum Verständnis von Basileios' Schrift...*, S. 92.

<sup>26</sup> Vgl. Klein, *Die Bedeutung von Basilius' Schrift...*, S. 170.

μαθήματα τὰ ἕξωθεν δὴ ταῦτα ἰκανῶς εἴρηται. (4, 1f.)<sup>27</sup>

Beiden Parteien, sowohl denen, die in der Schrift eine Warnung vor den klassischen Studien sehen, wie auch denen, die sie für eine Apologie der klassischen Studien halten, ist gemeinsam, daß sie annehmen, daß es in der Schrift des Basileios um die Grundsatzfrage nach dem Umgang mit der heidnischen Literatur geht, ob also die pagane Bildung einen Platz in der christlichen Erziehung habe oder nicht.

Damit wird der Schrift meines Erachtens zuviel zugemutet.<sup>28</sup> Da die Schrift in der patristischen Literatur die einzige in sich geschlossene Abhandlung ist, die sich mit dem Verhältnis zwischen christlicher und heidnischer Bildung auseinandersetzt, mag diese Überbewertung hinsichtlich einer *grundsätzlichen* Stellungnahme eines Kirchenvaters im vierten Jahrhundert nicht verwundern. Fehlen doch gerade von Basileios dem Großen, der selbst so intensiv die heidnische Bildung genoß, eindeutige Aussagen zu dieser Problematik.<sup>29</sup>

Als Besonderheit der Interpretation der Schrift sei hier noch kurz auf Oscar Ring verwiesen, der mit seinen Ansichten über *Ad adolescentes* bis heute zu Recht keinen Anklang fand.<sup>30</sup> Er konstruierte eine Ausgangssituation für die Entstehung von *Ad adolescentes*, für die es keine Beweise gibt. Basileios wollte nach Ring die Jugendlichen von Caesarea dem Einfluß der Rhetorenschule entziehen<sup>31</sup> und wurde daher von den sogenannten Hellenistischen Kreisen bekämpft. Aber auch von den „Urchristlichen“ wie Ring sie nennt, wurde Basileios wegen seiner Liberalität

---

<sup>27</sup> Vgl. die Einleitung in der Ausgabe von Boulenger, S. 24ff. Hans Herter schreibt 1970 in seinem Aufsatz: *Basileios der Große und das Problem der profanen Bildung*, S. 253: „Was können die Ungläubigen [gemeint sind die heidnischen Autoren] über die Bibel hinaus geben außer dem formalen Gewinn, der eigentlich auch schon problematisch war? Hier war eine Theorie nötig, die die liberale Praxis rechtfertigte, und so verfaßte Basileios eine prinzipielle Apologie der klassischen Studien, die er in Form einer Mahnung an die Jugend kleidete...“

<sup>28</sup> Vgl. in diesem Sinne auch A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne...*, Bd. 3, Paris 1930, S. 227f. und Rousseau, *Basil of Caesarea*, S. 50: „We might be inclined to suppose that here above all we shall find a full discussion of the proper relationship between classical culture and the Christian faith. Yet that is not what leaps from the page. (...) What the works does discuss, more intently, is whether it was possible to present a moral programme, a picture of the life of virtue, without an immediate appeal to Scripture.“ Ähnlich auch in seinem Aufsatz „Choosing the Past“, 1990, S. 37-58.

<sup>29</sup> Der Aufsatz von E. Lamberz, *Zum Verständnis von Basileios' Schrift ‚Ad adolescentes‘*, ZKG 90 (1979), S. 75-95 erfaßt meiner Meinung nach am genauesten die Intention von *Ad ad*. Lamberz analysiert sehr genau, was in der Schrift selbst steht. Er kommt in seinem Aufsatz zu weitaus schlüssigeren Ergebnissen, als mancher Kommentar dies bis jetzt vermochte. Ich werde in meiner Arbeit des öfteren auf diesen Aufsatz zurückgreifen.

<sup>30</sup> Vgl. Ring, *Drei Homilien aus der Frühzeit Basilus des Großen*, 1930 sowie Ders., *Das Basiliusproblem*, ZKG 51 (1932), S. 365-383.

<sup>31</sup> Vgl. Ring, *Das Basiliusproblem*, S. 366.

angefeindet. Beiden Parteien antwortete Basileios in *Ad adolescentes* mit Thesen und Antithesen, wobei sich Ring, um dies belegen zu können, in einer Systematik verliert, welcher der Leser nicht mehr folgen kann.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Vgl. Ring, *Drei Homilien...*, S. 225-320.

## 2. DER TITEL

Der Titel ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΝΕΟΥΣ ΟΠΩΣ ΑΝ ΕΞ ΕΛΛΗΝΙΚΩΝ ΩΦΕΛΟΙΝΤΟ ΛΟΓΩΝ<sup>33</sup> hat im Laufe der Zeit in den Handschriften und Ausgaben häufig den Zusatz ὁμιλία erfahren.<sup>34</sup> Auch in der Ausgabe von Garnier und Maran<sup>35</sup> ist die Schrift *Ad adolescentes* unter den Homilien aufgenommen. Garnier ist sich aber sicher, daß die Schrift eigentlich nicht den Predigten von Basileios zuzuordnen ist und stellt daher fest: *Sed nomen homiliae huic libello convenire nullo modo posse, res ipsa loquitur.*<sup>36</sup> Es finden sich aber auch Zusätze wie λόγος, παραινέσις, λόγος παραινητικός oder προτρεπτικός.<sup>37</sup>

Die Frage, welche Ergänzung dem Charakter beziehungsweise der Intention der Schrift am ehesten gerecht wird und welcher literarischen Form die Rede zuzuordnen ist, wird hoffentlich am Ende der Interpretation dieses Textes beantwortet werden können.

Aus dem Titel ist zu erfahren, daß die Schrift an Jugendliche (νέοι) gerichtet ist,<sup>38</sup> die Umgang mit den Ἑλληνικοί λόγοι haben. Auch wenn Basileios in der nachfolgenden Rede nur auf Beispiele aus der griechischen Literatur eingeht, wird man hier Ἑλληνικός dennoch nicht mit *griechisch* übersetzen dürfen,<sup>39</sup> sondern ihn so verstehen, wie er in der patristischen Literatur gebräuchlich war, nämlich als Äquivalent zu οἱ ἕξωθεν λόγοι im Gegensatz zu den ἱεροὶ λόγοι.<sup>40</sup> Basileios gebraucht selbst gleich mehrfach in *Ad adolescentes* das Synonym τὰ ἕξω (vgl. 2, 41; 3, 2; 4, 1; 10, 1).

Damit ließe sich die Überschrift folgendermaßen übersetzen: „*An die Jugendlichen,*

---

<sup>33</sup> Diesen Titel tragen mit geringen Abweichungen alle griechischen Handschriften.

<sup>34</sup> Vgl. Boulenger, S. 33ff.; Naldini, S. 69ff., S. 80.

<sup>35</sup> Auf der Ausgabe von J. Garnier und P. Maran beruht der Wiederabdruck bei J. P. Migne, *Patrologia Graeca*, Bd. 31, Paris 1857, p. 564-589. Außerdem sind in diesem Band die *variae lectiones* von 20 griechischen Pariser Handschriften, die C. A. F. Fremion für seine Ausgabe von *Ad adolescentes* 1819 benutzte, aufgeführt, vgl. p. 1831-44.

<sup>36</sup> Vgl. PG 31, p. 564, Anm. 19.

<sup>37</sup> Vgl. PG 31, p. 1831; Boulenger, Wilson, vgl. z. St.; Naldini, vgl. S. 80. Lamberz hat bereits richtig festgestellt, daß diese Zusätze vor allem etwas über das Verständnis des Abschreibers als über den Charakter der Schrift aussagen, vgl. Lamberz, *Zum Verständnis von Basileios' Schrift...*, S. 82, Anm. 26.

<sup>38</sup> Fremion möchte den bestimmten Artikel τούς tilgen, ohne dafür Belege aus Handschriften anzuführen, vgl. PG 31, p. 1831: „Expungenda videtur vocula τούς; spectat enim sermo non ad juvenes in genere, sed ad *quosdam* juvenes, S. Basilii consobrinos, ut ex ejus exordio patet.“ Die Begründung scheint mit nicht ausreichend für eine Tilgung.

<sup>39</sup> Diese Übersetzung bevorzugen Wandering, S. 18 und Doergens, S. 29f.

<sup>40</sup> Vgl. Bach-Dirking, Wilson, Naldini z.St. und Lothholz, S. 21. Vgl. weiterhin Norden, *Antike Kunstprosa*, Bd. 2, S. 514, Anm. 1.

*wie sie wohl aus den heidnischen Schriften Nutzen ziehen könnten.*<sup>41</sup>

Für den Leser ergeben sich aus der Überschrift drei wichtige Informationen: Zum einen ist die Schrift an *Jugendliche* gerichtet. Daß es sich um Jugendliche aus *christlichem* Elternhause handelt, darf hier vorausgesetzt werden, auch wenn das erst am Anfang des zweiten Kapitels explizit gesagt wird. Es sind somit nicht die Christen in ihrer Gesamtheit angesprochen, sondern nur eine kleine Gruppe daraus. Diese schlichte Feststellung wird häufig vernachlässigt, ist aber wichtig, wenn es um die Bestimmung der Intention der Schrift geht.<sup>42</sup>

Zum zweiten erfährt der Leser, daß diese Jugendlichen entweder bereits *Umgang mit den heidnischen Schriften* haben oder im Begriff stehen, mit ihnen in Berührung zu kommen.

Und als dritter Punkt läßt sich festhalten, daß bereits der Titel deutlich macht, daß es Basileios nicht vorrangig um die Frage geht, *ob* man aus den heidnischen Schriften einen Nutzen ziehen kann oder nicht, sondern *wie* aus ihnen Nutzen zu ziehen ist.

---

<sup>41</sup> Der griechische Titel hat im Laufe seiner Rezeptionsgeschichte eine Vielzahl von lateinischen „Übersetzungen“ erfahren, vgl. hierzu Schucan, *Nachleben...*, S. 35f. Hier gilt dasselbe, was wir bereits über die verschiedenen Zusätze des griechischen Titels festgestellt haben (vgl. Anm. 37): Lateinische Titel, wie beispielsweise *exhortatio de virtute*, sagen vor allem etwas darüber aus, was der jeweilige Kopist für das Wesentliche an der Schrift hielt

<sup>42</sup> Zu häufig wird vorausgesetzt, daß Basileios beim Verfassen der Rede bereits deren Veröffentlichung im Sinn hatte und sich somit an die gesamte Christenheit in Kleinasien wenden wollte. So Boulenger, S. 24f. und jüngst erst wieder W. E. Helleman, *Basil's Ad Adolescentes: Guidelines for Reading the Classics*, in: Dies. (Hrsg.), *The Acceptance of a Heritage*, Lanham 1990, S. 31-51, vgl. bes. S. 36. Vgl. dagegen A. Moffatt, *The Occasion...*, S. 80, die sich kritisch mit der Argumentation von Boulenger auseinandersetzt.

### 3. DAS ERSTE KAPITEL<sup>43</sup>

Das erste Kapitel trägt als ganzes den Charakter eines Proömiums, welches seinen einleitenden Charakter besonders durch den letzten Satz erhält: Τίνα οὖν ἐστι ταῦτα καὶ ὅπως διακρινοῦμεν, τοῦτο δὴ καὶ διδάξω ἔνθεν ἐλών. (1, 28f.)<sup>44</sup>

Das Proömium enthält alle wichtigen Informationen, die eine Einleitung enthalten muß: Der Leser erfährt die Gründe, die den Autor rechtfertigen, sich mit Ratschlägen an die Jugendlichen zu wenden, es wird auf die Situation der Adressaten eingegangen sowie auf die Beziehung des Autors zu ihnen, bevor am Schluß des Proömiums das eigentliche Thema der Rede vorgestellt wird.

Gleich der erste Satz ist im Stile eines symbuleutischen Proömiums gehalten, wie er einem auch bei den attischen Rednern begegnet: *Vieles bestärkt mich darin, Euch zu raten* (συμβουλευῶσαι), *Ihr Knaben, was ich für das beste halte und was Euch nach meiner Überzeugung nutzen wird, wenn Ihr es für Euch annehmt* (ἐλομένοις).<sup>45</sup>

Basileios spricht die Adressaten, anders als es der Titel Πρὸς τοὺς νέους... erwarten läßt, mit παῖδες<sup>46</sup> an. Über das Alter der παῖδες ist bisher nur zu erfahren, daß Basileios ihnen zugesteht, selbständig Entscheidungen zu treffen und auszuwählen (vgl. das meiner Meinung nach konditionell zu verstehende Partizip ἐλομένοις<sup>47</sup>).

Von den vielen Gründen, die Basileios dazu veranlassen, den παῖδες Ratschläge zu erteilen, führt er nun zwei an: Zum einen sei dies sein Alter (Τό τε γὰρ ἡλικίας οὕτως ἔχειν,...); dieses mache ihn in den menschlichen Dingen erfahren (ἐμπειρόν ... τῶν ἀνθρωπίνων), da er bereits vieles erlebt habe (τὸ διὰ πολλῶν ἤδη γεγυμνάσθαι πραγμάτων) und hinreichend die erziehende Wirkung der Wechselfälle des Lebens zu spüren bekam (τὸ τῆς πάντα παιδευούσης ἐπ' ἄμφο μεταβολῆς ἱκανῶς μετασχεῖν). (1, 3-8)

Diese Passage wurde und wird oft herangezogen, wenn es um die immer noch offene

<sup>43</sup> Die Interpretation von *Ad ad.* erfolgt entlang des Textes. Dabei habe ich die Kapiteleinteilung von Boulenger unverändert übernommen.

<sup>44</sup> Vgl. besonders die formelhafte Einleitung ...διδάξω ἔνθεν ἐλών.

<sup>45</sup> 1, 1-3: Πολλά με τὰ παρακαλοῦντά ἐστι συμβουλευῶσαι ὑμῖν, ὦ παῖδες, ἃ βέλτιστα εἶναι κρίνω, καὶ ἃ συνοίσειν ὑμῖν ἐλομένοις πεπίστευκα. Vgl. eine ähnliche Formulierung bei Demosthenes (Dub.), *In Neaeram*, 1, 1: Πολλά με τὰ παρακαλοῦντα ἦν, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, γράψασθαι... Vgl. auch Wilson und Naldini z. St.

<sup>46</sup> Lamberz sieht in dieser Anredeform eine Imitation klassischer Vorbilder, da in dieser Zeit wohl eher die Anrede τέκνα oder τέκνα ἀγαπητά zu erwarten wäre. Vgl. Lamberz, *Zum Verständnis von Basileios' Schrift...*, S. 77, Anm. 7. Die Anrede ὦ παῖδες ist in der patristischen Literatur tatsächlich singulär, während sie uns beispielsweise bei Platon oder Plutarch unzählige Male begegnet. Vgl. H. Zilliaccus, Art. *Anredeform* (Nachtrag zum RAC), JAC 7, 1964, S. 173ff.

Frage der Datierung der Schrift geht. Der Begriff ἡλικία ist an sich noch wertneutral und kann für jedes Lebensalter verwendet werden.<sup>48</sup> Die Frage, ob es sich bei dem Verweis auf seine große Lebenserfahrung tatsächlich um einen Hinweis darauf handelt, daß Basileios diese Schrift erst in seinen letzten Lebensjahren abfaßte, als er bereits Bischof war,<sup>49</sup> oder ob es sich um ein für eine Lehrschrift typisches Proömialtopos handelt,<sup>50</sup> muß vorerst offen bleiben.

Fürs erste bleibt festzuhalten, daß Basileios den angesprochenen παῖδες nach seinen eigenen Worten an Lebenserfahrung überlegen war.

Die Adressaten werden in dieser Passage als παῖδες angeredet, die gerade im Begriff stehen, in das Leben einzutreten (1, 7: τοῖς ἄρτι καθισταμένοις τὸν βίον...)<sup>51</sup>. Diese Formulierung bestätigt die Vermutung, daß es sich bei den Angeredeten nicht mehr um Kinder handelt, sondern vielmehr um Jugendliche, die vor dem Beginn eines neuen Abschnitts in ihrem Leben stehen. Dafür möchte Basileios ihnen den sichersten Weg weisen (1, 8: ὁδοῦ τὴν ἀσφαλεστάτην ὑποδεικνύουσαι...)<sup>52</sup>.

### 3.1. Die Frage nach den Neffen (1, 8-11)

Nun führt Basileios den zweiten Grund an, der ihn berechtige den Jugendlichen Ratschläge zu erteilen, nämlich die natürliche Zusammengehörigkeit (τῆ τε<sup>53</sup> παρὰ τῆς φύσεως οἰκειότητι), die Basileios gleich eine Stellung nach deren Eltern einräume (εὐθὺς μετὰ τοὺς γονέας) und ihn auf das gleiche Wohlwollen hoffen lasse, welches die Jugendlichen ihren Vätern entgegenbrächten (μήτ' αὐτὸς ἔλαττον τι πατέρων εὐνοίας νέμειν)<sup>54</sup>. (1, 8-11)

Bis auf wenige Ausnahmen schließen die meisten Interpreten dieser Schrift aus der

---

<sup>47</sup> Sicherlich erfüllt das ἐλομένοις hier auch die Funktion der *captatio benevolentiae*.

<sup>48</sup> Vgl. auch Bach-Dirking z. St.

<sup>49</sup> So z. B. Wilson, S. 9; Knorr, *Beitrag zur christlichen Durchdringung...* I, S. 86ff; Naldini, S. 16; Lamberz, *Zum Verständnis von Basileios' Schrift...*, S. 86.

<sup>50</sup> So Klock, *Untersuchungen...*, S. 96.

<sup>51</sup> Üblicherweise würde man ein εἰς τὸν βίον erwarten, aber auch der transitive Gebrauch ist verschiedentlich im attischen belegt. Für Vergleichsstellen vgl. Lothholz, Bach, Wilson, Naldini z. St.

<sup>52</sup> Einige Handschriften lesen ὁδῶν, was als Versuch der Copisten gewertet wird, die Konstruktion zu vereinfachen. Vgl. Wilson z. St. Dieser seltene, aber keineswegs singuläre genitivus partitivus (vgl. Naldini z. St.) muß hier als *lectio difficilior* bevorzugt werden.

<sup>53</sup> Der mit τε (1, 8) beginnende Satzteil entspricht dem τε am Beginn der Satzperiode (1, 3), wodurch Basileios' große Lebenserfahrungen und seine natürliche Verbundenheit mit den Adressaten auf eine Ebene gebracht werden.

<sup>54</sup> Der fehlende Artikel vor πατέρων (1, 10) ist für Wilson, vgl. z. St., ein Hinweis, daß Basileios einen größeren Adressatenkreis als nur seine Neffen anspricht.

Formulierung: τῆ τε παρὰ τῆς φύσεως<sup>55</sup> οἰκειότητι εὐθὺς μετὰ τοὺς γονέας, daß es sich bei den Adressaten um die *Neffen* des Basileios handele.<sup>56</sup> Falls mit dieser Formulierung ein *verwandtschaftliches* Verhältnis ausgedrückt wird, wäre tatsächlich für die Jugendlichen gleich nach den Eltern der Oheim der nächststehende Verwandte. Andererseits besteht auch die Möglichkeit, daß Basileios damit eine *geistige Vaterschaft* beschreibt, die er als Bischof (was eine spätere Datierung voraussetzen würde) gegenüber den Jugendlichen innehatte.<sup>57</sup> Über diese beiden Möglichkeiten ist bisher viel spekuliert worden, da mit diesem Punkt auch unmittelbar die noch immer offenstehende Frage nach der Datierung der Schrift zusammenhängt.

Da bisher Belege für diese Neffen nicht gefunden werden konnten, es aber auch keinen Grund gibt, an ihrer Existenz zu zweifeln, ist es nötig nach Vergleichsstellen zu suchen, um zu sehen, wie dort der Ausdruck: τῆ τε παρὰ τῆς φύσεως οἰκειότητι... von Basileios gebraucht wird.

Es gibt zwei Briefstellen, an denen sich Basileios als *Vater* der zu ihm geschickten Jungen bezeichnet. Allerdings wird an keiner Stelle genau derselbe Ausdruck (παρὰ τῆς φύσεως οἰκειότητι) wie in *Ad adolescentes* verwendet: In einem an einen Harmatius gerichteten Brief, für dessen Sohn Basileios als Bittsteller auftritt, heißt es (*Ep.* 276, 1): *Schon ein allgemeines Gesetz für alle Menschen macht gegenüber der Jugend die alten Leute zu gemeinsamen Vätern (...κοινοὺς πατέρας ποιεῖ τοὺς ἐν ἡλικίᾳ πρεσβύτας).*

Hier bestätigt Basileios, daß er sich sehr wohl als geistiger Vater für die ihn anvertrauten Schüler sah, von einer *natürlichen* Verbundenheit ist allerdings nicht die Rede.

Aufschlußreicher ist eine zweite Stelle aus einem Trostsreiben an den Vater eines seiner Studenten, dort heißt es (*Ep.* 300, 1): *Da uns der Herr für die Christen an die zweite Vaterstelle gesetzt hat, (Ἐπειδὴ ἐν δευτέρᾳ τάξει πατέρων ἔθετο ἡμᾶς ὁ Κύριος...)* weil er uns für die Kinder, die zum Glauben an ihn gekommen sind, die

---

<sup>55</sup>Wilson hält die präpositionale Umschreibung für eine „unnecessarily elaborate prepositional phrases“ für die Basileios genau so gut φυσικῆ hätte schreiben können, vgl. Wilson z. St. Daß Basileios damit ganz bewußt den attizistischen Stil pflegt, wie an vielen anderen Stellen des Werkes auch, dazu vgl. Trunk, *De Basilio Magno...*, S. 13.

<sup>56</sup> Vgl. Büttner, *Quellenuntersuchung...*, S. 5, Bach I, S. 34, Wilson, S. 8. Wilson will allerdings den Adressatenkreis über die Neffen heraus erweitert wissen. Ebenso Naldini, S. 15f. u. z. St. Vgl. weiterhin Knorr, *Beitrag zur christlichen Durchdringung...* II, Anm. 50.

<sup>57</sup>Diese Ansicht vertreten Ring, *Drei Homilien...*, S. 228; indirekt Klock, *Untersuchungen...*, S. 9; Moffatt, *The Occasion...*, S. 76-78; Rousseau, *Basil of Caesarea*, S. 50, Anm. 98.

*Bildung durch Frömmigkeit übertragen hat,... haben wir das Dir widerfahrene Leid auch als unser eigenes angesehen..., und beachten, wie stark der Schmerz für den natürlichen Vater ist (πατρὶ τῷ κατὰ φύσιν).* Hier finden sich beide Ausdrücke, mit denen Basileios eine Vaterschaft beschreibt, nebeneinander, wobei er nur beim leiblichen Vater den Ausdruck κατὰ φύσιν gebraucht, während er seine eigene Stellung zu dem Jungen mit ἐν δευτέρῳ τάξει πατέρων bezeichnet.<sup>58</sup>

Es gibt daher keinen triftigen Grund, an einem verwandtschaftlichen Verhältnis von Basileios gegenüber seinen Adressaten zu zweifeln. Auch das Argument, daß bei einer eventuellen Frühdatierung von *Ad adolescentes* eine Adressierung an die eigenen Neffen aus Altersgründen nicht in Frage käme,<sup>59</sup> ist bereits von A. Moffatt überzeugend widerlegt worden.<sup>60</sup>

### 3.2. Hesiod, *erg.* v. 293-97 (1, 11-20)

Mit den folgenden Sätzen (1, 11-20) versucht Basileios das *Wohlwollen* und die *Aufmerksamkeit* der Adressaten zu erlangen: Er hoffe, daß sie sich aufgrund ihrer natürlichen Verbundenheit nicht nach ihren Eltern sehnen, solange sie ihn vor sich sehen. Er versichert ihnen, daß sie zur zweiten Gruppe der bei Hesiod Gelobten gehören werden, wenn sie bereit wären, seine Worte freudig aufzunehmen. Wenn sie dazu nicht bereit wären, so würden sie sich sicherlich (δηλονότι) selbst an die Worte Hesiods erinnern. (1, 11-16)

Wie sehr Basileios hier um das Wohlwollen der Adressaten wirbt, wird durch den Einschub: ἐγὼ μὲν οὐδ' ἄν εἴποιμι δυσχερὲς (1, 15) deutlich. Mit diesem Einschub entschuldigt sich Basileios bei den Adressaten dafür, daß er überhaupt die Möglichkeit in Erwägung zieht, sie könnten nicht freudig bereit sein, seine Worte aufzunehmen.<sup>61</sup> Basileios sagt zwar, daß die Jugendlichen sich selbst an die Worte Hesiods erinnern mögen, trotzdem paraphrasiert er sie im Anschluß mit folgenden Worten (vgl. rechts mit den Versen Hesiods):

---

<sup>58</sup> Rousseau, ebd. nimmt die erste Briefstelle als Beweis, daß auch in *Ad ad.* nur eine geistige Vaterbeziehung gemeint sein kann, läßt aber die zweite Stelle, in der die natürliche Vaterschaft umschrieben wird, unbeachtet.

<sup>59</sup> Vgl. Klock, *Untersuchungen*, S. 97.

<sup>60</sup> Vgl. Moffatt, *The Occasion...*, S. 76.

*Ad ad.*, 1, 16-20:

μέμνησθε τῶν ἐπῶν δηλονότι, ἐν οἷς  
ἐκεῖνός φησιν  
ἄριστον μὲν εἶναι τὸν παρ' ἑαυτοῦ τὰ  
δέοντα συνορῶντα,  
ἔσθλόν δ' ἀκάκεινον τὸν τοῖς παρ'  
ἐτέρων ὑποδειχθεῖσιν ἐπόμενον,  
τὸν δ' πρὸς οὐδέτερον ἐπιτήδειον  
ἀχρεῖον εἶναι πρὸς ἅπαντα.

Hesiod, *erg.*, v. 293-97:

Οὔτος μὲν πανάριστος, ὃς αὐτῷ πάντα  
νοήσει  
φρασσάμενος τά κ' ἔπειτα καὶ ἐς τέλος  
ἦσιν ἀμείνω  
ἔσθλός δ' αὖ ἀκάκεινος ὃς εἶπόντι  
πίθηται  
ὃς δέ κε μήτ' αὐτῷ νοεῖ μήτ' ἄλλου  
ἀκούων  
ἐν θυμῷ βάλληται, ὃ δ' αὖτ' ἀχρήιος  
ἀνήρ.

Basileios zitiert Hesiod nicht, sondern gibt sinngemäß den Inhalt der Verse 293-97 wieder. Die zu den drei Stufen gehörigen Attribute der von Hesiod Gelobten hat Basileios wörtlich übernommen (vgl. *erg.*: πανάριστος, ἔσθλός, ἀχρήιος und *Ad ad.*: ἄριστον, ἔσθλον, ἀχρεῖον), aber im übrigen ist es eine recht freie Wiedergabe. Die erste Stufe gibt Basileios sehr verkürzt wieder: Der beste ist für ihn der, der von selbst das *Notwendige* erkennt. Hesiod verwendet dagegen für die Beschreibung dieser Gruppe zwei Verse. Der beste muß *alles* erkennen und zwar nicht nur für den Augenblick, sondern vorausschauend bis zu seinem Ende (*erg.*, v. 293f.).

Da es Basileios vor allem um die zweite Gruppe der bei Hesiod Gelobten geht, mag es verständlich scheinen, daß er für die erstere weniger Worte als Hesiod verwendet.<sup>62</sup> Aber es scheint, daß der Unterschied zwischen Basileios' schwächerem τὰ δέοντα συνορῶντα und Hesiods πάντα νοήσει ... ἐς τέλος seine Ursache auch im christlichen Tugendbegriff hat. Für alle Zeit, ohne Hilfe anderer allwissend zu sein, sind Attribute, die nach christlicher Vorstellung allein Gott gebühren.<sup>63</sup> Bereits bei Clemens von Alexandrien haben die Verse Hesiods eine christliche Auslegung

---

<sup>61</sup>Der Einschub, aber auch die Sätze davor, vgl. besonders 1, 10-12, erinnern an Demost., *De cor.* 3: οὐ γὰρ ἐστὶν ἴσον νῦν ἐμοὶ τῆς παρ' ὑμῶν εὐνοίας διαμαρτεῖν καὶ τούτῳ μὴ ἐλεῖν τὴν γραφήν, ἀλλ' ἐμοὶ μὲν οὐ βούλομαι δυσχερῆς εἰπεῖν οὐδ' ἀρχόμενος τοῦ λόγου...

<sup>62</sup>Allerdings ist die Überlieferung von v. 294 unsicher. Viele Ausgaben setzen den Vers in Klammern. Diese sprichwörtlich gewordenen Verse Hesiods wurden auch bei wortwörtlicher Wiedergabe oft nicht mit überliefert, vgl. z.B. Arist., *eth. Nic.* 1, 4. Auch bei paraphrasierender Wiedergabe wird die erste Stufe der Gelobten nicht erst bei Basileios verkürzt wiedergegeben, vgl. z.B. Cicero, *Cluent.* 31, 84 und Livius XXII, 29, 8: *ego' inquit, 'audiui, milites, eum primum esse uirum qui ipse consulat quid in rem sit, secundum eum qui bene monenti oboediat; qui nec ipse consulere nec alteri parere sciat, eum extremi ingenii esse.*

<sup>63</sup>Gregor von Nazianz hat in seinem 11. Brief die Verse Hesiods teilweise mit den gleichen Worten wie Basileios wiedergegeben, vgl. Gr. Naz., *ep.* 11: Ἀνιάσομαι δέ, τοῦτο γὰρ εἰπεῖν μέτριον, εἰ

erfahren. In seinem *Paedagogus* erklärt Clemens im achten Kapitel des dritten Buchs, in welchem es um die Bedeutung von *exempla* in der christlichen Erziehung geht, daß Abraham, der *von selbst* Gott suchte, zur ersten Gruppe der bei Hesiod Gelobten gehöre, die Apostel, die der Lehre gehorchten, zur zweiten Gruppe. Das Volk aber, welches Christus nicht gehorche, entspreche der dritten Gruppe bei Hesiod.<sup>64</sup> Clemens gibt, anders als Basileios, die Hesiodverse wortwörtlich wieder. Aufgrund des Kontextes, in welchem es Clemens um die Bedeutung von Beispielen geht, bleibt für ihn zwar auch der der Beste, der von selbst alles ersinnt, aber durch die Gleichsetzung Abrahams mit dieser Gruppe, ist dieser für den Christen ein doch eher unerreichbares Ideal. Dagegen ist die Lebensweise der Apostel für alle Christen ein erstrebenswertes Vorbild. Der christliche Demutsbegriff (ταπεινοφροσύνη) legt es nicht nahe, sich die von Hesiod als πανάριστοι bezeichneten zum Vorbild zu nehmen. Vielmehr ist es also die zweite Gruppe, die dem christlichen Ideal entspricht.<sup>65</sup>

Bei Basileios ist derjenige edel, der den Belehrungen (ὑποδειχθεῖσιν) anderer folgt. Hier scheint Basileios eine Umformung des Hesiodverses zugunsten der aktuellen *Lehrer – Schülersituation* vorgenommen zu haben. Das Verb ὑποδείκνυμι unterstreicht sehr viel stärker die Position, die Basileios gegenüber seinen Adressaten einnimmt als das von Hesiod verwendete πίθηται. Basileios verwendet dasselbe Verb bereits wenige Zeilen vorher, als er angibt, er möchte den Jugendlichen den sichersten Weg weisen.<sup>66</sup> Basileios geht es ja vor allem um diese zweite Gruppe, die sich von ihm *belehren* lassen möge. Daß sie zu *dieser* Gruppe gehören werden, verspricht Basileios seinen Zuhörern. Damit hebt Basileios gleichzeitig auch seine Funktion als Berater, wie er sich selbst seinen Adressaten

---

μήτ' αὐτὸς συνορᾷς τὸ δέον, ὃ τῆς πρώτης ἐστὶ τῶν ἐπαινετῶν μερίδος, μήτ' ἄλλω εἰ εἰπόντι κατακολουθήσεις, ὃ τῆς δευτέρας.

<sup>64</sup> Vgl. Clem. Al., *Paed.* 3, 8, 42, 2 - 43, 1: Κεῖνος μὲν πανάριστος, ὃς αὐτῷ πάντα νοήσῃ οὗτός ἐστιν Ἀβραάμ ὁ ζητήσας τὸν θεόν ἐσθλὸς δ' αὐτὸν κάκεινος, ὃς εἰ εἰπόντι πίθηται οὗτοί εἰσιν οἱ μαθηταὶ οἱ πεισθέντες τῷ λόγῳ διὰ τοῦτο ὃ μὲν ἤκουσεν φίλος, οἱ δ' ἀπόστολοι, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν θεόν ὃ μὲν πολυπραγμονῶν, οἱ δ' κηρύσσοντες. Λαοὶ δ' ἄμφω, ἀμφοῖν δ' τοῦτοι οἱ ἀκροαταί, ὃ μὲν ὠφελοῦμενος διὰ τὴν ζήτησιν, ὃ δ' σωζόμενος διὰ τὴν εὐρεσιν. Ὅς δέ κε μήτ' αὐτὸς νοήσῃ μήτ' ἄλλου ἀκούων ἐν θυμῷ βάλληται, ὃ δ' αὐτὸν ἀχρήσιος ἀνὴρ. Λαὸς ἄλλος ἐστίν, ἔθνικὸς ἀχρεῖος οὗτος ὁ λαὸς ὁ μὴ Χριστῷ ἐπόμενος

<sup>65</sup> Vgl. *Spr.* 1, 5-6: *Wer weise ist, der höre zu und wachse an Weisheit, und wer verständig ist, der lasse sich raten, daß er verstehe Sprüche und Gleichnisse, die Worte der Weisen und ihre Ratschläge.* Vgl. weiter *Spr.* 11, 2; 1. *Kor.* 1, 19ff.

<sup>66</sup> Vgl. 1, 8: ὁδοῦ τὴν ἀσφαλεστάτην ὑποδεικνύουσι; vgl. auch Bas., *Ep.* 162, 1: Ἔοικέ μοι τοῦτο καὶ ὄκνον ἐμποιεῖν πρὸς τὸ γράφειν καὶ ἀναγκαῖον αὐτὸ πάλιν ὑποδεικνύουσι; und in der oben besprochenen Stelle aus Clemens' *Paedagogus* lautet die Überschrift des 8. Kapitels: Ὅτι αἱ εἰκόνες καὶ τὰ ὑποδείγματα μέγιστον μέρος τῆς ὁρθῆς εἰσι διδασκαλίας.

gegenüber sehen will, noch stärker hervor. Eine Funktionalisierung der Hesiodverse in diesem Sinne scheint verbreitet gewesen zu sein. Auch Themistios nutzt diese Verse Hesiods, um seine Rolle als *Berater* des Kaiser Valens stärker hervorzuheben. Er geht dabei noch einen Schritt über Basileios hinaus und kehrt die ersten zwei Verse um, so daß nun bei ihm der der Beste ist, der sich beraten läßt.<sup>67</sup>

Die von Hesiod und Basileios als *unbrauchbar* bezeichnete Gruppe wird von Basileios, wie schon die erste Gruppe, mit weniger Worten beschrieben als Hesiod dies tut. Zum einen liegt das wieder an der Gewichtung, die Basileios vornimmt, wonach es ihm vorrangig um diejenigen geht, die bereit sind, den Belehrungen anderer zu folgen, zum anderen sind die Worte Basileios' weniger scharf formuliert als bei Hesiod. Letztlich hat das gesamte Proömium ja auch das Ziel das Wohlwollen der Adressaten zu gewinnen. Themistios verzichtet in der oben besprochenen Stelle, aus wohl denselben Gründen, ganz auf die Wiedergabe der letzten beiden Hesiodverse.

Stellt man nun die Frage, warum Basileios Hesiod nicht wörtlich zitiert hat (daß er dazu in der Lage gewesen wäre, ist aufgrund seiner Bildung nicht zu bezweifeln), muß man zu dem Schluß kommen, daß Basileios das Hesiodzitat für seine Zwecke umgeformt hat. Zum einen erfährt es eine christliche Ausrichtung, wie sie ähnlich auch schon bei anderen christlichen Autoren zu finden ist, zum anderen wird es der Absicht des Sprechers und der Situation der Adressaten angepaßt.

Die freie Wiedergabe läßt auch darauf schließen, daß Basileios voraussetzt, daß seine Adressaten bereits mit Hesiod vertraut waren.

### 3.3. Vorstellung des *Themas* (1, 20-29)

Nach dieser Ermahnung an seine Adressaten, seinen Ausführungen zu folgen, bittet Basileios die Jugendlichen, sie mögen sich nicht wundern, wenn er behaupte, er hätte ihnen etwas Eigenes (τι παρ' ἑμαυτοῦ), ziemlich Nützliches (λυσιτελέστερον) zu sagen, obwohl sie doch täglich die Schule besuchen würden (εἰς διδασκάλου φοιτῶσι)<sup>68</sup> und mit den berühmten Männern des Altertums (τοῖς

---

<sup>67</sup> Them., *Or.* 8, p. 164. Die Umstellung der Hesiodverse hat Themistios, wie er selbst anmerkt, von Zenon übernommen, vgl. *SVF* I 65A: κείνος μὲν πανάριστος, ὅς εἰπόντι πίθηται· ἐσθλός δὲ αὐτὸς κἀκεῖνος, ὃς αὐτῷ πάντα νοήσῃ·

<sup>68</sup> Nur vier Handschriften, vgl. Boulenger z. St., haben εἰς διδασκάλου, die anderen haben den Akkusativ. Boulenger entscheidet sich trotzdem für erstere Variante. εἰς mit dem Genitiv unter

ἐλλογίμοις παλαιῶν ἀνδρῶν), mittels ihrer Werke (δι' ὧν καταλελοίπασιν λόγων), Umgang hätten (1, 20-23).

Die Situation der Adressaten wird damit näher umrissen: Sie haben nicht nur in der Vergangenheit Umgang mit den klassischen Autoren des Altertums gehabt, sondern werden auch noch in der Gegenwart *täglich* (ein regelmäßiger Schulbesuch darf also vorausgesetzt werden) mit ihnen konfrontiert werden. Man kann davon ausgehen, daß die Jugendlichen eine der weiterführenden, heidnischen Schulen besuchten und den Besuch der Elementarschule bereits hinter sich gelassen haben. Betrachtet man dazu die Formulierung einige Zeilen zuvor: ...τοῖς ἄρτι καθισταμένοις τὸν βίον ἔχειν... (1, 7), liegt die Vermutung nahe, daß sie gerade am Beginn dieser zweiten Phase der Ausbildung standen. Dafür, daß Basileios sich nicht an Elementarschüler gewandt hat, sprechen hauptsächlich zwei Gründe: Zum einen sind dies die im folgenden von Basileios angeführten Beispiele aus der heidnischen Literatur und deren Auslegungen, die so vor allem in den weiterführenden Schulen des Grammatikers behandelt wurden.<sup>69</sup>

Der zweite Grund ist die von Basileios begonnene Klosterschule, die sich um die Aufnahme von Kindern aus christlichem Elternhaus bemühte, und eine Alternative zur heidnischen *Elementarschule* darstellte. Anhand der von Basileios in den *regulae fusius tractatae*<sup>70</sup> geäußerten Vorstellung über Altersgruppe und zu vermittelndem Lehrstoff in seiner Klosterschule, läßt sich ausschließen, daß Basileios mit *Ad adolescentes* noch einmal dieselbe Zielgruppe erreichen wollte.<sup>71</sup> Besonders wenn man die Antwort auf die 15. Frage, der in Form von 55 Fragen und Antworten abgefaßten Klosterregeln, liest, die sich mit der Aufnahme und Erziehung von Kindern im Kloster beschäftigt,<sup>72</sup> wird deutlich, daß sich Basileios mit seiner Schrift *Ad adolescentes* nicht an zukünftige Klosterschüler wendet<sup>73</sup> und daß die

---

Auslassung von οἰκίαν und ähnlichen Ausdrücken, vgl. εἰς ἄδου, ist bestes Attisch, vgl. z. B. Plat., *Prot.* 326 c; *Alk.* 1, 109 d. Da Basileios auch an anderen Stellen dem klassischen Attisch verpflichtet ist, ist der Entscheidung Boulengers zuzustimmen. Vgl. auch Wilson u. Naldini z. St.

<sup>69</sup> Vgl. dazu meine Ausführungen in den Schlußfolgerungen, S. 145f.

<sup>70</sup> *Reg. fus.* PG 31, p. 901-1078.

<sup>71</sup> Daß es sich bei der von Basileios begründeten Klosterschule um eine Alternative zur traditionellen Elementarschule handelte, hat auch Knorr in seinem Kapitel über die Einrichtung von Schulen überzeugend erläutert, vgl. Knorr, *Beitrag zur christlichen Durchdringung...* I, S. 83-86.

<sup>72</sup> *Reg. fus.* PG 31, p. 952-957.

<sup>73</sup> Dafür gibt es viel zu große Unterschiede des zu vermittelnden Unterrichtsstoffes zwischen *Ad ad.* und dem Lehrplan der Klosterschule, vgl. besonders *reg. fus.* PG 31 p. 953: Δεῖ δ' καὶ τῆν τῶν γραμμάτων μελέτην οἰκείαν εἶναι τῷ σκοπῷ ὥστε καὶ ὀνόμασιν αὐτοὺς τοῖς ἐκ τῶν Γραφῶν κεχρησθῆναι, καὶ ἀντὶ μύθων τὰς τῶν παραδόξων ἔργων ἱστορίας αὐτοῖς διηγεῖσθαι, καὶ γνόμαις παιδεύειν ταῖς ἐκ τῶν Παροιμιῶν, καὶ ἄθλα μνήμης ὀνομάτων τε καὶ πραγμάτων

angeredeten Adressaten von *Ad adolescentes* älter sind als das gewünschte Aufnahmealter der Kinder in die Klosterschule.<sup>74</sup>

Das Alter der Adressaten von *Ad adolescentes* wäre damit auf ungefähr 15 Jahre festzusetzen.<sup>75</sup> In diesem Alter hatte man üblicherweise den Besuch der Elementarschule hinter sich gelassen und besuchte anschließend im Alter von 15-17 Jahren eine der weiterführenden Schulen.<sup>76</sup>

Basileios spricht keinesfalls abfällig über die heidnischen Autoren. Die Attribute ἔλλογιμός und παλαιός sind wohl kaum ironisch zu verstehen. Insgesamt wird der ganze Satz von dem, für ein Proömium typischen, Bescheidenheitstopos bestimmt. Basileios nimmt seine Person zurück, indem er diejenigen, von denen die Jugendlichen bereits täglich Nützliches erfahren, lobend hervorhebt. Trotzdem habe er, so Basileios, auch etwas Eigenes und ziemlich Nützliches zu sagen.<sup>77</sup> Bei der Form λυσιτελέστερον sind daher auch nicht die klassischen Schulautoren als Vergleichspunkt anzusehen, vielmehr soll eine abschwächende, relativierende Wirkung erreicht werde.<sup>78</sup> In der Paraphrase sind die Partizipien φοιτῶσι und συγγινομένοις konzessiv wiedergegeben, da in ihnen wohl der Anlaß für das μὴ θαυμάζετε...zu sehen ist.<sup>79</sup> Letztlich schwingt aber natürlich in den Partizipien auch ein kausaler Charakter mit. Denn der tägliche Umgang mit eben diesen heidnischen Autoren ist ja der Grund, warum sich Basileios an seine Adressaten wendet.

Basileios will den Jugendlichen etwas Eigenes sagen. An dieser Stelle möchte er sich von den vorher gelobten Männern der heidnischen Literatur abgrenzen.<sup>80</sup> Das Postulat etwas Neues, Eigenes sagen zu wollen, gehört genauso zu den klassischen Proömialtopoi wie der Bescheidenheitstopos und darf daher nicht überbewertet

---

αὐτοῖς προτιθέναι, ὥστε μετὰ τερπνότητος καὶ ἀνέσεως ἀλύπως αὐτοῖς καὶ ἀπροσκόπως τὸν σκοπὸν διανύεσθαι.

Daß sich Basileios mit *Ad ad.* dennoch an Klosterschüler wendet, vermutet Deferrari, S. 365.

<sup>74</sup> Vgl. *reg. fus.* PG 31, p. 956.

<sup>75</sup> Fedwick glaubt aufgrund der Anrede παῖδες, daß die Adressaten nicht älter als 12-14 Jahre alt gewesen sein können und noch die Elementarschule besucht haben, vgl. Fedwick, *Basil of Caesarea on Education*, S. 591, Anm. 28, S. 592.

<sup>76</sup> Vgl. dazu Marrou, *Geschichte der Erziehung...*, S. 198ff. und M. P. Nilsson, *Die hellenistische Schule*, München, 1955, S. 34-42. G. Ruhbach, *Bildung in der alten Kirche*, S. 295-98, in: *Die alte Kirche*, Bd. 1.

<sup>77</sup> 1, 23.

<sup>78</sup> Vgl. Kühner-Gerth II, S. 305f.

<sup>79</sup> In diesem Sinne faßt auch Lamberz, *Zum Verständnis von Basileios' Schrift...*, S. 78 Anm. 9 die Partizipien auf.

<sup>80</sup> Vgl. auch Rousseau, *Basil of Caesarea* S. 51: „He opened the treatise with a clear assurance that he had something different to offer: ‚something of especial advantage to you‘, something ‚that I myself have discovered‘. He contrasted that with the blandishments of the traditional schools.“

werden.<sup>81</sup> Basileios' Anspruch ist es, den Jugendlichen etwas zu sagen, das gegenüber dem, was sie täglich in der Schule lernen, neu ist. Daß damit eine weitergehende Abgrenzung auch gegenüber seinen christlichen Zeitgenossen gemeint sein könnte, wie gelegentlich behauptet, scheint überinterpretiert zu sein.<sup>82</sup>

Im nächsten Satz bezieht sich Basileios wieder auf eben diese *παλαιοὶ ἄνδρες* und erläutert, *was* er den Jugendlichen Eigenes und Nützliches raten möchte, womit er zugleich am Ende des Proömiums das eigentliche Thema seiner Rede vorstellt: *Eben dieses will ich Euch nun raten* (συμβουλευέσων ἤκω),<sup>83</sup> *daß es nicht nötig ist, ein für allemal diesen Männern dorthin zu folgen, wohin sie Euch führen, indem ihr ihnen die Steuerung Eures Geistes gleichsam der eines Schiffes übergebt* (ὥσπερ πλοίου τὰ πηδάλια τῆς διανοίας ὑμῶν παραδόντας), *sondern daß Ihr erkennt, was notwendigerweise auch übersehen werden muß* (εἰδέναι τί χρῆ καὶ παριδεῖν), *während Ihr das, was nützlich davon ist, aufnehmt* (ὅσον ἐστὶ χρήσιμον αὐτῶν δεχομένους). (1, 24-28)

In der Übersetzung sind absichtlich die Partizipien nicht den Infinitiven zugunsten eines besseren Ausdrucks beigeordnet, um zu verdeutlichen, welche beiden Aussagen den Satz bestimmen. Basileios mahnt, die Jugendlichen sollten nicht ein für allemal diesen Männern (gemeint sind die *παλαιοὶ ἄνδρες* aus dem vorherigen Satz) folgen, sondern erkennen, was sie in dessen Schriften auch zu übersehen hätten. Beide Satzteile sind parallel konstruiert. Der Mahnung, nicht gänzlich diesen Männern zu folgen, ist das platonische Schiffsbild der *πηδάλια τῆς διανοίας* untergeordnet. Basileios greift damit ein für die protreptische Literatur typisches Bild auf, wobei wörtliche Anklänge an Platon nicht zu überhören sind.<sup>84</sup> Das Schiffsbild im weiteren Sinne ist natürlich in der gesamten vor- und nachchristlichen

---

<sup>81</sup> Vgl. Bach z. St.

<sup>82</sup> So glaubt beispielsweise Ring, daß Basileios mit diesem Satz deutlich machen wolle, er habe einen ganz neuen Weg für den Umgang mit der heidnischen Literatur gefunden, vgl. Ring, *Drei Homilien*, S. 11.

<sup>83</sup> Wilson, vgl. z. St., vermutet, daß ἤκω + Part. Fut. eine typische Formulierung für Redner der zweiten Sophistik sei und führt als einzige Vergleichsstelle Galen 9, 869 an. Vgl. aber Isokr., *Paneg.* 3, 3: ...τὴν ἀπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου γενησομένην ἤκω συμβουλευέσων περὶ τε τοῦ πολέμου τοῦ πρὸς τοὺς βαρβάρους... und Plat., *Alk.* 1, 106 c, für weitere Stellen vgl. Naldini z.St.

<sup>84</sup> Diese enge *wörtliche* Anlehnung an Platon finden wir auch noch bei Basileios' Zeitgenossen Themistios, *Or.* 26, p. 320f., der die Stelle von Platon wortwörtlich wiedergibt, vgl. Plat. (Dub.), *Kleit.* 408 b: εἰ δέ τις ἀνάγκη ζῆν εἶη, δούλω ἄμεινον ἢ ἐλευθέρω διάγειν τῷ τοιούτῳ τὸν βίον ἐστὶν ἄρα, καθάπερ πλοίου παραδόντι τὰ πηδάλια τῆς διανοίας ἄλλω, τῷ μαθόντι τὴν τῶν ἀνθρώπων κυβερνητικὴν,... Vgl. auch Roggisch, *Platons Spuren...*, S. 80, für den diese Stelle mit ein Beweis für den großen Einfluß Platons auf Basileios ist.

Literatur ein sehr verbreitetes Bild.<sup>85</sup> Auffällig ist, daß sich Basileios mit dieser Stelle aus Platons Kleitophon eindeutig in die Tradition der protreptischen Literatur stellt. Lamberz bezeichnet zu recht die gesamte Passage bei Platon (Plat. [Dub.] *Kleit.*, 407 a-408 b) als ein ‚locus classicus‘ der protreptischen Literatur.<sup>86</sup> Da Basileios dieses Bild an exponierter Stelle aufgreift, nämlich am Ende des Proömiums, wo er das eigentliche Thema der folgenden Ausführungen formuliert, wird beim Hörer von vornherein eine bestimmte Erwartungshaltung geweckt hinsichtlich des Charakters der Rede.

Der Forderung an die Jugendlichen, bestimmte Dinge in den Schriften zu übersehen, ist die Tatsache untergeordnet, daß sie die nützlichen Dinge für sich aufnehmen sollen. Dieses modal zu verstehende Partizip gibt also die *Art* und *Weise* an, wie die Jugendlichen der Forderung Basileios', gewisse Dinge bei der Lektüre der heidnischen Schriften auch zu übersehen, gerecht werden. Sie müssen das Nützliche erkennen, um das Übrige zu übergehen. *Daß* die Jugendlichen aus den heidnischen Schriften Nutzen ziehen können, setzt Basileios somit bereits im Proömium als Tatsache voraus. Basileios möchte den Jugendlichen nicht das *χρήσιμον* der heidnischen Literatur als Selbstzweck erläutern, wie es der Titel der Schrift vielleicht vermuten läßt, sondern das *χρήσιμον* muß erläutert werden, damit die Jugendlichen auch der Forderung des *παριδεῖν* nachkommen können. Es überwiegt der mahnende Charakter. Ob diese Gewichtung, die im Proömium erst einmal so festgestellt werden muß, von Basileios in seiner Rede auch durchgehalten wird, muß sich in der weiteren Interpretation noch zeigen.

Die Dinge, die *nicht* nützlich sind, werden von Basileios nicht näher bezeichnet. Attribute wie *schädlich* oder *gefährlich* fallen nicht. Lediglich indirekt wird dem

---

<sup>85</sup> Auch Basileios selbst benutzt es des öfteren, vgl. z.B. *De jejun.*, PG 31, p. 168 und sehr ausführlich in *In princ. prov.* PG 31, p. 421: Ἐχε οὖν ἀσφαλῶς τῆς ζωῆς τὰ πηδάλια ... Κύματά ἐστι τὰ πάθη, ὧν ὑψηλότερον σεαυτὸν ἀνέχων, ἀσφαλῆς ἔσῃ κυβερνήτης τοῦ βίου. Ἐὰν δ' ἢ μὴ ἐπιστημόνως καὶ εὐσταθῶς ἕκαστον τούτων ἐκκλίνῃς, ὥσπερ τι πλοῖον ἀνερμάτιστον ὑπὸ τῶν ἀεὶ προσπιπτόντων περιφερόμενος, ἐναφανισθήσῃ τῷ πελάγει τῆς ἀμαρτίας. Ἄκουε τοίνυν πῶς ἂν σοὶ καὶ ἡ τῆς κυβερνήσεως ἐπιστήμη προσγένῃται. ... Ἐὰν γὰρ μηδέποτε ἐπινυστάξῃς τοῖς οἴαξιν,... ἕως ἀποσωθῆς πρὸς τὸν ἀκύμονα ἐκεῖνον καὶ εὐδίων λιμένα τοῦ θελήματος τοῦ Θεοῦ

<sup>86</sup>Vgl. Lamberz, *Zum Verständnis von Basileios' Schrift...*, S. 86, Anm. 47. Lamberz verweist neben der bereits erwähnten Stelle bei Themistios (vgl. Anm. 84) auf Dion Chrys., *Or.* 13, 16ff (vgl. besonders 13, 18:...οἶον ὁ μὲν κυβερνήτης ὅταν εἰς τὴν ναῦν ἐμβῇ τῷ πηδάλιῳ κατευθύνων ); Ps. Plut., *mor. (De lib. educ.)* 4 e, (vgl. auch Plut., *mor. (De aud. poet.)* 33 f : ...καθάπερ ἰππεὺς διὰ χαλινοῦ καὶ διὰ πηδαλίου κυβερνήτης, οὐδ' ἂν οὕτω φιλόανθρωπον οὐδ' συγγενεῖς ἐχούσης τῆς ἀρετῆς ὄργανον ὡς τὸν λόγον.); Epict., *diss.* 3, 22, 26. Vgl. ferner auch Chrys., *De fato et prov.* PG 50, p. 765: Ὡσπερ ἀνερμάτιστον πλοῖον, καὶ ναυτῶν καὶ κυβερνητῶν ἔρημον, τῇ τοῦ χειμῶνος φορῶ ἐπιδοὺς τὰ πηδάλια τῆς διανοίας, οὕτω φερέσθω.

χρήσιμον ein ἀχρήσιμον gegenüberstellt. Die Kommentare haben es nicht versäumt, Vergleichsstellen für ὅσον ... χρήσιμον anzuführen.<sup>87</sup> Daß schon vor Basileios Nützlich und Nutzlos in der Literatur, besonders wenn es um Erziehungsfragen ging, von Christen und Heiden gleichermaßen unterschieden wurde, ist bekannt.<sup>88</sup> Die Kommentare verweisen unter anderem auf Gregor von Nazianz, der in seinem Enkomion auf Basileios über den Wert der heidnischen Literatur schreibt (*Or.* 43, 11): ἀλλ' ὅσον χρήσιμον αὐτῶν καρπούμενοι πρὸς τε ζωῆν καὶ ἀπόλαυσιν ὅσον ἐπικίνδυνον διαφεύγομεν...

Wie Basileios geht auch Gregor von Nazianz davon aus, daß man sich aus der heidnischen Literatur das, was nützlich ist, zu eigen machen soll. Soweit die Übereinstimmung. Dieser Textausschnitt dient aber auch dazu, auf einen entscheidenden Unterschied hinzuweisen, der an dieser Stelle schon einmal erwähnt sei: Ein wichtiges Wort, das sich wie ein roter Faden durch die ganze Rede von Basileios zieht, ist das Verb παριδεῖν. Im Gegensatz zu Gregor von Nazianz, verlangt Basileios lediglich, die nutzlosen Dinge zu *übersehen*. Diesem, auf den ersten Blick sehr tolerant wirkenden παριδεῖν steht das sehr viel schärfer formulierte ἐπικίνδυνον διαφεύγομεν bei Gregor von Nazianz gegenüber.<sup>89</sup> Auch sonst ist bei den anderen Kirchenvätern keine Stelle bekannt, an der, wenn es um den richtigen Umgang mit der antiken Bildung geht, in diesem Zusammenhang von παριδεῖν die Rede ist. Über die Gründe, warum Basileios bewußt nur das Verb *übersehen* verwendet, wird an späterer Stelle noch einzugehen sein.

Basileios möchte den Jugendlichen mit seiner Rede deutlich machen, was in den heidnischen Schriften nützlich ist und was nicht und wie sie genau das zu *unterscheiden* lernen: Τίνα οὖν ἔστι ταῦτα καὶ ὅπως διακρινόμεν, τοῦτο δὴ καὶ διδάξω ἔνθεν ἑλών. (1, 28f.) Mit diesem Satz endet das Proömium.

Die formelhaften Schlußworte: διδάξω ἔνθεν ἑλών<sup>90</sup>, mit denen Basileios einzig in dieser Schrift seine einführenden Worte beendet, sind bezeichnend für den Charakter des gesamten Proömiums, welches allen Anforderungen, die die klassische Rhetorik

---

<sup>87</sup> Vgl. Wilson und Naldini z. St.

<sup>88</sup> Vgl. Plat., *rep.* 377 f., 383 c, 390 a-c; Cic., *Tusc.* 3, 1, 2f.; Quint., *inst.* 1, 8, 4-6; Plut., *mor.* (*De aud. poet.*) 16 a.

<sup>89</sup> Ein weiterer Unterschied zwischen der Stelle bei Basileios und Gregor von Nazianz sei hier ebenfalls nur kurz erwähnt: Basileios definiert im Proömium noch nicht das χρήσιμον näher, aber soviel kann schon gesagt werden, daß es ihm nicht um ein „χρήσιμον πρὸς ... ἀπόλαυσιν“ wie es Gregor von Nazianz ausdrückt, geht, vgl. Gr. Naz., *Or.* 43, 11.

an ein Proömium stellt, gerecht wird.<sup>90</sup> Basileios hat bei seinen Zuhörern Aufmerksamkeit erreicht (*attentum parare*) durch die Ankündigung, er habe ihnen etwas Eigenes und ziemlich Nützliches mitzuteilen (1, 23). Die Forderung nach dem *docilem parare* ist Basileios besonders durch das Hesiodzitat nachgekommen, wodurch er seine Adressaten aufnahmewillig macht, ohne gegen das Gebot des *benivolum parare* zu verstoßen (1, 16-20). Um die *benevolentia* der Jugendlichen bemüht er sich, wenn er seine enge Verbundenheit mit ihnen betont (1, 9), wenn er bittet, sie mögen ihm das gleiche Wohlwollen entgegenbringen wie ihren Eltern (1, 10-12), wenn er hofft, ihnen nichts Unangenehmes zu sagen (1, 15), wenn er ihr Wissen lobt (1, 20-22) und ihre Urteilsfähigkeit und Eigenständigkeit hervorhebt (1, 3; 1, 12; 1, 15;).

Das Proömium endet mit der *propositio* in der Ziel und Zweck seiner Rede angegeben werden (1, 24-29).

Die gesamte Einleitung wirkt schulmäßig durchgegliedert. Man gewinnt den Eindruck, die pädagogischen Absichten des Autors beschränken sich nicht auf den Inhalt seiner Rede, sondern passen sich auch auf formaler Ebene den Forderungen an, die an Jugendliche in den Schulen gestellt wurden.<sup>92</sup>

---

<sup>90</sup> Vgl. Hom., *Od.* 8, 500.

<sup>91</sup> Vgl. Quint., *inst.* 4, 1, 1ff.

<sup>92</sup> Klock spricht von einem „...schulmäßig durchgegliederte(n) und aufdringlich stilisierte(n) Proömium.“ Für ihn ist das ein Indiz für die Frühdatierung des Werkes, da die Stilisierung noch eine geringe Distanz zum klassischen Schulbetrieb vermuten lasse. Vgl. Klock, *Untersuchungen...*, S. 96.

## 4. DAS ZWEITE KAPITEL

Die eigentliche Abhandlung beginnt Basileios mit der Feststellung, daß das menschliche Leben (τὸν ἀνθρώπινον βίον) für Christen<sup>93</sup> kein Gewinn sei und sie das, was ihnen nur einen Nutzen für *dieses* Leben (τὴν συντέλειαν ἡμῶν ἄχρι τούτου [sc. τοῦ ἀνθρώπινου βίου] παρέχεται) einbringe, weder für ein Gut halten, noch es als solches bezeichnen (οὐτ' ἀγαθόν τι νομίζομεν ὅλως, οὐτ' ὀνομάζομεν). (2, 1-4)

Basileios möchte zunächst klären, welchen Stellenwert die heidnischen Schriften *generell* für einen Christen haben. Dazu erläutert Basileios im ersten Teil des zweiten Kapitels den Jugendlichen zunächst das eigentliche *christliche Telos*, dem alles weitere unterzuordnen ist.

### 4.1. Definition des christlichen Telos (2, 1-25)

Darunter versteht Basileios die *Vorbereitung auf das andere Leben*, für welches ein Christ alles tun müsse (vgl. 2, 9f.: πρὸς ἑτέρου βίου παρασκευὴν ἅπαντα πραττομεν).

Basileios konkretisiert zunächst die Dinge, die für einen Christen wertlos zu sein haben: Ahnenstolz (προγόνων περιφάνεια), Körperstärke (ἰσχὺς σώματος), Schönheit (κάλλος), Größe (μέγεθος), Ehren (τιμαί) und Königswürden (βασιλεία). (2, 4-6)

Die Mahnung zur Geringachtung dieser Güter ist eine keineswegs nur christliche Forderung. Es sind die klassischen ἀδιάφορα, die Dinge, die weder nutzen noch schaden, wie sie einem schon bei Platon<sup>94</sup>, den Kynikern<sup>95</sup> oder Stoikern<sup>96</sup> begegnen. Sie sind vom Christentum ohne größere Veränderung übernommen worden.<sup>97</sup>

Was sich geändert hat, ist das τέλος, um dessen Willen man diese Güter gering zu achten habe: Bei Platon glaubt Sokrates, daß ein Streben nach κάλλος, πλοῦτος,

<sup>93</sup> Daß mit ἡμεῖς die Christen im Gegensatz zu den Heiden gemeint sind, ergibt sich aus dem Kontext.

<sup>94</sup> Vgl. Plat., *rep.* 491 c: Ἐτι τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, πρὸς τούτοις τὰ λεγόμενα ἀγαθὰ πάντα φθείρει καὶ ἀποσπᾷ, κάλλος καὶ πλοῦτος καὶ ἰσχὺς σώματος καὶ συγγένεια ἐρρωμένη ἐν πόλει...

<sup>95</sup> Vgl. z. B. Diog. Laert., *Diog.* 6, 72; sowie Dens., 2, 94f.; 98.

<sup>96</sup> Vgl. z. B. Diog. Laert., *Zenon* 7, 102: Ἀγαθὰ μὲν οὖν τὰς τ' ἀρετάς, φρόνησιν, δικαιοσύνην, ἀνδρεία, σωφροσύνην καὶ τὰ λοιπὰ κακὰ δ' τὰ ἐναντία, ἀφροσύνην, ἀδικίαν καὶ τὰ λοιπὰ. οὐδέτερα δ' ὅσα μήτ' ὠφελεῖ μήτε βλάπτει, οἷον ζωὴ, ὑγίεια, ἡδονή, κάλλος, ἰσχὺς, πλοῦτος, εὐδοξία, εὐγένεια. Vgl. weiterhin Stob. 2, 79-85; Sen., *epist.* 117, 9.

<sup>97</sup> Vgl. dazu J. Stelzenberger, Art. *Adiaphora*, RAC, Bd. 1., Sp. 83-87.

ἰσχὺς σώματος und συγγένεια ἐρωμένη<sup>98</sup> dem Ideal einer philosophischen Naturanlage nicht zuträglich sei.<sup>99</sup> Den Kynikern<sup>100</sup> sind diese Dinge bei ihrem Streben nach αὐτάρκεια hinderlich und für die Stoa sind alle Dinge ἀδιάφορα, außer dem höchsten und einzigen Gut, dem *sittlich Guten* (honestum). Chrysipp versteht unter dem stoischen Telos, der Natur entsprechend und mit ihr in Übereinstimmung zu leben.<sup>101</sup> Das höchste Gut ist es, alles zu tun, was an einem selbst liegt, um dieses τέλος zu erreichen. Alle anderen Dinge wie ζωή, ὑγίεια, ἡδονή, κάλλος, ἰσχύς, πλοῦτος, εὐδοξία, εὐγένεια<sup>102</sup> sind ἀδιάφορα.<sup>103</sup>

Basileios begründet dagegen im folgenden, warum all diese Dinge, die man gemeinhin groß nennen möchte (2, 7), für einen *Christen* weder wünschenswert noch bewunderungswürdig seien: *Denn wir* (die Christen), fährt er fort, *gehen in unseren Hoffnungen weiter und tun alles für die Vorbereitung auf das andere Leben. Was diesem Ziele dienlich ist, lieben und verfolgen wir* (ἀγαπᾶν τε καὶ διώκειν)<sup>104</sup>, *alles andere übersehen wir* (παρορᾶν) *gleichsam als wertlos.*(2, 8-13)

Basileios greift hier wieder das παριδεῖν vom Ende des ersten Kapitels auf. Während er dort empfiehlt die nutzlosen Dinge in der *heidnischen Literatur* zu übersehen, wird diese Forderung nun auf *alle* Dinge des Lebens übertragen. Alles was nicht nutzt (συντελεῖ) (und diesmal benennt Basileios die Zielrichtung des Nutzens, nämlich die Vorbereitung auf das andere Leben), soll übersehen werden. Dinge wie Körperstärke, Schönheit oder Ehren sind nun keine Dinge, die man zu meiden oder zu fliehen hat, aber man soll ihnen keine Bedeutung zumessen, da sie für das eigentliche Telos eines Christen wertlos sind. Die parallele Verwendung des Wortes παριδεῖν (1, 28) beziehungsweise παρορᾶν (2, 13) läßt den Schluß zu, daß Basileios das im Proömium noch nicht näher erläuterte χρήσιμον, hinsichtlich des nun erläuterten Telos verstanden wissen möchte. Zwar gab es auch schon bei den

<sup>98</sup> Statt Platons συγγένεια ἐρωμένη verwendet Zenon (vgl. Diog. Laert. 7, 102) εὐγένεια, was inhaltlich in die selbe Richtung zielt. Weiteres zum Thema Ahnenstolz, besonders bei den Popularphilosophen, vgl. Büttner, *Quellenuntersuchung...*, S. 15, Anm. 4.

<sup>99</sup> Vgl. Plat., *rep.* 490 e ff., besonders 491c.

<sup>100</sup> Vgl. Diog. Laert., 6, 72.

<sup>101</sup> Vgl. Cic., *fin.* 3, 11; 22; 31.

<sup>102</sup> Vgl. Diog. Laert., 7, 102.

<sup>103</sup> Vgl. Chrysipp bei Plut., *mor. (De Stoic. repugn.)* 1048 a: Ἐν δὲ τῷ πρώτῳ περὶ Ἀγαθῶν τρόπον τινὰ συγχωρεῖ καὶ δίδωσι τοῖς βουλομένοις τὰ προηγμένα καλεῖν ἀγαθὰ, καὶ κακὰ τὰναντία, ταύταις ταῖς λέξεσιν. Εἴ τις βούλεται κατὰ τὰς τοιαύτας παραλλαγὰς τὸ μὲν ἀγαθὸν αὐτῶν λέγειν (sc. τῶν ἀδιαφόρων), τὸ δὲ κακόν, ἐπὶ ταῦτα φερόμενος τὰ πράγματα καὶ μὴ ἄλλως ἀποπλανώμενος ἐν μὲν τοῖς σημαινομένοις οὐ διαπίπτοντος αὐτοῦ, τὰ δὲ ἄλλα στοχαζομένου τῆς κατὰ τὰς ὀνομασίας συνηθείας.

Heiden Jenseitsvorstellungen, Clemens von Alexandrien weist selbst in den *Stromata* darauf hin und nennt die entsprechenden Stellen bei Platon,<sup>105</sup> aber der ἕτερος βίος als alleiniges und oberstes Ziel und die damit verbundene Forderung, alles, was nicht diesem Ziel dient, als wertlos zu betrachten (οὐδενὸς ἄξια 2, 13), ist eine rein christliche Zielsetzung.<sup>106</sup>

(Der Begriff ἕτερος βίος ist allerdings für den christlichen Sprachgebrauch nicht typisch. Im Neuen Testament wird er überhaupt nicht verwendet und in der patristischen Literatur bis hin zu Basileios<sup>107</sup> begegnet er nur in der schon erwähnten Stelle bei Clemens in den *Stromata* [*Strom.*, 5, 14].<sup>108</sup> )

Bei aller Gemeinsamkeit mit der heidnischen Philosophie ist das christliche Telos klar formuliert. Auch wenn sich die einzelnen ἀδιάφορα alle bei paganen Vorfahren und Zeitgenossen<sup>109</sup> belegen lassen, ist es doch das christliche Telos, die παρασκευὴ ἐτέρου βίου, welches Basileios hier fest in christlicher Tradition stehen läßt, oder wie es Blumenkamp formuliert hat: „So ist das christliche Erziehungsziel keine absolute Größe, sondern es weist über sich hinaus auf das Endziel, von dem es Sinn

---

<sup>104</sup> Eine ähnliche Formulierung findet sich auch bei Plutarch, *mor. (De aud. poet.)* 16 a: τὸ χρήσιμον ζητεῖν καὶ ἀγαπᾶν. Vgl. dazu ausführlicher Valgiglio, *Basilio Magno...*, S. 67.

<sup>105</sup> Vgl. Clem. Al., *Strom.* 5, 14: Περὶ μὲν οὖν πίστεως ἱκανὰ μαρτύρια τῶν παρ' Ἑλλησι γραφῶν παρατεθείμεθα ὡς δ' ἢ μὴ ἐπὶ μήκιστον παρεξίωμεν καὶ περὶ τῆς ἐλπίδος καὶ τῆς ἀγάπης πλείεστα φιλοτιμούμενοι συναγαγεῖν, ἀπόκρη μόνον ταῦτα εἰπεῖν, ὡς ἐν τῷ Κρίτωνι ὁ Σωκράτης, πρὸ τοῦ ζῆν τὸ εὖ ζῆν καὶ τεθνάνα τιθέμενος, ἐλπίδα τινὰ ἐτέρου βίου μετὰ τὴν τελευτὴν ἔχειν οἶεται. καὶ γὰρ καὶ ἐν τῷ Φαίδρω αὐτὴν καθ' αὐτὴν γενομένην τὴν ψυχὴν λέγων μόνον δύνασθαι τῆς ἀληθινῆς σοφίας καὶ κρείττονος τῆς ἀνθρωπίνης δυνάμεως μεταλαβεῖν, ὅταν αὐτὴν ὁ ἐνθένδε ἔρως εἰς οὐρανὸν περῶση, διὰ τῆς φιλοσόφου ἀγάπης εἰς τὸ τῆς ἐλπίδος τέλος ἀφικομένην φησὶν ἄλλου βίου αἰδίου ἀρχὴν λαμβάνειν. Vgl. Plat., *Krit.* 48 b; *Phaidr.* 248-49.

Büttner, *Quellenuntersuchung...*, S. 16 und Naldini z. St. verweisen in diesem Zusammenhang auch auf Seneca, *epist.* 41, 7-8 und *epist.* 102, 26. Den Kommentaren ist zu dieser Stelle gemein, daß sie zwar die Verbindung zur antiken Philosophie aufzeigen, nicht aber das eigentlich Christliche dieser Telosvorstellung hervorheben.

<sup>106</sup> Vgl. Kol. 3, 2; 2. Kor. 4, 18; Röm. 12, 2.

<sup>107</sup> Basileios verwendet den Ausdruck noch einmal Anfang des 5. Kapitels. Aber selbst in seiner Predigt *Quod reb. mund. adhaer.* PG 31, p. 540-564, die sich inhaltlich eng an seine Schrift *Ad ad.* anlehnt (worauf ich an anderer Stelle noch ausführlicher eingehen werde, vgl. bes. S. 129-133), fällt der Ausdruck nicht, vgl. bes. p. 545-549.

<sup>108</sup> Vgl. dagegen Bach z. St., der, ohne Angabe von Belegstellen, von einem *speziellen christlichen Ausdruck* redet. Eschatologischer Schlüsselbegriff ist aber, vor allem bei den Synoptikern, die βασιλεία τοῦ θεοῦ. Vgl. Mt. 6, 33: ζητεῖτε δ' ἄνω πρῶτον τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ, καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν. Daneben finden sich vor allem viele Wortverbindungen mit μέλλων, vgl. Mk. 10, 30; Röm. 5, 2; 1. Kor. 3, 22; Eph. 1, 21; 1. Tim. 4, 8; Hebr. 6, 5. Vgl. auch Gr. Nyss., *Pulch.* PG 46, p. 876.

<sup>109</sup> Vgl. Iamb., *Protr.* 8, 47: ὅθεν καὶ λέγεται καλῶς τὸ μηδ' ἔναι τὸν ἄνθρωπον καὶ τὸ μηδ' ἔναι βέβαιον τῶν ἀνθρωπίνων. ἰσχύς τε γὰρ καὶ μέγεθος καὶ κάλλος ἐστὶ καὶ οὐδενὸς ἄξια, κάλλος τε παρὰ τὸ μηδ' ὄραν ἀκριβ' εἰς δοκεῖ ἔναι τοιοῦτον. Für Iamblich (und damit vermutlich auch für Aristoteles, vgl. dazu, Roggisch, *Platons Spuren...*, S.100) zählt die (bei den anderen erwähnten Autoren nicht genannte) Größe (μέγεθος), wie für Basileios, zu den lächerlichen bzw. unbedeutenden Dingen.

und Bedeutung erhält. Durch diese Beschränkung des Erziehungsziels unterscheidet sich die christliche Erziehung erheblich von der Erziehungspraxis der nichtchristlichen Umwelt.<sup>110</sup>

Es sei nun aber nicht sein Anliegen, fährt Basileios fort, den Jugendlichen von diesem Leben zu erzählen. Hierfür gibt er in einer kunstvollen Satzkonstruktion zwei Gründe an:

...μακρότερον μὲν ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν ὀρμὴν ἐφικέσθαι,  
μειζόνων δὲ ἢ καθ' ὑμᾶς ἀκροατῶν ἀκοῦσαι. (2, 15f.)

Der parallele Satzbau beider Satzhälften verleiht den einander entsprechenden μακρότερον μὲν und μειζόνων δὲ eine besondere Spannung, wodurch Basileios die Bedeutung des ἕτερος βίος noch einmal besonders hervorhebt: *Zum einen würde es zu lang dauern, um es bei dem gegenwärtigen Vorhaben hinreichend zu erörtern, zum anderen bedarf eine solche Erörterung größerer Zuhörer als Ihr es seid.*

Die Doppeldeutigkeit, die in μακρότερον für den Leser mitschwingt, der es zum einen auf den äußeren Umstand des Umfangs einer solchen Erörterung bezieht, zum anderen aber auch das μακρότερον als eine inhaltliche Bestimmung des unmittelbar zuvor genannten βίος versteht, ist sicher beabsichtigt. Eine bloße rhetorische Floskel, wie sie gern am Beginn von Reden verwendet wird, etwa im Sinne von: – *Darüber ließe sich zwar viel sagen, aber...* – nach der anschließend doch eine lange Erörterung des Themas folgt, ist dieser Satz sicherlich nicht. Das zeigt schon der anschließende Hinweis auf das Alter seiner Adressaten. Daß diese für solch ein Thema nicht *groß* genug seien, kann sich nur auf das *Alter* der Jugendlichen beziehen, da μέγας sich weder auf die Anzahl der Zuhörer beziehen kann,<sup>111</sup> noch Basileios seinen Adressaten die nötige Bedeutung für solch ein Thema absprechen würde.<sup>112</sup>

Es stellt sich aber die Frage, ob Basileios den Jugendlichen die intellektuelle Kompetenz für eine derartige Erörterung abspricht, oder ob die Ursache eher in der Tradition der Katechumenenausbildung zu suchen ist.<sup>113</sup> Es wird auf diese Frage noch zurückzukommen sein.

---

<sup>110</sup> Vgl. P. Blumenkamp, Art.: *Erziehung*, RAC Bd. 6, Sp. 523.

<sup>111</sup> Eine quantitative Bedeutung in diesem Sinne ist für μέγας nicht belegt.

<sup>112</sup> Vgl. auch Lothholz und Bach z. St.

<sup>113</sup> So die Vermutung von Bach, vgl. z. St. Vgl. beispielsweise die Mitte des 4. Jahrhunderts entstandenen Taufkatechesen des Cyrill von Jerusalem, in denen er mahnt, daß bestimmte Mysterien nicht offen vor Heiden und Katechumenen geäußert werden dürfen, vgl. Cyr. H., *catech.* 6, 29.

Auch wenn die Zuhörer<sup>114</sup> zu jung und das Thema zu gewaltig ist, verwendet Basileios wenigstens elf Zeilen darauf, ihnen von jenen Gütern dieses anderen Lebens zu berichten. Dabei verwendet er zwei Bilder: Die gesamte Glückseligkeit aller Menschen zusammengenommen ist nicht vergleichbar mit dem kleinsten Teil jener Güter (πολλοστῶ μέρει τῶν ἀγαθῶν ἐκείνων), sondern alle irdischen Güter (τὰ σύμπαντα τῶν τῆδε καλῶν) stehen dem kleinsten Teil jener Güter so nach, wie der Schatten und der Traum hinter der Wahrheit zurückbleibt (καθ' ὅσον σκιά καὶ ὄναρ τῶν ἀληθῶν ἀπολείπεται). (2, 17-23)

Ob Basileios bei diesem Bild Platons Höhlengleichnis vor Augen hatte, läßt sich schwer sagen.<sup>115</sup> Gedankliche und sprachliche Anklänge lassen sich nicht leugnen, aber der Gebrauch der Begriffe σκιά und ὄναρ hat, wenn es um die Vergänglichkeit und Nichtigkeit der irdischen Güter geht, einen festen Platz im christlichen Sprachgebrauch bekommen sowohl in der Bibel,<sup>116</sup> wie auch bei den Kirchenvätern, besonders bei Johannes Chrysostomos.<sup>117</sup> Auch Basileios selbst gebraucht diesen Vergleich in einem ähnlichen Kontext noch einmal in einem Brief an einen bekehrten Christen, in welchem es ebenfalls um die Wertlosigkeit irdischer Güter geht.<sup>118</sup> Da Basileios in Briefen an *christliche* Adressaten vorwiegend Zitate, Bilder oder Anspielungen aus *christlicher* Literatur verwendet, während gelehrte Anspielungen aus der *heidnischen* Literatur kaum zu finden sind, ist die christliche Tradition diese Bildes mindestens ebenso stark zu betonen wie eventuelle Anklänge an Platons Höhlengleichnis.

<sup>114</sup> Daß Basileios hier von ἀκροαταὶ spricht (2, 16), reicht keineswegs als Indiz dafür aus, daß es sich bei *Ad ad.* um einen mündlich gehaltenen Vortrag handelt, wie Lamberz schon richtig festgestellt hat: „...schon Plutarch spricht von den Lesern seiner Biographien als ἀκροαταὶ, und wenn Gregor von Nyssa de virg. 2,1,22 (Aubineau) von seinen ἀκροαταὶ spricht, wird sich deshalb niemand Gregors Abhandlung als Vortrag vorstellen wollen.“ Lamberz, *Zum Verständnis von Basileios' Schrift...*, S. 79.

<sup>115</sup> So Roggisch, *Platons Spuren...*, S. 81.

<sup>116</sup> Vgl. Kol. 2, 16f.: Μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει καὶ ἐν πόσει ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νεομηνίας ἢ σαββάτων, ἃ ἐστὶν σκιά τῶν μελλόντων,... Vgl. weiter 1. Chron. 29, 15; Hi. 7, 2; Hi. 14, 2; Hi. 20, 8; Ps. 102, 12; Hebr. 8, 5;

<sup>117</sup> Vgl. Chrys., *In Genesim* PG 53, p. 331: Διὰ τοῦτο καὶ ὁ μακάριος Παῦλος ἔλεγε γράφων, Παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου, δεικνὺς ὅτι ἕκαστον τῶν ἀνθρωπίνων ἐν σχήματι μόνον ἐστὶ, καὶ καθάπερ σκιά καὶ ὄναρ παρατρέχει, οὐδ' ἂν ἀληθῆς, οὐδ' ἂν βέβαιον ἔχον. Chrys., *In Genesim* PG 54, p. 524: Ἄπαντα γὰρ τὰ ὀρώμενα σκιά καὶ ὄναρ τῷ τοιοῦτῳ φανεῖται, καὶ καθάπερ ἐν τῷ οὐρανῷ τὸ πολίτευμα ἔχων, οὕτως οὐδενὸς τῶν παρόντων ἐπιθυμήσει. Chrys., *In Matthaëum* PG 57, p. 264.: Μὴ μοί τις πλούσιος, μὴ μοί τις δυνάστης ἐνταῦθα φουσάτω, καὶ τὰς ὀφρὺς ἀνασπάτω. Πάντα μοι ταῦτα μῦθος καὶ σκιά καὶ ὄναρ. Vgl. weiterhin Chrys., *In Epist. 1 ad Cor.* PG 61, p. 128;

<sup>118</sup> Vgl. Bas., *ep. 277*, 1: Τῷ γὰρ ὄντι, φίλτατε παίδων, μόνον περισπούδαστον καὶ ἐπαινετὸν τὸ διαρκῆς ἀγαθόν. Τοῦτο δὲ ἐστὶν ἡ παρὰ Θεοῦ τιμή. Τὰ δ' ἂν ἀνθρώπινα ταῦτα σκιάς ἐστὶν ἀμυδρότερα καὶ ὀνειρώτερα ἀπατηλότερα.

Aber dieses Bild genügt Basileios noch nicht. Denn mit einem μάλλον δέ fügt er ein zweites Bild an, beziehungsweise möchte er für die Jugendlichen das erstere noch „οἰκειότερον“ (2, 23) formulieren: *Der Unterschied zwischen diesen beiden Leben ist so groß, wie sehr die Seele für alle Dinge wertvoller ist als der Körper.* (2, 24f.)<sup>119</sup> Unter οἰκειότερον παράδειγμα kann man neutral einfach ein geeigneteres Beispiel verstehen, welches Basileios zur besseren Veranschaulichung dem ersten Bild noch anfügt. Die Frage ist, worauf sich der Komparativ in diesem Fall bezieht. Basileios verwendet dieses zweite Bild vor allem deshalb, weil die *Sorge um die Seele* und die damit verbundene Geringachtung des Körper besonders in dieser Schrift ein zentrales Anliegen von ihm ist.<sup>120</sup> Basileios gibt mit diesem Bild deutlicher als mit dem ersten eine ethische Richtung für die nachfolgenden Kapitel vor, was sich besonders in den letzten Kapiteln deutlich zeigen wird. Die *Sorge um die Seele*, die ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς, wird sich wie ein roter Faden durch die Schrift ziehen.

#### 4.2. Die ἀπορρήτεια der Heiligen Schriften (2, 26-31)

Nach diesem kurzen Exkurs über den ἕτερος βίος hat Basileios den Jugendlichen das christliche Telos hinreichend erklärt und kommt im zweiten Teil des zweiten Kapitels zu seinem eigentlichen Thema in diesem Kapitel zurück, nämlich zu der Frage nach dem *Stellenwert der heidnischen Literatur gegenüber den heiligen Schriften* für einen Christen. Dazu leitet Basileios zunächst mit einer grundsätzlichen Feststellung über: *Zu diesem (anderen Leben) führen die Heiligen Schriften (Ἱεροὶ Λόγοι), indem sie uns durch ihre Geheimnisse (δι' ἀπορρήτων)<sup>121</sup> erziehen.* (2, 26f.) Basileios schränkt jedoch diese allgemeine Aussage in Hinblick auf die spezielle Situation seiner Adressaten gleich wieder ein: Solange sie aufgrund ihres Alters (ὑπὸ τῆς ἡλικίας) noch nicht in der Lage wären, die Tiefe der Bedeutung (τοῦ βάθους τῆς διανοίας αὐτῶν)<sup>122</sup> der Heiligen Schriften zu vernehmen, sollten sie sich

<sup>119</sup> 2, 23-25: Μάλλον δέ, ἵν' οἰκειότερῳ χρήσωμαι τῷ παραδείγματι, ὅσῳ ψυχὴ τοῖς πάσι τιμιωτέρα σώματος, τοσοῦτῳ καὶ τῶν βίων ἐκατέρων ἐστὶ τὸ διάφορον.

<sup>120</sup> Basileios verwendet das Bild noch einmal in seinem *Sermo asceticus et exhortatione de renuntiatione mundi*. Dort sind der *Leib* und die *Seele* die zu vergleichenden Begriffe: Ὅσον γὰρ διαφέρει ὁ οὐρανὸς ἀπὸ τῆς γῆς, καὶ τὰ ἐν οὐρανῷ τῶν ἐν γῆ, τοσοῦτον διαφέρει ψυχὴ σώματος. PG 31, p. 644.

<sup>121</sup> Die Ergänzung δογμάτων von den *Codd. Colbert. sec. et tert.* ist sonst nicht weiter belegt, vgl. PG 31, p. 566.

<sup>122</sup> Der ganze Satz ist mit seiner Intention eng mit 1. Kor. 2ff. verbunden. Vgl. auch Röm. 11, 33.

vorher mit dem geistigen Auge (τῷ τῆς ψυχῆς ὄμματι) an anderen Schriften üben (προγυμναζόμεθα), die diesen nicht gänzlich fernstehen, gleichsam wie an Schatten und Spiegelbildern (ἐν σκιαῖς τισι καὶ κατόπτροις). (2, 27-31)

Wie bereits in 2, 15 führt Basileios hier wieder das *Alter* der Jugendlichen als Grund dafür an, daß bestimmte Dinge noch nicht für ihre Ohren bestimmt sind. Was hat man sich unter diesen ἀπόρρητα vorzustellen?

In der vorchristlichen Literatur bezeichneten die Griechen damit ihre Mysterien, die vor Nichtinitiierten geheimgehalten werden mußten.<sup>123</sup> Diese ursprünglich kultische Bedeutung hat sich später auch auf philosophische Geheimlehren ausgedehnt. So heißt es bei Origenes, daß es keine *Eigentümlichkeit des Christentums* sei, bestimmte Lehren der Menge vorzuenthalten und ihnen erst *nach* dem Unterricht in den exoterischen Lehren mitzuteilen, sondern daß sich dies auch bei den Philosophen finde, deren Lehren ebenfalls exoterisch und esoterisch seien.<sup>124</sup> Damit wird bereits deutlich, daß in der alexandrinischen Theologie ebenfalls zwischen einer esoterischen und einer exoterischen Lehre unterschieden wurde. Clemens verwendet den Begriff ἀπόρρητα in den *Stromata* gleichermaßen für die Geheimnisse heidnischer Mysterienkulte, Geheimlehren der Philosophen und dem esoterischen Wissen der *christlichen* Lehre.<sup>125</sup>

Diese auch von den Gnostikern gemachte Unterscheidung zwischen exoterischer und esoterischer Lehre kennt das Neue Testament so nicht. Der Ausdruck ἀπόρρητα kommt im Neuen Testament nicht vor, sondern spricht statt dessen von der Bedeutung des μυστήριον für den richtigen Glauben.<sup>126</sup> Wenn Paulus von der „heimlichen, verborgenen Weisheit Gottes“ (1.Kor. 2, 7) redet, ist dies nicht mit einem Verbot der Weitergabe religiöser Geheimnisse wie in den heidnischen Mysterienreligionen gleichzusetzen, sondern eine Mahnung zur Zurückhaltung, bestimmte Lehren nicht an Unverständige weiterzugeben, was Paulus mit der

---

<sup>123</sup> Vgl. Plat., *Phaid.* 62 b. Clemens von Alexandrien verwendet diesen Begriff ebenfalls, als er die Formel der eleusinischen Mysterien offen darlegt, vgl. Clem. Al., *Protr.* 2, 22, 5: Ταῦτ' ἔστιν αὐτῶν τὰ ἅγια. Καὶ προσέτι τῆς Θέμιδος τὰ ἀπόρρητα σύμβολα ὀρίανον, λύχνος, ξίφος, κτεῖς γυναικεῖος, ὃ ἔστιν εὐφήμως καὶ μυστικῶς εἰπεῖν μόριον γυναικεῖον.

<sup>124</sup> Vgl. Or., *Cels.* 1, 7 und Clem. Al., *Strom.* 5, 9, 58, 3: Οὐ μόνοι ἄρα οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων τὰ πολλὰ ἐπεκρύπτοντο, ἀλλὰ καὶ οἱ Ἐπικούρειοί φασί τινα καὶ παρ' αὐτοῦ ἀπόρρητα εἶναι καὶ μὴ πᾶσιν ἐπιτρέπειν ἐντυγχάνειν τούτοις τοῖς γράμμασιν. ἀλλὰ καὶ οἱ Στωικοὶ λέγουσι Ζήνωνι τῷ πρώτῳ γεγράφθαι τινὰ, ἃ μὴ ῥαδίως ἐπιτρέπουσι τοῖς μαθηταῖς ἀναγινώσκειν, μὴ οὐχὶ πείραν δεδωκόσι πρότερον, εἰ γνησίως φιλοσοφοῖεν. λέγουσι δ' καὶ οἱ Ἀριστοτέλους τὰ μὲν ἐσωτερικὰ εἶναι τῶν συγγραμμάτων αὐτοῦ, τὰ δ' κοινὰ τε καὶ ἐξωτερικὰ. ἀλλὰ καὶ οἱ τὰ μυστήρια θέμενοι, φιλόσοφοι ὄντες, τὰ αὐτῶν δόγματα τοῖς μύθοις κατέχωσαν, ὥστε μὴ εἶναι ἅπασιν δῆλαφ

<sup>125</sup> Vgl. Clem. Al., *Strom.* 1, 1, 13f.; 1, 2, 21; 3, 3, 19; 4, 8, 56; 5, 1, 7; 5, 1, 10; 5, 6, 40; 5, 9, 43.

<sup>126</sup> Vgl. Eph. 5, 31.

bekanntem Metapher von Milch und fester Speise ausdrückt (vgl. 1.Kor. 3, 2).

In diesem Sinne unterschied auch das vierte Jahrhundert, wenn auch nicht sehr einheitlich,<sup>127</sup> deutlich, was vor Heiden beziehungsweise vor ungetauften Katechumenen gesagt werden durfte, und was nicht.<sup>128</sup> Besonders die Lehre der Sakramente wurde selbst Katechumenen erst nach der Taufe vollständig erläutert. So heißt es bei Athanasius, daß vor Uneingeweihten die Mysterien nicht dargestellt werden dürfen, damit nicht Heiden darüber spotten oder neugierig gewordene Katechumenen beleidigt werden.<sup>129</sup>

Auch Basileios glaubt an eine geheime Lehre, die die Väter in Wortlosigkeit hüllten, um sie vor oberflächlicher Begierde zu schützen<sup>130</sup> und redet nicht nur in *Ad adolescentes* von der *in Geheimnissen überlieferten Schrift*.<sup>131</sup> Diesen Ausdruck gebraucht auch Johannes Chrysostomos, wenn er in Anwesenheit von Katechumenen auf die Sakramentenlehre zu sprechen kommt.<sup>132</sup>

Wenn Basileios seine Adressaten für zu jung erklärt, um die Geheimnisse der Heiligen Schriften zu vernehmen, kann man also davon ausgehen, daß es sich um noch ungetaufte Jugendliche handelt.<sup>133</sup> Allerdings darf man nicht daraus schlußfolgern, daß Basileios damit *generell* den Umgang mit den Heiligen Schriften für Ungetaufte verurteilt. In seinen *Regulae Fusius Tractatae* empfiehlt er ausdrücklich, die Kinder sollten statt heidnischer Mythen lieber Wundergeschichten aus den Heiligen Schriften lesen.<sup>134</sup> Und auch Johannes Chrysostomos mahnt, daß die rechte Gottesfurcht nur durch frühzeitiges und beständiges Lesen der Heiligen Schriften erreicht wird.<sup>135</sup>

Es bleibt also festzuhalten, daß Basileios mit seinen Vorbehalten gegenüber seinen Adressaten hinsichtlich der *uneingeschränkten* Beschäftigung mit den Heiligen

---

<sup>127</sup> Vgl. dazu D. Powell, Art. *Arkandisziplin*, TRE Bd. 4, S. 6.

<sup>128</sup> Vgl. G. Kretschmar, Art. *Katechumenat/Katechumen*, TRE Bd. 18, S. 3, „Jetzt entspringt sie (die Aufnahme einer paganen Kulttheorie) dem Bemühen, das Besondere, Nicht-Selbstverständliche des Glaubens in einer Zeit festzuhalten, in der zahlenmäßig gesehen das Christsein eben gerade beginnt, als Selbstverständlichkeit zu gelten.“

<sup>129</sup> Vgl. Ath., *apol. Const.* 1, 11.

<sup>130</sup> Vgl. Bas., *Spir.* 27, 66. (ed. B. Pruche, SC 17, Paris 1968).

<sup>131</sup> Vgl. z. B. Bas., *hex.* 2, 8, 44: Ἡ κυριώτερος ὁ ἐν ἀπορρήτοις παραδιδόμενος λόγος, ὡς ἄρα ... Daher ist auch Bachs Vermutung, Basileios meine mit ἀπορρήτα lediglich Dinge, die auf Grund ihrer Erhabenheit nicht mit menschlichen Worten auszudrücken seien, nicht wahrscheinlich.

<sup>132</sup> Vgl. Chrys., *In epist. 1 ad Cor.* PG 61, p. 348: Καὶ βούλομαι μὲν σαφῶς αὐτὸ εἰπεῖν, οὐ τολμῶ δ' διὰ τὸς ἀμύητους οὗτοι γὰρ δυσκολωτέραν ἡμῖν ποιοῦσι τὴν ἐξήγησιν, ἀναγκάζοντες ἢ μὴ λέγειν σαφῶς, ἢ εἰς αὐτοὺς ἐκφέρειν τὰ ἀπόρρητα. Πλὴν ἄλλ' ὡς ἂν οἴος τε ᾖ, συνεσκιασμένως ἐρώ.

<sup>133</sup> Die Erwachsenentaufe war im 4. Jh. noch sehr verbreitet.

<sup>134</sup> Vgl. Bas., *Reg. fus.*, PG 31, p. 952.

<sup>135</sup> Vgl. Chrys., *De inan. glor.* 85, 7. (SC 188).

Schriften der Tradition der Katechumenenausbildung des vierten Jahrhunderts verpflichtet ist und sich diese Vorbehalte nur auf bestimmte Lehren der Heiligen Schriften, wie beispielsweise der Sakramentenlehre, beziehen.

Statt dessen empfiehlt Basileios seinen Adressaten das *geistige Auge* vorher an anderen Schriften zu üben. (2, 29-31)

Der Begriff des *geistigen Auge* wird von Basileios häufig verwendet, wenn es darum geht, den tieferen Sinn einer Sache zu erfassen.<sup>136</sup> Das Bild des geistigen Auges läßt sich zwar auf Platon zurückführen,<sup>137</sup> ist aber so verbreitet, daß er auch in der christlichen Literatur seinen Platz gefunden hat, so daß hier ein direkter Rückgriff auf Platon spekulativ bleibt.<sup>138</sup>

Basileios weist an dieser Stelle der heidnischen Literatur bereits eine *propädeutische* Funktion zu (vgl. προοιμναζόμεθα 2, 30f). Dieser Gedanke findet sich nicht erst bei Basileios, sondern kann schon als traditionell bezeichnet werden, wenn sich die Kirchenväter des zweiten bis fünften Jahrhunderts über das Verhältnis von christlicher und heidnischer Literatur geäußert haben. Basileios bewegt sich damit in einem geistigen Umfeld, das von Clemens von Alexandrien, über Origenes, dessen Schüler Gregor Thaumaturgos, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Amphilochios bis hin zu Sokrates Scholastikos reicht.<sup>139</sup>

Es wird demnach bei der Interpretation der folgenden Bilder und Vergleiche, die Basileios gebraucht, um den Stellenwert der heidnischen Schriften zu veranschaulichen, nicht darum gehen, zu belegen, daß Basileios den profanen Schriften eine *propädeutische* Funktion zuerkennt, sondern darum, ob er sie lediglich für *nützlich* oder aber für *notwendig* hält.

Basileios verwendet sowohl traditionelle, als auch eigene Bilder und Vergleiche, um

---

<sup>136</sup> Vgl. Bas., *hex*, 2, 1: Μικροῖς ἔωθεν ἐνδιατρίψαντες ῥήμασι, τοσοῦτον ἀποκεκρυμμένον τὸ βάθος τῆς διανοίας εὔρομεν, ὥστε τῶν ἐφεξῆς παντελῶς ἀπογνῶναι. Εἰ γὰρ τὰ προαύλια τῶν ἁγίων τοιαῦτα, καὶ τὰ προπύλαια τοῦ ναοῦ οὕτω σεμνὰ καὶ ὑπέρογκα, τῇ ὑπερβολῇ τοῦ κάλλους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς διανοίας ἡμῶν περιεστράπτοντα, ποταπὰ τὰ ἅγια τῶν ἁγίων; Vgl. weiterhin *Hom. att.* 30, 7; 31, 19 (ed. S. Y. Rudberg, SGS 2, Uppsala 1962) und Bach, z. St.

<sup>137</sup> Vgl. Plat., *rep.* 527 e; 533d.

<sup>138</sup> Der Ausdruck findet sich bei Plotin, *Enn.*, 5, 1, 1, bei Plurarch, *mor. (De superst.)* 167 b, wie auch bei Paulus, *Eph.* 1, 18; bei Clemens Romanus, *Ep. I ad Cor.* 19, 3 und Clem. Al., *Paed.*, 2, 9, 81; *Protr.*, 6, 68, 5. Büttner, *Quellenuntersuchung...*, S. 16 und Wilson z. St. verweisen lediglich auf Platon, was eine unmittelbare Bezugnahme auf Platon suggeriert. Vgl. dagegen Naldini, z. St.

<sup>139</sup> Vgl. z. B. Clem. Al., *Strom.* 1, 5, 28, 1ff; Or., *Ep. ad Greg.* 1, 10 - 18; Gr. Thaum., *pan. Or.* passim; Gr. Nyssa, *v. Mos.*, 2, 10-12. Vgl. auch Socr., *h. e.* 3, 16.

dieses Verhältnis darzustellen:

#### 4.3. Die heidnische Literatur als Schattenbild der Heiligen Schriften (2, 29f.)

In 2, 29f. bezeichnet er die heidnischen Schriften als Schatten beziehungsweise Spiegel der heiligen Schriften<sup>140</sup>, ein Vergleich, der unter anderem an Platons Höhlengleichnis erinnert,<sup>141</sup> aber auch bei Paulus in abgewandelter Form mehrfach begegnet.<sup>142</sup>

Dem Höhlengleichnis wie auch dem Sonnengleichnis, welches Basileios am Ende des zweiten Kapitels anführt (2, 46-47), liegt der platonische Erziehungsgedanke zugrunde, dessen *Prozeß* Platon mit diesen Vergleichen darstellt. An Platons Erziehungstheorie kommt auch im vierten Jahrhundert nach Christus keiner vorbei, wenn er eine Schrift verfaßt, die sich explizit mit diesem Thema beschäftigt.<sup>143</sup> Es wäre müßig zu untersuchen, ob die Parallele zu Platon bei Basileios so weit geht, daß er den heidnischen Schriften den gleichen Stellenwert einräumt, wie Platon seinen Schatten im Höhlengleichnis. Man würde damit für das Verständnis der Schrift *Ad adolescentes* nichts Wesentliches gewinnen. Die Grundvoraussetzungen sind einfach zu verschieden. Basileios' Schrift *Ad adolescentes* ist keine philosophische Schrift, sondern eine Schrift mit protreptischen Charakter, bei der die konkrete Handlungsanweisung für ein bestimmtes Verhalten im Mittelpunkt steht.<sup>144</sup> Es dürfte lohnender sein, das paulinische Bild zum Verständnis heranzuziehen. Spricht Paulus von Schatten, meint er damit die irdischen Güter und verdeutlicht damit die *Unzulänglichkeit* in Vergleich zu dem, was zukünftig sein wird.<sup>145</sup> Gebraucht er das Bild des Spiegels, wird damit die *Unfähigkeit* beschrieben, das Vollkommene (τὸ τέλειον<sup>146</sup>) als Ganzes zu verstehen. So wie Basileios in 2, 26 davon spricht, daß die Jugendlichen noch nicht alt genug wären, um die Geheimnisse

---

<sup>140</sup> Es wird allerdings an dieser Stelle noch nicht explizit von den heidnischen Schriften (τὰ ἑξω) gesprochen, sondern nur von τὰ ἕτερα (2, 29). Da bisher aber nur von diesen beiden Gruppen die Rede war, ist der Bezug eindeutig.

<sup>141</sup> Vgl. Plat., *rep.* 515; *Phaidr.* 255 d.

<sup>142</sup> Vgl. 1. Kor. 13, 12; 2. Kor. 3, 18; Kol. 2, 17. Vgl. auch die Ausführungen Naldinis z. St.

<sup>143</sup> Vgl. Lamberz, *Zum Verständnis von Basileios' Schrift...*, S. 91: „Sie [die Formulierungen Platons] sind, um einen modernen Ausdruck zu benutzen, immer wieder auftauchende ‚Chiffren‘ für bestimmte Themen und Problemstellungen geworden und auch in der christlichen Literatur eingegangen, soweit sie dem Platonismus verpflichtet ist.“

<sup>144</sup> Es verhält sich damit ähnlich, wie mit dem häufig gemachten Versuch, Platons *Politeia* mit Ciceros *De re publica* zu vergleichen, ein Versuch, der aufgrund der ebenfalls unterschiedlichen Voraussetzungen, stets zum Scheitern verurteilt ist.

<sup>145</sup> Vgl. Kol. 2, 17.

der Heiligen Schriften zu begreifen, spricht Paulus ebenfalls von den Geheimnissen, welche man nur stückweise begreifen könne.<sup>147</sup>

Wenn Basileios die heidnischen Schriften als Schatten und Spiegel der Heiligen Schriften bezeichnet, drückt er damit ebenfalls zum einen deren Unzulänglichkeit gegenüber den Heiligen Schriften aus, gesteht ihr zum anderen aber auch die hilfreiche Funktion zu, die Geheimnisse der Heiligen Schriften, wenn auch nur stückweise, um im paulinischen Bild zu bleiben, zu erkennen.

#### 4.4. Der Platz der heidnischen Literatur im christlichen Kampf (2, 31-39)

*Bei den von den Jugendlichen zu leistenden Vorübungen sollen sie sich so verhalten, wie die, die sich in der Kriegskunst üben müssen. (2, 31f.)<sup>148</sup>*

Damit leitet Basileios zum nächsten Bild über, dem des Kampfes: Die Kämpfer ziehen nämlich beim eigentlichen Kampf den Gewinn aus ihren Vorübungen (ἐπὶ τῶν ἀγῶνων τοῦ ἐκ τῆς παιδιᾶς ἀπολαύουσι κέρδους)<sup>149</sup>, durch welche sie die notwendige Gewandtheit für den Kampf erlangen. Wie diese haben auch wir einen Kampf zu bestehen (ἀγῶνα προκεῖσθαι), den größten aller Kämpfe (πάντων ἀγῶνων μέγιστον). (2, 32-35)

Das menschliche Leben mit einem Kampf zu vergleichen, ist ein weit verbreitetes Motiv. Es wird in der Popularphilosophie<sup>150</sup> ebenso gern verwendet wie in der christlichen Literatur.<sup>151</sup> Der wörtlichste Anklang findet sich bei Paulus im Hebräerbrief, in welchem er mahnt, mit Geduld in den bevorstehenden<sup>152</sup> Kampf zu gehen. (vgl. Hebr. 12, 1 „...τὸν προκεείμενον ἡμῖν ἀγῶνα“).<sup>153</sup> Und auch der Vergleich zwischen jenen berufsmäßigen Kämpfern und dem spezifisch christlichen Kampf findet sich bereits bei Paulus, der den Unterschied zwischen beiden Kämpfen

---

<sup>146</sup> Vgl. 1. Kor. 13, 10.

<sup>147</sup> Vgl. 1. Kor. 13, 12: βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δ' ἄν πρόσωπον πρὸς πρόσωπον ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δ' ἄν ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθη.

<sup>148</sup> Vgl. den gleichen Gedanken bei Amph., *Seleuc.* v. 183f.: ἐπὶ δ' ἄν τὸν νοῦν μετρίως προγυμνάσης / ὡς ἐν παλαιστρα ποικίλοις συγγράμμασιν, Zur Abhängigkeit von Amphilochios' Lehrgedicht von Basileios' *Ad ad.*, vgl. Oberg, *Lehrgedicht...*, JAC 16, 1973, S. 67-97.

<sup>149</sup> Fünf Handschriften lesen statt ἐκ παιδιᾶς ἐκ παιδείας; dem schließen sich auch Wilson und Naldini an, vgl. beide z. St., gegen die Lesart von Boulenger. Παιδεία wird dann im Sinne von Zucht und Training verstanden. Daß Basileios hier aber tatsächlich an *Kinderspiele* bzw. *spielende Übungen* dachte, ist nicht auszuschließen, da diese Hand – und Fußübungen auch schon von Gymnasiasten betrieben wurden. Vgl. Plut., *mor. (Quaest. conv.)* 747 b.

<sup>150</sup> Vgl. dazu Büttner, *Quellenuntersuchung...*, S. 16.

<sup>151</sup> Vgl. Bach z. St. Auch Basileios erläutert dieses Bild im 8. Kapitel noch einmal sehr ausführlich.

<sup>152</sup> Luther übersetzt προκεῖσθαι mit *verordnen*.

mit dem Bild der Siegerkränze erklärt: „πᾶς δὲ ὁ ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεύεται, ἐκεῖνοι μὲν οὖν ἵνα φθαρτὸν στέφανον λάβωσιν ἡμεῖς δὲ ἄφθαρτον.“ (1.Kor. 9, 25)

Für diesen Kampf, fährt Basileios fort, müssen wir alles tun und uns für die Vorbereitung dieses Kampfes (ἐπὶ τὴν τούτου παρασκευὴν)<sup>154</sup> nach Kräften mühen, wir müssen mit Dichtern, Geschichtsschreibern,<sup>155</sup> Rednern<sup>156</sup> und mit allen Menschen Umgang haben (ὁμιλητέον), von denen uns ein Nutzen für die Sorge um die Seele (πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν ὠφέλεια) erwächst.<sup>157</sup> (2, 34-39)

Das bedeutet, die Jugendlichen sollen mit den heidnischen Autoren so verfahren wie mit allen anderen Menschen, mit denen sie im Alltag zusammenkommen. Der Umgang mit der heidnischen Literatur ist demnach für die Jugendlichen genauso schädlich oder nützlich wie der Umgang mit andern Menschen auch. Nur weil es auch schlechte Menschen gibt, kann deshalb nicht der Umgang mit allen Menschen verboten werden, sondern aufgrund der eigenen Urteilsfähigkeit muß das für die Seele Zuträgliche bei einem jeden erkannt werden. Damit fordert Basileios eine gewisse *Selbstverständlichkeit* im Umgang mit der heidnischen Bildung, er stellt sie auf eine Stufe mit anderen Alltäglichkeiten eines Christen.

Die vorrangige Aufgabe soll für die Adressaten sein, für ihre Seele zu sorgen, um für den Kampf gut vorbereitet zu sein. Nachdem Basileios am Anfang noch allgemein formulierte, ein Christ müsse alles für die Vorbereitung auf das andere Leben tun (2, 9f.), benennt er hier zum ersten Mal konkret die ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς, welche sich als das eigentliche Hauptanliegen seiner Schrift herausstellen wird. Der Aspekt der Nützlichkeit, unter welchem die Jugendlichen die klassischen Autoren lesen sollen (vgl. 1, 27) unterliegt zwar dem christlichen τέλος des ἕτερος βίος, wird aber im folgenden für die Jugendlichen stets unter dem Aspekt der ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς

---

<sup>153</sup> Darauf verwiesen bereits Lothholz, Bach, Wilson und Naldini, vgl. jeweils z. St.

<sup>154</sup> Vgl. 2, 9f., wo Basileios ebenfalls forderte: ... πρὸς ἑτέρου βίου παρασκευὴν ἅπαντα πράττομεν. War es dort die παρασκευὴ auf das andere Leben, ist es hier die παρασκευὴ auf den größten Kampf für einen Christen.

<sup>155</sup> Basileios verwendet an dieser Stelle den Ausdruck λογοποιόι, der hier, wie Bach richtig bemerkt, vgl. z. St., mit *Geschichtsschreiber* zu übersetzen ist. Vgl. 4, 29f.: ...περὶ συγγραφέων, ὅταν ... λογοποιῶσιν.

<sup>156</sup> Diese Dreiteilung findet eine interessante Parallele in den *Progymnasmata* des Theon 2, 9: „ἀλλ' ἵνα ἡμεῖς εἰδῶμεν, ὅτι πάνυ ἐστὶν ἀναγκαῖον ἢ τῶν γυμνασμάτων ἄσκησις οὐ μόνον τοῖς μέλλουσι ῥητορεύειν, ἀλλὰ καὶ εἴ τις ἢ ποιητῶν ἢ λογοποιῶν ἢ ἄλλων τινῶν λόγων δύναμιν ἐθέλει μεταχειρίζεσθαι.“ Vgl. dazu Büttner, *Quellenuntersuchung...*, S. 8, Anm. 1.

<sup>157</sup> Es fehlen in der Aufzählung die Philosophen. In 5, 1-4 dagegen nennt Basileios statt der Rhetoren die Philosophen.

konkretisiert werden.<sup>158</sup>

#### 4.5. Der Wollfärbervergleich (2, 39-46)

Basileios fügt nun ein weiteres Bild an, den sogenannten *Wollfärbervergleich*, um den Umgang der Adressaten mit der profanen Literatur zu begründen: *So wie die Färber zuvor das, was sie färben wollen, einigen Vorbereitungen unterziehen (παρασκευάσαντες πρότερον θεραπείαις τισίν), indem sie beispielsweise die entsprechende Farbe herbeischaffen (οὕτω τὸ ἄνθος ἐπάγουσιν)*<sup>159</sup>, *so werden auch wir dann die heiligen und geheimnisvollen Lehren*<sup>160</sup> *vernehmen (τῶν ἱερῶν καὶ ἀπορρήτων ἐπακουσόμεθα παιδευμάτων), nachdem wir durch die heidnischen Schriften vorbereitet wurden (τοῖς ἔξω δὴ τούτοις προτελεσθέντες)*<sup>161</sup>, *wenn wir wollen, daß die Vorstellung*<sup>162</sup> *des Guten*<sup>163</sup> *unauslöschbaren*<sup>164</sup> *Bestand hat (ἀνέκπλυτος ἡμῖν ἢ τοῦ καλοῦ παραμένει δόξα).* (2, 39-46)

Dieses Bild verdient eine genauere Betrachtung:

Basileios gebraucht hier einen Vergleich, der in seiner Intention so traditionell ist, daß bisherige Kommentatoren nicht bemerkten, daß durch die verkürzte und veränderte Wiedergabe das Verständnis des Bildes im *traditionellen* Sinne leidet.

Basileios vergleicht die Funktion der Vorbereitungen (θεραπείαις τισίν), die ein Färber vor dem Färben der Wolle treffen muß, mit der Funktion der profanen Schriften für die Jugendlichen, vor dem Lesen der Heiligen Schriften. Als Beispiel für diese vor dem Färben zu treffenden *θεραπείαι* führt er das *Beschaffen* der

---

<sup>158</sup> Welche Bedeutung Basileios der ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς zumißt, zeigte sich bereits, als er den Unterschied zwischen dem diesseitigen und dem jenseitigen Leben mit dem Unterschied zwischen Leib und Seele verdeutlichte (vgl. 2, 23-25).

<sup>159</sup> Das οὕτω verstehe ich als Rückbezug auf das Partizip. Es hat hier die Funktion das Vorhergehende zusammenzufassen.

<sup>160</sup> Vgl. meine Ausführungen zu 2, 26f., S. 33ff.

<sup>161</sup> Vgl. meine Anmerkungen zum Titel. Basileios verwendet ähnliche Ausdrücke noch häufiger in *Ad ad.*, vgl. 3, 2; 4, 1; 10, 1.

<sup>162</sup> Ich verstehe δόξα hier nicht als Glanz oder Ruhm (eine Bedeutung die es im NT ausschließlich hat), sondern mehr im platonischen Sinne, eine Vorstellung, ein Bild von etwas haben, was ein Vergleich mit Plat., *rep.* 429 d-30ff. noch belegen wird.

<sup>163</sup> ἢ δόξα τοῦ καλοῦ – gemeint ist hier nicht das *äußerlich* Schöne, sondern das häufig im NT geforderte Streben nach dem sittlich Guten, vgl. 1.Thess. 5, 21: πάντα δὲ δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε, ἀπὸ παντὸς εἶδους πονηροῦ ἀπέχεσθε. Vgl. 2. Kor. 13, 7; Gal. 6, 9; Jak. 4, 17; Hebr. 5, 14.

<sup>164</sup> ἀνέκπλυτος greift das Bild aus der Färbersprache wieder auf. Die Wolle wurde vor dem Färben mit bestimmten Stoffen behandelt, damit die Farbe sich später nicht mehr auswaschen ließ, vgl. Plat., *rep.* 429 d.

richtigen Farbe an. Die Auswahl der richtigen Farbe ist nun aber nicht die entscheidende Voraussetzung dafür, daß die Farbe auch nach dem Färben „unabwaschbar“ (ἀνέκπλυτος) auf dem gefärbten Stoff verbleibt, sondern dafür war das *Vorbehandeln* des zu färbenden Stoffes mit bestimmten Mitteln erforderlich.<sup>165</sup>

Die Vorbereitungen für den eigentlichen Färbevorgang bilden den Vergleichspunkt im *Wollfärbervergleich*, bei dem es vor allem um den Aspekt der *Unauslöschbarkeit* geht. Basileios vergleicht die für das Färben zu treffenden Vorbereitungen mit dem Lesen der heidnischen Schriften. Ihm geht es um die „Unauslöschbarkeit“ der δόξα τοῦ καλοῦ. Denkt man den Vergleich konsequent zu Ende, entspricht das Färben des vorbehandelten Stoffes, dem Lesen der Heiligen Schriften. Das Verständnis und die Verinnerlichung dieser Schriften entspricht im Vergleich das dauerhafte (ἀνέκπλυτος) Farbergebnis. Welche Funktion hat in diesem Prozeß das Beschaffen der Farbe? Wenn Basileios es für nötig erachtet, die Vorbereitungen der Färber mit einem Beispiel zu unterlegen, warum wählt er dann nicht ein Beispiel, welches die innere und auch traditionelle Logik des Vergleiches stützt? Um diese ungewollte oder beabsichtigte Schwäche des Vergleiches verstehen zu können, lohnt ein Blick auf die Geschichte des Wollfärbervergleiches:

Platon verwendet den Vergleich in der *Πολιτεία*, um die Notwendigkeit einer Erziehung der Wächter in Gymnastik und Musik zu erläutern. Dabei ist der Gedankengang zusammengefaßt folgender: Wenn die Färber Wolle in Purpur färben wollen, wählen sie zuerst die richtige Wolle aus, dann wird die Wolle auf verschiedenste Weise so zubereitet, daß sie so gut wie möglich die Farbe annehmen kann. Was so gefärbt ist, kann dann nicht mehr abgewaschen werden. Dieses Ergebnis würde nicht erreicht werden, wenn die Farbe auf falschem oder unbearbeitetem Grund aufgetragen würde. So müssen auch die Wächter erst ausgesucht, dann durch Musik und Gymnastik erzogen werden, damit sie die Gesetze einsaugen und aufnehmen und die Vorstellung von dem, was furchtbar ist, nicht wieder durch Affekte abgewaschen werden kann.<sup>166</sup>

<sup>165</sup> Vgl. Aristot., *col.* 794 a; *probl.* 931 a.

<sup>166</sup> Vgl. Plat., *rep.* 429 d-430 a: Οὐκοῦν οἷσθα, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι οἱ βαφῆς, ἐπειδὴν βουλευθῶσι βάψαι ἔρια ὥστ' εἶναι ἀλουργά, πρῶτον μὲν ἐκλέγονται ἐκ τοσοῦτων χρωμάτων μίαν φύσιν τὴν τῶν λευκῶν, ἔπειτα προπαρασκευάζουσιν, οὐκ ὀλίγη παρασκευὴ θεραπεύσαντες ὅπως δέξεται ὅτι μάλιστα τὸ ἄνθος, καὶ οὕτω δὴ βάπτουσι. καὶ ὁ μὲν ἂν τούτῳ τῷ τρόπῳ βαφῆ, δευσοπιὸν γίνεται τὸ βαφέν, καὶ ἡ πλύσις οὐτ' ἄνευ ῥυμμάτων οὔτε μετὰ ῥυμμάτων δύναται αὐτῶν τὸ ἄνθος ἀφαιρεῖσθαι· ἂ δ' ἂν μή, οἷσθα οἷα δὴ γίνεται, ἐάντε τις ἄλλα χρώματα βάπτῃ ἐάντε καὶ ταῦτα μὴ προθεραπεύσας.

Οἷδα, ἔφη, ὅτι καὶ ἔκπλυτα καὶ γελοῖα.

Die Gemeinsamkeiten zwischen Platons und Basileios' Bild überwiegen auf den ersten Blick: Platon möchte wie Basileios mit diesem Bild eine propädeutische Funktion erklären. Was bei Basileios die heidnischen Schriften sind, sind bei Platon die Gymnastik und die Musik. Das Ziel beider ist eine *dauerhafte Vorstellung* (δόξα) von etwas. Bei Basileios ist es die δόξα τοῦ καλοῦ, bei Platon die δόξα περὶ δεινῶν καὶ περὶ τῶν ἄλλων (*rep.* 430 a). Diese Vorstellung soll bei beiden, wie die Farben, unauswaschbar sein (vgl. *Ad ad.* 2, 43 und *Plat., rep.* 430 a). Darüber hinaus gibt es noch zahlreiche andere sprachliche Übereinstimmungen, die einen direkten Einfluß Platons auf Basileios an dieser Stelle möglich erscheinen lassen.<sup>167</sup> Platons Vergleich ist allerdings wesentlich ausführlicher als der von Basileios, da es sich bei Platon um ein Gleichnis mit anschließender Auslegung handelt, während es bei Basileios ein unmittelbarer Vergleich ist.<sup>168</sup> Interessanter Weise verwendet Platon bei seinem Gleichnis die meisten Worte dafür, zu erläutern, daß ohne eine richtige *Vorbehandlung des Stoffes* die Farbe nicht halten kann.<sup>169</sup> Die *Auswahl der Farbe* erwähnt Platon im Gegensatz zu Basileios nicht, da es für die Logik des Vergleichs eine unerhebliche Tätigkeit beim Prozeß des Färbens ist.

Dieser Vergleich fand auch nach Platon weite Verbreitung, besonders wenn es um den propädeutischen Wert bestimmter Erziehungs- oder Bildungsmaßnahmen ging. Cicero verwendet ihn im *Hortensius*, um das Verhältnis von Wissenschaft und Philosophie zu verdeutlichen. Auch dort bildet die *Vorbehandlung der Wolle* mit bestimmten Substanzen den Kern des Gleichnisses (Fr. 92): *ut ii, qui conbibi purpuram volunt, sufficiunt prius lanam medicamentis quibusdam, sic litteris talibusque doctrinis ante excoli animos et ad sapientiam concipiendam inbui et praeparari decet.*<sup>170</sup>

Am Ende des dritten Jahrhunderts nach Christus erscheint der Vergleich innerhalb

---

Τοιοῦτον τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, ὑπόλαβε κατὰ δύναμιν ἐργάζεσθαι καὶ ἡμᾶς, ὅτε ἐξελεγόμεθα τοὺς στρατιώτας καὶ ἐπαιδευόμεν μουσικῇ καὶ γυμναστικῇ μηδ' ἄλλο μηχανᾶσθαι ἢ ὅπως ἡμῖν ὅτι κάλλιστα τοὺς νόμους πεισθέντες δέξοιντο ὥσπερ βαφήν, ἵνα δευσοποιὸς αὐτῶν ἡ δόξα γίγνοιτο καὶ περὶ δεινῶν καὶ περὶ τῶν ἄλλων διὰ τὸ τὴν τε φύσιν καὶ τὴν τροφήν ἐπιτηδεῖαν ἐσχηκέναι, καὶ μὴ αὐτῶν ἐκπλύναι τὴν βαφήν τὰ ῥύμματα ταῦτα, δεινὰ ὄντα ἐκκλύζειν, ἢ τε ἡδονή, παντὸς χαλεστραίου δεινότερα οἶσα τοῦτο δρᾶν καὶ κονίας, λύπη τε καὶ φόβος καὶ ἐπιθυμία, παντὸς ἄλλου ῥύμματος.

<sup>167</sup> Vgl. hierzu die hervorgehobenen Worte im Platonzitat, Anm. 166. Vgl. auch Roggisch, *Platons Spuren...*, S. 81.

<sup>168</sup> Vgl. Lamberz, *Zum Verständnis von Basileios' Schrift...*, S. 88.

<sup>169</sup> Daneben geht es Platon auch noch um die geeignete Auswahl der Wolle (also um die geeignete Natur der zukünftigen Wächter). Dieser Aspekt taucht bei Basileios nicht auf, da dies dem christlichen Verständnis widersprechen würde.

der pythagoreischen Propädeutik in der Pythagorasvita des Iamblich.<sup>171</sup> Anders als beispielsweise bei Cicero wird neben der Vorbehandlung des Stoffes mit einer bestimmten Mixtur auch die völlige *Reinigung* (προεκκαθάραντες) des zu färbenden Stoffes betont, da in der pythagoreischen Propädeutik der Aspekt der κάθαρσις als Vorbedingung für Erkenntnis einen wichtigen Leitgedanken darstellt. Dies zeigt, daß der Wollfärbervergleich nicht unverändert von Platon übernommen wurde, sondern stets *der* Vorgang beim Färben hervorgehoben wurde, der als Vergleichspunkt dem jeweiligen Kontext am ehesten entsprach.

Auch die Kirchenväter haben diesen Vergleich vor und nach Basileios für ihre Zwecke gebraucht, wenn es galt, bestimmte Erziehungsmaßnahmen zu rechtfertigen. Dabei tritt ebenfalls je nach Kontext *ein* Aspekt des Färbens in den Vordergrund: Clemens von Alexandrien vergleicht im *Paedagogus* das nützliche aber bittere Erziehungsmittel der Furcht mit dem *Eintauchen* der Wolle vor dem Färben in eine *Lauge*, um die Furcht als nützliches, wenn auch unangenehmes Erziehungsmittel zu begründen.<sup>172</sup>

Johannes Chrysostomos verwendet dagegen den Vergleich, um ein *ständiges Wiederholen* bestimmter Lehren zu begründen. Dabei entfällt dann der Aspekt der *Vorbehandlung* der Wolle völlig. Statt dessen wird die Notwendigkeit des *mehrmaligen Eintauchens* der Wolle in die Farbe betont, wenn man ein dauerhaftes Farbergebnis erzielen möchte.<sup>173</sup>

Wie sehr das Bild von gefärbter Wolle bereits zur christlichen Topik gehörte, zeigt auch ein Blick in Basileios' eigene Schriften: In seiner Homilie zum 29. Psalm vergleicht Basileios das Betrachten der göttlichen Natur mit dem Eintauchen in eine Farbe, durch welches man gleichsam einen blühenden Glanz erhält. Dieses

---

<sup>170</sup> Auf diese Stelle verweisen auch Büttner, *Quellenuntersuchung...*, S. 17, Anm. 1; Lambez, *Zum Verständnis von Basileios' Schrift...*, S. 88; Naldini, vgl. z. St.

<sup>171</sup> Auf dies Stelle verweisen Lothholz, Bach, Naldini, vgl. alle z. St. und Lambez, *Zum Verständnis von Basileios' Schrift...*, S. 88. Der Vergleich wird innerhalb des pythagoreischen Lysisbriefs an Hipparch (75-78) zitiert, vgl. Iamb., *De vita Phytag.* 76: καθάπερ γὰρ οἱ βαφεῖς προεκκαθάραντες ἔστυψαν τὰ βάψιμα τῶν ἱματίων, ὅπως ἀνέκπλυτον τὰν βαφὰν ἀναπίωντι καὶ μηδέποτε γενησομέναν ἐξίταλον, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ δαιμόνιος ἀνὴρ προπαρεσκευάζε τὰς ψυχὰς τῶν φιλοσοφίας ἐρασθέντων, ὅπως μὴ διαψευσθῆ περί τινα τῶν ἐλπισθέντων ἐσεῖσθαι καλῶν τε κάγαθῶν.

<sup>172</sup> Vgl. Clem. Al., *Paed.* 1, 78,1: Στύμματι δ' αὐστηροτάτῳ παρ' ἕκαστα προσχρήται τῷ φόβῳ, ἀναστομῶν ἅμα καὶ ἐπιστρέφων δι' αὐτοῦ πρὸς σωτηρίαν τὸν λαόν, καθάπερ καὶ τὰ βαπτόμενα τῶν ἐρίων προστύφεσθαι φιλεῖ εἰς βεβαίαν εὐτρεπιζόμενα τῆς βαφῆς παραδοχῆν.

<sup>173</sup> Vgl. Chrys., *De consubstantiali* PG 48, p. 766: Εἰ γὰρ καὶ πολλάκις ἡμῖν περὶ τῆς ὑποθέσεως ταύτης εἴρηται, ἀλλὰ καὶ νῦν ἀναγκαῖον εἰπεῖν. Καὶ γὰρ καὶ τῶν ἱματίων τὰ μὲν ἅπαξ βαφέντα ἐξίτηλον ἔχει τὴν βαφήν, ἃ δ' ὁ πολλάκις καὶ συνεχῶς καθέντες ἀνασπῶσιν οἱ δευσοποιοὶ, ἀκίνητον διατηρεῖ τὸ τοῦ χρώματος ἄνθοφ' τοῦτο δὴ καὶ ἐπὶ τῶν ψυχῶν

Betrachten der göttlichen Natur ist aber nur Menschen mit reinem Herzen möglich.<sup>174</sup> Die Intention des Bildes ist auch hier eine ähnliche wie in *Ad adolescentes*. Das *Betrachten der göttlichen Natur* entspricht unserem δόξα τοῦ καλοῦ. Um das zu erreichen bedarf es vor allem der ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς.

In seinen Homilien zu Jesaja erläutert Basileios, warum als Symbol für reine Dinge in den Heiligen Schriften<sup>175</sup> gern das Bild der Wolle verwendet wird: “Ὅτι φυσικῶς λευκὸν ὑπάρχον τὸ ἔριον, ἑαυτοῦ ἐξ ἐπιμελείας λευκότερον γίνεται. Καὶ ἀνθρώπου τοίνυν ὁ βίος τὰς φυσικὰς ἀφορμὰς ἐξ ἀσκήσεως τελειῶν, ἐπὶ πολλὸν προελθεῖν τῆς ἀρετῆς δύναται.”<sup>176</sup> Wie auch in *Ad adolescentes* geht es Basileios hier ebenfalls um ein *Einüben in die Tugend*, um die natürlichen Anlagen zu vervollkommen.

Schaut man nun wieder auf den Vergleich in *Ad adolescentes*, läßt sich feststellen: Basileios hat den Wollfärbervergleich bewußt so formuliert, daß die Beschäftigung mit den heidnischen Schriften als *eine von vielen* Vorbereitungen erscheint (vgl. *θεραπείαις τισίν*), die einem Christen nutzen können, die Geheimnisse der Heiligen Schriften zu verstehen. Wenn es Basileios für nötig erachtet, in einem Nebensatz das Besorgen der Farbe zu erwähnen, ist das, wie eben gezeigt, *singulär*. Keiner der zuvor genannten Autoren erwähnt diese Tätigkeit der Färber. Sie ist eine von vielen Maßnahmen, die ein Färber vor dem Färben treffen muß, aber für ein unauslöschliches Ergebnis (und um dieses ging es allen Autoren, einschließlich Basileios) ist es nur eine von vielen Tätigkeiten. Damit hat Basileios dem Wollfärbervergleich seine eigene „Färbung“ gegeben. Es wäre ihm zu weit gegangen, die Beschäftigung mit den heidnischen Schriften unmittelbar mit dem Eintauchen der Wolle in eine bestimmte Mixtur zu vergleichen. Damit hätte er die heidnische Literatur als die entscheidende und unverzichtbare „Grundierung“ für seine christlichen Adressaten bezeichnet. Wenn dies seine Intention gewesen wäre, hätte Basileios sich enger an die Vorlagen halten können.<sup>177</sup>

---

συμβαίνει τῶν ἡμετέρων. Ὅταν γὰρ πολλάκις τῶν αὐτῶν ἀκούσωμεν ῥημάτων, καθάπερ τινὰ βαφὴν τὴν διδασκαλίαν ὑποδεξάμενοι, οὐκ ἂν ῥαδίως αὐτὴν ἀποπτύσαιμεν.

<sup>174</sup> Vgl. Bas., *Hom. sup. Psalm.*, PG. 29 p. 317: Καλὴ μὲν οὖν πᾶσα ψυχὴ ἢ ἐν συμμετρίας τῶν οἰκείων δυνάμεων θεωρουμένην κάλλος δ' ἀληθινόν, καὶ ἐρασιμώτατον, μόνω τῷ τὸν νοῦν κεκαθαρμένῳ θεωρητὸν, τὸ περὶ τὴν θεῖαν καὶ μακαρίαν φύσιν. Οὐδ' ὁ ἐνατενίσας ταῖς μαρμαρυγαῖς καὶ ταῖς χάρισι, μεταλαμβάνει τι ἀπ' αὐτοῦ, ὥσπερ ἀπὸ τινος βαφῆς, αἴγλην τινὰ ἀνθηρὰν εἰς τὴν οἰκείαν ὄψιν ἀναχρῶννύμενος.

<sup>175</sup> Vgl. Jes. 1, 18.

<sup>176</sup> Bas. (Dub.), *Enarrat. in prophet. Isaiam* 1, 44.

<sup>177</sup> Die oben schon erwähnten sprachlichen Übereinstimmungen machen es wahrscheinlich, daß Basileios das Platonbild vor Augen hatte. Lamberz glaubt, daß Basileios den eigentlichen Anstoß für die Verwendung des Bildes in der Dankrede des Gregor Thaumaturgos (*pan. Or.* 154) gefunden hat,

Zusammenfassend läßt sich für den bei Basileios verwendeten *Wollfärbervergleich* sagen: Nicht die heidnischen Schriften bilden die unverzichtbare „Grundierung“ für die Jugendlichen, sondern das Einüben in ein tugendhaftes Verhalten. Dazu ist die heidnische Literatur ein Hilfsmittel, wie viele andere auch, das es zu nutzen gilt.

Basileios hat nach heutigem Wissen als erster diesen klassischen Vergleich auf das Verhältnis der Christen zur heidnischen Bildung übertragen. Seine Intention ist dabei dieselbe, wie einige Zeilen zuvor seine Aussagen, Christen müßten mit allen Menschen Umgang haben, die der Seele nützen, also auch mit den heidnischen Autoren (vgl. 2, 36-39). Basileios möchte nicht die herausragende Stellung der heidnischen Literatur in der Erziehung junger Christen betonen, sondern fordert eine gewisse Selbstverständlichkeit im Umgang mit ihr. Sie muß wie alle anderen Dinge auch im Sinne des christlichen τέλος genutzt werden.<sup>178</sup>

Basileios hat im zweiten Kapitel versucht, anhand verschiedener Bilder den Stellenwert der heidnischen Bildung für einen Christen zu umreißen, nachdem er den Jugendlichen das eigentliche christliche τέλος erläutert hat. Dabei verwendet er ausschließlich Vergleiche, die aufgrund ihrer Verbreitung *klassisch* zu nennen sind. *Eigene* Bilder gebraucht er im zweiten Kapitel nicht. Die Frage, ob Basileios den heidnischen Schriften lediglich einen *nützlichen* oder einen *unverzichtbaren* Stellenwert einräumt, läßt sich noch nicht beantworten. Die bisherigen Aussagen tragen alle sehr allgemeinen Charakter. Er hält sie für nützlich, sofern sie der

---

vgl. Lamberz, *Zum Verständnis von Basileios' Schrift...*, S. 90. Ich halte das nicht für sehr wahrscheinlich, da der Kontext dort sich erheblich von dem unsrigen unterscheidet. Der Vergleich wird von Gregor Thaumaturgos benutzt, um vor einer dauerhaften Färbung der Seele zu warnen, indem man sich nur mit *einer bestimmten*, statt mit *jeder* philosophische Richtung gleichermaßen beschäftigt.

<sup>178</sup> Basileios läßt das zweite Kapitel mit einem Bild enden, in welchem er das Betrachten der Sonne im Wasser mit dem Studium der heidnischen Schriften vergleicht. Erst dann sei es nämlich möglich, die Augen direkt ins Licht zu wenden (ἀντῷ ... τῷ φωτί), beziehungsweise die Heiligen Schriften zu verstehen. (2, 46f.) Die Aussage dieses Bildes muß nicht näher erläutert werden. Es faßt letztlich noch einmal zusammen, was Basileios am Beginn des Kapitels sagte, als er forderte, die Jugendlichen sollten ihre Augen (dort war die Rede vom geistigen Auge) erst an anderen Schriften üben, gleichsam wie an Spiegeln und Schatten (vgl. 2, 27-31). Und auch bei diesem Bild ist das platonische Vorbild schnell gefunden, vgl. Plat., *rep.* 515 e - 516 b. Aber hier gilt ebenfalls, daß dieses Bild so weite Verbreitung fand, daß es nicht sehr ertragreich wäre, zu untersuchen, ob Platon hier unmittelbare Quelle für Basileios war oder nicht, vgl. Sen., *epist.* 94, 19; Plut., *mor.* (De aud. Poet.) 36 e. Allerdings erfährt das Bild aus dem Munde eines Kirchenvaters vor christlichen Zuhörern eine erweiterte Bedeutung. Denn wenn Basileios von dem Licht spricht, wird kein Christ lediglich an das Licht der Sonne denken, dazu hat das Wort eine zu starke christliche Prägung erfahren, vgl. beispielsweise Joh. 8, 12: ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου..., vgl. weiterhin Joh. 12, 36; 12, 46; 1. Kor. 4, 5; 1. Petr. 2, 9; 1. Joh. 1, 5. Vgl. in diesem Sinne auch Naldini z. St.

ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς dienen. Unter diesem Aspekt muß ein Christ *alle* Dinge, mit denen er im Alltag zu tun hat, betrachten.

Basileios erkennt den heidnischen Schriften eine *propädeutische* Funktion zu. Er erläutert, daß auch die heidnischen Schriften für einen Christen nützlich sind, solange er es versteht, daraus für die Seele Nutzen zu ziehen. Denn dann haben auch die heidnischen Schriften einen propädeutischen Wert, indem sie helfen, sich auf den eigentlichen Kampf eines Christen vorzubereiten. *Die heidnischen Schriften sind keine Propädeutik für das Verständnis der Geheimnisse der Heiligen Schriften, sonder für den μέγιστον πάντων ἀγώνων. Diese propädeutische Funktion müssen die heidnischen Schriften erfüllen, solange die Jugendlichen aufgrund ihres Alters noch nicht die Heiligen Schriften nutzen können.*

## 5. DAS DRITTE KAPITEL

### 5.1. Der Stellenwert der profanen Schriften für eine christliche Erziehung (3, 1-4)

Nachdem Basileios im zweiten Kapitel vor allem die Bedeutung der heidnischen Literatur für das Leben eines Christen *im allgemeinen* erläutert hat, geht er nun konkreter auf den Stellenwert der heidnischen Schriften für eine *christliche Erziehung* ein.

Dabei unterscheidet er zwei Fälle: Entweder es besteht zwischen den Lehren der heidnischen Schriften und der christlichen Lehren (πρὸς ἀλλήλους τοῖς λόγοις) eine gewisse Verwandtschaft (τις οἰκειότης), dann sei die Kenntnis darüber wohl nützlich (προὔργου<sup>179</sup>), oder dies ist nicht der Fall, dann dürfte wohl das Erkennen des Unterschiedes (τό ... καταμαθεῖν τὸ διάφορον) zwischen den Lehren zur Festigung des Besseren dienen (εἰς βεβαίωσιν τοῦ βελτίονος). (3, 1-4)

Die Kommentare verstehen unter den beiden λόγοι konkret die Gegenüberstellung der Heiligen und heidnischen Schriften, auch wenn diese nicht ausdrücklich genannt sind.<sup>180</sup> Basileios nimmt mit diesem Satz wieder den Gedanken aus dem zweiten Kapitel auf, wo er die heidnischen Schriften als Schatten und Spiegel der Heiligen Schriften bezeichnet hat.<sup>181</sup> Auch dort umschreibt er bereits eine gewisse Nähe zwischen den Schriften (vgl. 2, 29: ... οὐ πάντη διεστηκόσιν ...). Nun formuliert er diese Nähe zwischen den Schriften deutlicher und spricht von einer Verwandtschaft (τις οἰκειότης), räumt aber zugleich ein, auch wo diese Verwandtschaft nicht bestehe, könne ein Christ seinen Nutzen daraus ziehen, indem er um so deutlicher das „Bessere“ erkennen könne.

Erteilt Basileios an dieser Stelle einen Freibrief für den Umgang mit der heidnischen Literatur? Es könnte auf den ersten Blick als große Liberalität gegenüber den heidnischen Schriften ausgelegt werden. Ein Christ könne uneingeschränkten Umgang mit ihr haben, irgendein Nutzen ließe sich daraus immer ziehen.

Es wurde bereits im ersten Kapitel festgestellt, daß Basileios gegenüber den

---

<sup>179</sup> Ring übersetzt προὔργου mit *Vorbedingung*, was weder für das Wort als Bedeutung belegt ist, noch inhaltlich zum nachfolgenden Bild passen würde, vgl. Ring, *Drei Homilien...*, S. 239.

<sup>180</sup> Nur Wilson glaubt, daß mit λόγοι allgemeiner die christlichen und heidnischen Ideale gemeint sind, vgl. Wilson z. St.

<sup>181</sup> Vgl. 2, 26-31.

unnützen Stellen in der heidnischen Literatur lediglich ein *παριδεῖν* empfiehlt.<sup>182</sup> Die Gründe für dieses tolerant klingende *παριδεῖν* sind wohl in der gegebenen Schulsituation der Jugendlichen zu suchen. Die Jugendlichen hatten keinen Einfluß darauf, mit welchen Texten oder Autoren sie in der Schule Umgang haben. Demnach konnte Basileios auch nicht das Lesen bestimmter Texte *verbieten*. Um *mehr* als eine im christlichen Sinne *richtige Gewichtung* der zu lesenden Texte kann es Basileios daher auch nicht gehen.

In diesem Sinne ist auch diese Stelle zu verstehen: Sie ist nicht eine Aufforderung, die heidnischen Schriften gänzlich gründlich zu studieren, um sie, wie die frühen Apologeten argumentierten, besser widerlegen zu können oder weil man erst alles gelesen haben müsse, ehe man in der Lage sei, darüber zu urteilen, wie es Origenes seinem Schüler Gregor Thaumaturgos riet.<sup>183</sup> Denn Urteilsfähigkeit gesteht Basileios seinen Adressaten am Beginn seiner Rede zu,<sup>184</sup> an diese appelliert er, wenn er mahnt, die Jugendlichen sollten ihren Geist nicht völlig den heidnischen Schriften überlassen.<sup>185</sup> Es ist vielmehr eine Einsicht in die gegebene Situation seiner Adressaten, in der es weniger sinnvoll ist, vor dem Schädlichen in der heidnischen Literatur zu warnen, als vielmehr auf den Nutzen aufmerksam zu machen, der aus vielen Texten auch für einen Christen gezogen werden kann.

Die Stelle klingt zudem auch wie eine vorweggenommene Antwort auf Einwände von Christen, die die Beschäftigung mit der heidnischen Literatur generell für schädlich und gefährlich hielten. Gregor von Nazianz benutzt in seinem Enkomion auf Basileios eine ähnliche Argumentation, wenn er schreibt, daß man sogar aus den atheistischen Schriften einen Nutzen für die Gottesverehrung ziehen könne, indem durch das Schlechte das Gute erkannt werde und die Schwachheit jener Anschauungen zur Stärke der eigenen Lehre gemacht werde.<sup>186</sup>

Was Basileios hier konkret unter dem „Besseren“ versteht, bleibt ungesagt, aber die Überlegenheit der christlichen Lehre gegenüber der heidnischen muß Basileios wohl vor einem christlichen Publikum nicht näher ausführen.

Was aber meint Basileios, wenn er von einer gewissen Verwandtschaft zwischen den

---

<sup>182</sup> Vgl. 1, 28. Vgl. dazu meine Ausführungen, S. 24f.

<sup>183</sup> Nur die Schriften der Atheisten schloß Origenes von vornherein aus, vgl. Gr. Thaum., *pan. Or.* 151-152.

<sup>184</sup> Vgl. 1, 3.

<sup>185</sup> Vgl. 1, 24-27.

<sup>186</sup> Gregor von Nazianz geht in dieser Rede auf derartige Einwände von christlicher Seite ein. Gr. Naz., *Or.* 43, 11.

Lehren spricht?

Die Frage läßt sich erst beantworten, wenn man das Bild betrachtet, welches Basileios nun anschließt, um diese Verhältnis greifbarer zu machen:

## 5.2. Das Baumbild (3, 5-11)

Basileios spricht im folgenden nicht mehr von den λόγοι, sondern von den beiden παιδεύσεις, die er mit einem Bild zueinander in ein Verhältnis setzen will (vgl. 3, 5: ... παρεικάσας τῶν παιδεύσεων ἑκατέραν ...). Daß er diese Wortwahl mit Bedacht trifft, zeigt ein Blick in seine zwölfte Homilie, in der er aufgrund dieses Begriffs erläutert, warum auch *Weisheit* für das Seelenheil wichtig sei, da nämlich das Erlernen von μαθήματα auch παιδεία genannt werde,<sup>187</sup> und es deshalb für die σωτηρία wichtig sei, nicht den erstbesten Wissenschaften zu obliegen (... τὸ μὴ τοῖς τυχοῦσιν ἑαυτὸν μαθήμασιν ἐπιβάλλειν ...), sondern die nützliche Lehre zu kennen (... γινῶναι τὴν χρησιμωτάτην παιδείαν ...).<sup>188</sup>

Wenn Basileios also zu seinen Adressaten nicht mehr von den Schriften, sondern von den beiden παιδεύσεις spricht, deutet sich an, daß er die Beschäftigung mit den heidnischen Wissenschaften nicht um der *Erkenntnis* willen empfiehlt, wie es beispielsweise Gregor von Nazianz tut.<sup>189</sup> Basileios betrachtet die Nützlichkeit der heidnischen Schriften, zumindest in dieser Schrift, allein unter dem Aspekt der Erziehung, und zwar einer *christlichen Erziehung*. Er meint mit παιδεύσεις eben nicht einfach nur die *Lehren der Schriften*, wie es die Übersetzungen und Kommentare gern verstehen,<sup>190</sup> sondern ihm geht es um das Verhältnis von

---

<sup>187</sup> Basileios beruft sich dabei auf Mose, so wie er es im Anschluß an dieses Baumbild ebenfalls tut, vgl. 3, 11-15.

<sup>188</sup> Bas., *In princ. prov.* PG 31 p. 397: Ἐπειδὴ δὲ καὶ ἡ τῶν μαθημάτων ἀνάληψις παιδεία λέγεται, κατὰ τὸ γεγραμμένον περὶ τοῦ Μωϋσέως, ὅτι Ἐπαιδεύθη ἐν πάσῃ σοφίᾳ Αἰγυπτίων, τὸ μὴ τοῖς τυχοῦσιν ἑαυτὸν μαθήμασιν ἐπιβάλλειν, ἀλλὰ γινῶναι τὴν χρησιμωτάτην παιδείαν, οὐ μικρὸν πρὸς σωτηρίαν.

<sup>189</sup> Vgl. Gr. Naz. *Or.* 43, 11: ... ὅσον χρήσιμον αὐτῶν καρπούμενοι πρὸς τε ζωὴν καὶ ἀπόλαυσιν ὅσον ἐπικίνδυνον διαφεύγομεν, ... οὕτω καὶ τούτων τὸ μὴ ἐξεταστικὸν τε καὶ θεωρητικὸν ἐδεξάμεθα, ... Οὐκ οὐκ ἀτιμαστὸν τὴν παιδεύσιν, ὅτι τοῦτο δοκεῖ τισὶν ἀλλὰ σκαιὸς καὶ ἀπαιδεύτους ὑποληπτέον τοὺς οὕτως ἔχοντας, οἱ βούλονται ἂν ἅπαντας εἶναι καθ' ἑαυτούς, ἵν' ἐν τῷ κοινῷ τὸ κατ' αὐτοὺς κρύπτηται, καὶ τοὺς τῆς ἀπαιδευσίας ἐλέγχους διαδιδράσκωσιν. Vgl. auch Clem. Al., *strom.* 1, 20, 3.

<sup>190</sup> In der Ausgabe von Garnier und Maran wurde bereits παιδεύσεις mit *doctrina* übersetzt, vgl. PG 31 p. 567. In diesem Sinne übersetzen auch Boulenger und Naldini, sie sprechen von *enseignements* bzw. *insegnamenti*, vgl. z. St. Lothholz und Deferrari verstehen παιδεύσεις dagegen als *die christliche und heidnische Erziehungsweise* bzw. als *two systems of education*, vgl. beide z. St.

*griechischer Bildung und christlicher Erziehung im vierten Jahrhundert.*<sup>191</sup>

Diese genaue Bestimmung dessen, was Basileios hier unter παιδεία versteht, ist nötig, um im folgenden zu verstehen, was Basileios in seinem Baumbild miteinander vergleichen will.

Auf die Frage, mit welchem Bild sich das Verhältnis dieser beiden παιδεύσεις am besten darstellen läßt, heißt es:

*Etwa mit dem eines Baumes. Es ist zwar die eigentliche Tugend (οἰκεία ἀρετή) eines Baumes, zur rechten Zeit Früchte zu tragen, aber er trägt auch einen gewissen Schmuck (τινα κόσμον) und Blätter, die die Zweige umrauschen. So ist auch für die Seele vorzugsweise die Wahrheit (ἡ ἀλήθεια) die Frucht, aber es ist keineswegs unschicklich, auch die heidnische Weisheit zu berücksichtigen (τὴν θύραθεν σοφίαν περιβεβληῖσθαι), wie auch Blätter der Frucht Schatten und ein nicht unschönes Antlitz bereiten.*<sup>192</sup>

Für dieses Bild lassen sich, im Unterschied zu den im vorangegangenen Kapitel verwendeten Bildern und Vergleichen, keine Vorlagen bei klassischen Autoren oder früheren Kirchenvätern finden.<sup>193</sup> Basileios scheint hier ein *eigenes* Bild entworfen zu haben, wenngleich die christliche Terminologie natürlich unverkennbar ist.<sup>194</sup> Es verdient daher besondere Beachtung:

Basileios vergleicht in diesem Bild die Wahrheit mit der Frucht eines Baumes. Die

---

<sup>191</sup> Vgl. Vischer, *Untersuchungen...*, S. 25: „Die Gegenüberstellung, die Basilius vornimmt, ist nur unter einer Voraussetzung möglich, nämlich nur dann, wenn sowohl christliches Leben als auch griechische Bildung als παιδείσις verstanden wird.“ Vischer kommt in seiner Dissertation zu dem Urteil, daß das Besondere an Basilius sei, daß er das Christentum als Erziehung und Bildung verstanden habe und nicht, daß er sich für die griechische Kultur begeistert hätte, vgl. ebd., S. 26.

<sup>192</sup> 3, 6-11: Ἦπου καθάπερ φυτοῦ οἰκεία μὲν ἀρετὴ τῷ καρπῷ βρῦειν ὠραίω, φέρει δὲ τινα κόσμον καὶ φύλλα τοῖς κλάδοις περισειόμενον· οὕτω δὲ καὶ ψυχῇ προηγουμένως μὲν καρπὸς ἡ ἀλήθεια, οὐκ ἄχαρι γὰρ μὴν οὐδὲ τὴν θύραθεν σοφίαν περιβεβληῖσθαι, οἷόν τινα φύλλα σκέπην τε τῷ καρπῷ καὶ ὄψιν οὐκ ἄωρον παρεχόμενα.

<sup>193</sup> Der Verweis auf Sen., *epist.* 41, 7, von Büttner, *Quellenuntersuchung...*, vgl. S. 18, und vorsichtiger Wilson, vgl. z. St., überzeugt nicht. Es gibt allerdings eine Stelle bei Plutarch, die eventuell Basileios den Anstoß für die Verwendung des Bildes gegeben hat, so die Vermutung von Naldini, vgl. z. St. Plutarch gebraucht in *De aud. poet.* das Bild eines Weinstocks mit seinen verborgenen Früchten, um die Mühen zu erläutern, die Jugendliche beim Lesen von Dichtkunst und Mythengeschichten aufwenden müssen, um das eigentlich Nützliche für den Charakter *herauszulesen*. Die Intention des Bildes ist bei Plutarch freilich eine völlig andere, vgl. Plut., *mor.* (*De aud. poet.*) 28 e: Ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν ἀμπέλου φύλλοις καὶ κλήμασιν εὐθαλοῦσι πολλακίς ὁ καρπὸς ἀποκρύπτεται καὶ λανθάνει κατασκιαζόμενος, οὕτως ἐν ποιητικῇ λέξει καὶ μυθεύμασι περικεχυμένοις πολλὰ διαφεύγει τὸν νέον ὠφέλιμα καὶ χρήσιμα (δεῖ δ' τοῦτο μὴ πάσχειν μηδ' ἀποπλανᾶσθαι τῶν πραγμάτων, ἀλλ' ἐμφύεσθαι μάλιστα τοῖς πρὸς ἀρετὴν φέρουσι καὶ δυναμένοις πλάττειν τὸ ἦθος)

<sup>194</sup> Vgl. das Bild vom *Baum der Erkenntnis* in 1. Mos. 2, 17, vgl. weiterhin Ps. 1, 3: „Der Mensch ist wie ein Baum, der zu seiner Zeit Frucht bringt“; Mt. 3, 10: „Welcher Baum nicht gute Frucht bringt, wird abgehauen“; Joh. 15, 5: „Ich bin der Weinstock. Wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viel

Wahrheit ist für die Seele die eigentliche *Frucht*. Gemeint ist hier die *christliche* Wahrheit, denn dieser Wahrheit stellt er die *pagane Weisheit* (τὴν θύραθεν σοφίαν) gegenüber. Der Weisheit weist er eine schützende und schmückende Funktion zu. Nicht mehr und nicht weniger. Christliche *Wahrheit* steht paganer *Weisheit* gegenüber. Basileios schließt also aus, daß in den heidnischen Schriften auch eine Wahrheit enthalten ist. Damit stellt er sich außerhalb der Tradition, die davon ausging, daß bereits in den heidnischen Schriften Elemente der Wahrheit enthalten sind.<sup>195</sup> Kirchenväter wie beispielsweise Clemens von Alexandrien beriefen sich dabei sowohl auf den sogenannten *Altersbeweis*, der davon ausgeht, daß jegliche heidnische Weisheit auf den Schriften des Alten Testaments beruhe, da die Propheten lange vor den ersten griechischen Weisen gelebt hätten, als auch auf die sogenannte *λόγος – Lehre*, die auf Justin zurückzuführen ist. Diese besagt, daß *jeder* Mensch von Anbeginn einen Samen (σπέρμα) des christlichen λόγος in sich trage und daher auch die Schriften der Heiden *göttlich inspiriert* sind und Teile der christlichen Wahrheit verkünden.<sup>196</sup>

Basileios gebraucht diese Rechtfertigung für den Umgang mit der heidnischen Literatur nicht. Er spricht der heidnischen Literatur ab, Wahrheit zu verkünden.<sup>197</sup> Die eigentlichen *Früchte* für die Seele können nur die Heiligen Schriften hervorbringen.

Basileios unterscheidet auch nicht zwischen polytheistischen und monotheistischen Schriften oder denen, die eine göttliche Vorsehung leugnen beziehungsweise

---

*Frucht*.“; Gal. 5, 22: „Die Frucht des Geistes ist Liebe, Freude...“; Eph. 5, 9: „Die Frucht des Geistes ist ... Gerechtigkeit und Wahrheit“.

<sup>195</sup> In *Strom.* 1, 37, 1 vergleicht Clemens die von Gott herkommende Wissenschaft und Philosophie mit Regengüssen, welche auch nicht um ihrer selbst willen fallen, sondern um neben dem Unkraut auch guten Weizen hervorzubringen. Theodoret greift später dieses Bild wieder auf und spricht von *manchen guten Früchten*, die der Regen auch auf unbearbeiteten Feld hervorbringe, vgl. *Thdt.*, *affect.* 1, 120-25. Bei Basileios dagegen sind die heidnischen Lehren keineswegs in der Lage, auch „Früchte“ hervorzubringen.

<sup>196</sup> Zum Altersbeweis vgl. Clem. Al., *Protr.* 1, 6, 4: Εἴτ' οὖν ἀρχαίους τοὺς Φρύγας διδάσκουσιν ἄγες μυθικαί, εἴτε αὐτὸς Ἀρκάδας οἱ προσεληήνους ἀναγράφωντες ποιηταί, εἴτε μὴν αὐτὸς τοὺς Αἰγυπτίους οἱ καὶ πρώτην ταύτην ἀναφήναι τὴν γῆν θεοῦς τε καὶ ἀνθρώπους ὀνειρώσσοντες ἄλλ' οὐ πρό γε τοῦ κόσμου τοῦδε τούτων οὐδ' εἰς, πρὸ δ' τῆς τοῦ κόσμου καταβολῆς ἡμεῖς, οἱ τῷ δεῖν ἔσεσθαι ἐν αὐτῷ πρότερον γεγεννημένοι τῷ θεῷ, τοῦ θεοῦ λόγου τὰ λογικὰ πλάσματα ἡμεῖς, δι' ὃν ἀρχαίζομεν, ὅτι «ἐν ἀρχῇ ὁ λόγος ἦν». Vgl. dazu auch meine Anm. 211. Zur göttlichen Inspiration der Schriften vgl. Clem. Al., *Strom.* 6, 158, 6-8: οὐ τοίνυν κακίας ἔργον ἢ φιλοσοφία ἐναρέτους ποιοῦσα. λείπεται δὲ θεοῦ, οὗ μόνον τὸ ἀγαθύνειν ἔργον ἐστίν, καὶ πάνθ' ὅσα παρὰ θεοῦ δίδονται, καλῶς δίδοται τε καὶ λαμβάνεται. ναὶ μὴν ἢ χρῆσις τῆς φιλοσοφίας οὐκ ἔστιν ἀνθρώπων κακῶν ἄλλ' εἰ τοῖς ἀρίστοις τῶν Ἑλλήνων δέδοται, δῆλον καὶ ὅθεν δεδωρηται, παρὰ τῆς κατ' ἀξίαν τὰ προσήκοντα ἐκάστοις ἀπονεμούσης δηλονότι προνοίας.

<sup>197</sup> Vgl. Vischer, *Untersuchungen...*, S. 24: „... die griechische Literatur wird nicht als das benutzt, was sie selber sein will, sondern umgedeutet. Was sie als Wahrheit verkündet, wird zur Weisheit umgewandelt, die nur Schmuck für die christliche Wahrheit ist.“

verteidigen.<sup>198</sup> Denn eine Verwandtschaft hinsichtlich des τέλος zwischen Christen und Heiden schließt Basileios aus.

Was meint Basileios aber dann, wenn er von einer *Verwandtschaft* zwischen den Schriften redet (vgl. 3, 1)?

Die Frage läßt sich einfacher beantworten, wenn man die Verwandtschaft nicht in den heidnischen und Heiligen Schriften selbst sucht, sondern in der heidnischen und christlichen *Erziehung*. Das *Ziel* beider Erziehungssysteme kann unterschiedlicher nicht sein und ist von Basileios am Anfang des zweiten Kapitels für ein christliches Leben klar definiert worden. Aber der Weg, der zu den unterschiedlichen Zielen führt, ist häufig auch in den heidnischen Schriften die ἀρετή. Die Verwandtschaft liegt in der gemeinsamen Sorge um die Seele, der ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς.<sup>199</sup>

Basileios hat die griechische Weisheit als schmückendes und auch durchaus nützliches Beiwerk für die Wahrheit bezeichnet. Worin konkret diese hilfreiche Funktion heidnischer Weisheit für Basileios liegt, wird er in den nächsten Kapiteln ausführen. Wenn Basileios von der Wahrheit als der eigentlichen Frucht der Seele redet, denkt er nicht an eine abstrakte theoretische Erkenntnis der ἀπόρρητα der Heiligen Schriften, sondern an eine Erkenntnis darüber, wie ein Christ ein Leben im Sinne der ἀρετή zu führen hat.<sup>200</sup> Die hilfreiche Funktion der heidnischen Weisheit wird demnach von sehr praktische Natur sein.

Basileios führt am Ende seiner grundsätzlichen Aussagen über den Wert der heidnischen Literatur Mose und Daniel als Zeugen für die christliche Tradition an, sich auch mit „externer“ Bildung auseinandersetzen zu müssen: So soll denn auch Mose, jener überragende Mann (ἐκεῖνος ὁ πᾶν),<sup>201</sup> der aufgrund seiner Weisheit

---

<sup>198</sup> Diese Unterteilung wurde von christlichen Schriftstellern vor und nach Basileios häufig als Verteidigung des Umgangs mit der heidnischen Literatur angeführt. Vgl. z. B. Gr. Thaum., *pan. Or.* 151-153 oder Socr., *h. e.* 3, 16.

<sup>199</sup> Vgl. Vischer, *Untersuchungen...*, S. 25.

<sup>200</sup> In einem Brief an Eustathius, vgl. *ep.* 223, 2, ist es eben das Erblicken dieser Wahrheit, welche Basileios um eine Anleitung zur Einführung in die Lehren der Frömmigkeit (χειραγωγίαν πρὸς τὴν εἰσαγωγὴν τῶν δογμάτων τῆς εὐσεβείας) und um eine Verbesserung des Charakters bitten läßt (διόρθωσίν τινα τοῦ ἥθους). Vischer formuliert auf diesen Brief hin: „... er [Basileios] bestimmt diese Wahrheit sofort als die Erkenntnis bestimmter Handlungen, die er damals zu vollziehen gehabt habe (Ep. 223, 2). Christliche Erkenntnis ist ihm in erster Linie die Erkenntnis dessen, worauf es im Leben ankommt.“ Vischer, *Untersuchungen*, S. 21. Vischer verweist in diesem Zusammenhang auch auf verschiedene Stellen bei Basileios, die seine Skepsis gegenüber einer Erkenntnis, die von diesem praktischen Ziel losgelöst ist, belegen. Vgl. ebd.

<sup>201</sup> Dieser selten gebrauchte Ausdruck kommt außer bei Thukydides und Xenophon, auf die Wilson und Naldini verweisen, vgl. z. St., auch bei Gregor von Nazianz in diesem Sinne vor, vgl. *Or.* 4 PG 35, p. 565; *Or.* 18 PG 35, p. 1000.

bei allen Menschen den größten Namen hat, zur Betrachtung des Wahren (τῆ θεωρίᾳ τοῦ ὄντος) gekommen sein, nachdem er sich den Verstand (τὴν διάνοιαν) an den ägyptischen Wissenschaften (τοῖς Αἰγυπτίων μαθήμασιν) geübt habe (ἐγγυμνασάμενος). (3, 11-15)

Mit παραπλησίως leitet Basileios am Ende des dritten Kapitels zum Beispiel des weisen Daniel in Babylon über. Dieser erlernte auch erst die Weisheiten der Chaldäer und befaßte sich dann mit den göttlichen Lehren.<sup>202</sup> (3, 15-17) Der Satz ist parallel zum Beispiel des Mose konstruiert<sup>203</sup> und bietet auch inhaltlich dieselbe Aussage.

Mit diesen beiden christlichen exempla für ein tugendhaftes Lebens beendet Basileios seine grundsätzlichen Überlegungen über den Stellenwert der heidnischen Bildung für seine christlichen Adressaten. Das Beispiel des Mose soll im folgenden etwas näher betrachtet werden:

### 5.3. Beispiel des vielseitig gebildeten Mose (3, 11-15)

Hintergrund für das Beispiel des Mose bildet die Apostelgeschichte 7, 22,<sup>204</sup> wo es heißt: καὶ ἐπαιδεύθη Μωϋσῆς [ἐν] πάσῃ σοφίᾳ Αἰγυπτίων, ἣν δὲ δυνατὸς ἐν λόγοις καὶ ἔργοις αὐτοῦ.<sup>205</sup>

Was möchte Basileios mit seinem Verweis auf die Lebensgeschichte des Mose aussagen? Das Beispiel des Mose wird ohne nähere Auslegung an das vorher verwendete Baumbild angefügt. War ein Verweis auf die Erziehung des Mose im vierten Jahrhundert ein so eindeutig belegtes exemplum, daß sich eine nähere Erläuterung erübrigte? Dann muß geklärt werden, wie sehr Basileios der Tradition dieses wohl als klassisch zu bezeichnenden exemplum verpflichtet ist.

Für den heutigen Leser ergeben sich zunächst für das Verständnis zwei Fragen: Was

---

<sup>202</sup> Vgl. Dan. 1ff.

<sup>203</sup> Vgl.: τοῖς Αἰγυπτίων μαθήμασιν ἐγγυμνασάμενος ... προσελθεῖν τῆ θεωρίᾳ Τοῦ ὄντος (3, 13-15)

und: τὴν Χαλδαίων σοφίαν καταμαθόντα ... τῶν θείων ἄψασθαι παιδευμάτων (3, 15-18).

<sup>204</sup> Im AT findet die Weisheit des Mose in den ägyptischen Wissenschaften keine Erwähnung, vgl. 2. Mos. ff., aber Philo äußert sich ausführlich über die umfangreiche Erziehung Moses, der von Griechen Assyriern und Ägyptern gleichermaßen unterrichtet wurde, eine überdurchschnittliche Begabung in allen Bereichen zeigte und dennoch über alle Streitfragen erhaben, nach der Wahrheit suchte, vgl. Phil., *De vit. Moys.* 1, 21ff. Vgl. dazu auch A. J. Droge, *Homer or Moses*, S. 47f.

<sup>205</sup> In seiner Homilie *In princ. prov.* bezieht sich Basileios ebenfalls auf diese Stelle und zitiert wörtlich diese Verse aus der Apostelgeschichte, als er erläutert, daß auch das Erlernen von μαθήματα παιδείσεως genannt wird, vgl. Bas., *In princ. prov.* PG 31 p. 397. Vgl. zu dieser Stelle auch meine Ausführungen, S. 49f.

versteht Basileios unter der θεωρία τοῦ ὄντος<sup>206</sup>, und wie ist das Partizip ἐγγυμνασάμενος aufzufassen: Ist Mose *trotz* seiner Erziehung in den ägyptischen Wissenschaften zur ἡ θεωρία τοῦ ὄντος gelangt, oder *aufgrund* eben dieser Erziehung?

Der Ausdruck der θεωρία τοῦ ὄντος begegnet einem weder in der Septuaginta noch im Neuen Testament. Basileios gebraucht ihn aber in seinem Jesaja-Kommentar in einem ganz ähnlichen Zusammenhang noch einmal, dort heißt es sinngemäß: Das Leben des Mose zeige, daß die Beschäftigung mit den göttlichen Lehren (ἡ τῶν θείων λόγων μελέτη) das ganze Leben erfordere. Dieser wurde in den ersten 40 Jahren mit den Lehren der Ägypter erzogen (ἐπαιδεύθη τὰ Αἰγυπτίων). In den anderen 40 Jahren ging er unter dem Vorwand Schafe zu hüten in die Wüste und hatte Zeit für das Betrachten der eigentlich Dinge (τῇ θεωρίᾳ τῶν ὄντων ἀπεσχόλασε). Und so wurde er nach den zweiten 40 Jahren der τῆς τοῦ Θεοῦ ἐπιφανείας für Wert befunden.<sup>207</sup>

Einige Zeilen zuvor *erläutert* Basileios, anders als in *Ad adolescentes*, wofür das Leben des Mose für einen Christen als Vorbild dienen kann: Es bedarf einer Reinheit im Leben (τῆς ἐν τῷ βίῳ καθαρότητος), um beim Streben nach sittlicher Tugend (τὴν τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς ἐπιτήδευσιν) das Verborgene in den Schriften zu erkennen. Es bedarf aber auch einer ständigen Beschäftigung mit den Schriften (τῆς ἐν ταῖς Γραφαῖς διατριβῆς), damit der Seele die Erhabenheit und das Geheimnisvolle der göttlichen Lehren aufgrund der unaufhörlichen Beschäftigung (ἐκ τῆς συνεχοῦς μελέτης) mit diesen eingeprägt werde. Diese ἡ τῶν θείων λόγων μελέτη erfordere aber das ganze Leben, wie das Beispiel des Mose zeige.<sup>208</sup>

Das Erkennen des Verborgenen in den Heiligen Schriften und das Streben nach sittlicher Tugend sind für Basileios auch hier unauflöslich miteinander verbunden. Beide Lebenshälften des Mose werden ohne Wertung nebeneinandergestellt. Zur ἐπιφάνεια τοῦ Θεοῦ gelangt Mose aber erst nach den zweiten 40 Jahren, nach der θεωρία τῶν ὄντων. Nach Basileios' Worten ist damit das Erkennen des Erhabenen

---

<sup>206</sup> In den Kommentaren wird τοῦ ὄντος entweder als maskulinum verstanden, mit einem Verweis auf 2. Mos. 3, 14 (LXX): καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς Μωϋσῆν Ἐγὼ εἶμι ὁ ὢν, oder als neutrum aufgrund von Bas. (Dub.) *Enarrat. in prophet. Isaiam*, Proöm. 6., wo von der θεωρία τῶν ὄντων des Mose die Rede ist. Ich plädiere aufgrund des Kontextes auch für letzteres, was ich im folgenden noch ausführen möchte. Auszuschließen ist die Variante von Wilson, der in dem Gebrauch von τοῦ ὄντος einen bewußt verwendeten platonischen terminus vermutet, vgl. Wilson z. St.

<sup>207</sup> Vgl. Bas. (Dub.) *Enarrat. in prophet. Isaiam*, Proöm. 6.

<sup>208</sup> Vgl. Bas. (Dub.), ebd.

und Geheimnisvollen (τὸ σεμνοπρεπῆς καὶ μυστικὸν) der göttlichen Lehren gemeint.<sup>209</sup>

Dazu bedarf es dem Streben nach sittlicher Tugend und einer intensiven Beschäftigung mit den göttlichen Lehren.

Für die Adressaten von *Ad adolescentes* ist letzteres aber aufgrund ihres Alters noch nicht möglich (vgl. 2, 27-28). Um so mehr legt Basileios das Gewicht bei den Jugendlichen auf das Streben nach sittlicher Tugend. Dies bedeutet, unter der θεωρία τοῦ ὄντος des Mose versteht Basileios das, was er in seinem Baumbild als die wahre Frucht der Seele bezeichnet (3, 5-11), keine Erkenntnis um der Erkenntnis willen, sondern eine Erkenntnis, die ausgerichtet ist auf das praktische Leben.

Offen bleibt bei dieser Auslegung die Bedeutung der *ersten* 40 Jahre im Leben des Mose, in denen er in den ägyptischen Wissenschaften unterrichtet wurde. Die Antwort darauf findet sich in Basileios' Homilie *In principium proverbiorum*. Die Erziehung von Mose in jeglicher ägyptischen Weisheit dient dort als Beleg dafür, daß es für einen Christen wichtig sei, sich nicht einseitig in fremden Weisheiten unterrichten zu lassen, um nicht willkürlich einer Lehre zu obliegen, sondern alles gleichermaßen zu kennen, um dann die nützlichste Erziehung (τὴν χρησιμωτάτην παιδείαν) zu erkennen.<sup>210</sup>

Ein ähnlicher Gedanke findet sich auch in *Ad adolescentes* wieder, wenn Basileios mahnt, man solle sich mit allen Menschen gleichermaßen abgeben, wenn einem dadurch ein Nutzen für die Seele erwache (vgl. 2, 38-39). Für die Übersetzung des Partizips ἐγγυμνασάμενος ergibt sich daraus, daß Mose nicht *trotz*, sondern auch *aufgrund* seiner umfassenden Erziehung bei den Ägyptern zur ἐπιφάνεια τοῦ Θεοῦ gelangte.

Das Beispiel des Mose hat in der Auseinandersetzung mit der griechischen Bildung seinen festen Platz in der jüdischen und christlichen Literatur. Dabei erfuhr die Figur des Mose eine dreifache Funktion: Besonders die frühen christlichen Apologeten benutzten Mose gern, um die Überlegenheit ihrer Kultur aufgrund des *höheren Alters* gegenüber der griechischen Kultur zu beweisen.<sup>211</sup>

---

<sup>209</sup> In dem sich anschließenden Beispiel des Daniel in Babylon, welches sich parallel zum Beispiel des Mose verhält, spricht Basileios dann auch von den θεῖα παιδεύματα, mit denen sich Daniel nach den weltlichen Wissenschaften befaßt, vgl. 3, 17f.

<sup>210</sup> Vgl. Bas., *In princ. prov.* PG 31, p. 397.

<sup>211</sup> Tatian beweist sehr aufwendig, daß Mose älter sei als Homer und alle vorhomerischen Schriftsteller und die Griechen aus Mose als Quelle geschöpft hätten, ohne ihn als Quelle zu benennen, vgl. Tat., *orat.* 36-41; vgl. auch Just., *apol.* 59, 60. Dies taten vor ihm bereits jüdische

Als weiterer Beweis dieser Überlegenheit wird in diesem Zusammenhang auch gern die *Hochachtung* einiger *heidnischer* Autoren gegenüber Mose angeführt.<sup>212</sup> Daran denkt auch Basileios, wenn er davon spricht, daß Mose bei *allen* Menschen aufgrund seiner Weisheit den größten Namen habe. (3, 12f.)

Ein *exemplum imitandum* für den *Umgang mit der heidnischen Literatur* wurde die *vita* des Mose durch Origenes' allegorische Auslegung des Auftrages Gottes an Mose, die Söhne Israels aus Ägypten fortzuführen.<sup>213</sup> Origenes möchte, daß sein Schüler Gregor Thaumaturgos von der Philosophie der Griechen das übernehme, was für die christliche Lehre als Allgemeinbildung oder Propädeutik dienen kann, und von der Geometrie und Astronomie das, was für die Erklärung der Heiligen Schriften von Nutzen ist, damit die Philosophie Gehilfin der christlichen Lehre sein könne. Diesen Gedanken meint Origenes im Buch Exodus ausgedrückt zu finden, wenn Gott von Mose fordert, die Söhne Israels sollen von ihren Nachbarn goldene und silberne Geräte sowie Kleidung erbitten (Ex. 11, 2; 12, 35 LXX), damit sie, nachdem sie die Ägypter beraubt hätten (σκυλεύσαντες Ex. 12, 36 LXX), Material fänden, um einen Gottesdienst zu gestalten. Denn die Ägypter wüßten nicht, diese Gegenstände für die Gottesverehrung zu gebrauchen.<sup>214</sup>

Diese Auslegung, die für einen Christen den Umgang mit den heidnischen Wissenschaften rechtfertigt, findet sich mit geringfügigen Änderungen<sup>215</sup> bei Gregor von Nyssa<sup>216</sup>, Augustin<sup>217</sup>, Cassiodor<sup>218</sup> bis hin zu Petrarca<sup>219</sup>.

---

Apologeten wie Josephus und Philo, vgl. dazu H. Chadwick, *Early Christian thought and the classical tradition*, Oxford 1984, S.13f. und Droge, *Homer or Moses*, S. 49ff; S. 82ff. Auch Origenes nutzt diese Argumentation mehrmals, um Celsus zu widerlegen, vgl. Or., *Cels.* 1, 18; 4, 21; 4, 36; vgl. auch Clem. Al., *Paed.* 2, 10, 90; *Strom.* 1, 150, 165; 2, 20; 5, 67, 97. Vgl. dazu auch meine Ausführungen, S. 51.

<sup>212</sup> Vgl. z. B. die Rede Constantins, in der es heißt, daß Pythagoras ein Nacheiferer von Moses Weisheit gewesen wäre, so daß dessen Enthaltbarkeit selbst Platon zum Vorbild wurde, vgl. Const., *oratio ad sanctorum coetum*, c. 17 (int. opp. Eus.). Der Autor von *περὶ ὕψους* nennt Mose einen nicht gewöhnlichen Mann, vgl. *De subl.* 9. Diodor zählt Mose mit zu den großen Gesetzgebern wie Minos oder Lykurg, auf diese Stelle verweist Cyrill von Alexandrien, vgl. Cyr., *contra Julianum* PG 76, p. 525.

<sup>213</sup> Or., *Ep. ad Gr. Thaum.*, 1-3. Die allegorische Auslegung geht auf Irenaeus zurück (vgl. *adv. haer.* 4, 30, 1-4), der darin eine Voraussage sieht, wie die Christen mit den Gebrauchsgegenständen der Heiden umgehen sollen. Dinge wie Kleider, Geld usw., die die Heiden einst ungerecht erwarben, sollen in den Gebrauch des Herren überführt werden. Die Deutung des geraubten Goldes und Silber als Bild für die heidnischen Wissenschaften läßt sich erstmalig bei Origenes finden.

<sup>214</sup> Or., *Ep. ad Gr. Thaum.*, 1-3. Vgl. zu diesem Brief R. Klein – P. Guyot, *Gregor der Wundertäter*, S. 74-83.

<sup>215</sup> Vgl. zu den jeweiligen Auslegungen Gnilka, *Methode der Kirchenväter...*, S. 78f., 89ff., 94.

<sup>216</sup> Gr. Nyss., *v. Mos.*, 2, 112ff.

<sup>217</sup> Aug., *doctr. chr.* 2, 40, 60.

<sup>218</sup> Cassiod., *inst.* 1, 28, 4.

<sup>219</sup> Vgl. dazu Gnilka, *Methode der Kirchenväter...*, S. 89 Anm. 236.

Muß man diese Auslegung mit vor Augen haben, wenn Basileios in einem Kontext, in welchem es um den Wert der heidnischen Literatur für Christen geht, auf Mose verweist? Daß Basileios diese Allegorie des Origenes gekannt hat, ist wohl vorauszusetzen.<sup>220</sup> Wenn Basileios in einer Schrift, in der es um die Auseinandersetzung mit den heidnischen Wissenschaften geht, auf das klassische Beispiel des Mose verweist, *ohne* das bekannte Bild der beraubten Ägypter zu erwähnen, muß man von einer bewußten Entscheidung gegen die Auslegung an *dieser* Stelle ausgehen. Basileios hätte die allegorische Exegese dem Alter der Adressaten gemäß darlegen können, wenn es ihm um den Gedanken der *Rechtfertigung* gegangen wäre. Aber das Beispiel des Mose ist für Basileios nicht deshalb ein *exemplum imitandum*, weil es eine *Rechtfertigung* für den Umgang mit den heidnischen Lehren enthält, sondern weil Mose für den *richtigen Umgang* mit den weltlichen Wissenschaften steht. Mose hat es verstanden die ägyptische Erziehung zu nutzen, um seinen Geist zu üben. Dieser hat er aber nicht „das Steuerruder seines Geistes“ überlassen (vgl. 1, 25f.), sondern aus ihr das geschöpft, was ihm für die θεωρία τοῦ ὄντος nützlich war.<sup>221</sup>

---

<sup>220</sup> Dies trifft auf seine Adressaten sicherlich nicht zu.

<sup>221</sup> Was in *Ad ad.* nicht ausdrücklich steht, finden wir in den Jesaja-Kommentaren ausgedrückt, vgl. Bas. (Dub.) *Enarrat. in prophet. Isaiam*, Proöm. 6. Den gleichen Gedanken formuliert auch Amphilochios in seinem Lehrgedicht, in dem er ebenfalls Mose als Beispiel für ein tugendhaftes Leben anführt, der die ganze Weisheit der Ägypter lernte, in der Fülle des Reichtums aufwuchs und dennoch freiwillig in die Wüste ging, bis er der vollkommenen Schau würdig war, Amph., *Seleuc.* v. 219-223.: ὁρᾷς ὁ πιστὸς Μωϋσῆς, ὁ τοῦ θεοῦ / ἄνθρωπος, εἰκὼν τοῦ κατ' ἀρετὴν βίου, / ὅπως ἅπασαν ἐκμαθὼν Αἰγυπτίων / σοφίαν τὰ πρῶτα κὰν βαθεῖ πλούτῳ τραφεῖς / ἐκὼν φυγὰς τε καὶ πένης ἐγίγνετο (...) v. 238f.: τούτου φύλαττε τοῦ βίου τὴν εἰκόνα / μορφῶν σεαυτὸν τῷ τρόπῳ τῷ Μωσέως.

Der Aspekt, daß Mose  *trotz* seiner reichen Erziehung, alles hinter sich ließ und ein asketisches Leben führte (vgl. v. 225-37) kommt bei Amphilochios stärker als bei Basileios zum Ausdruck. Die Stelle ist für uns daher interessant, da eine enge Abhängigkeit von Amphilochios' Lehrgedicht gegenüber Basileios' *Ad ad.* vorliegt. Oberg hat die vielen wörtlichen und sinngemäßen Parallelen zusammengestellt, vgl. dazu Oberg, *Das Lehrgedicht...*, passim.

## 6. ZWISCHENERGEBNIS

Mit dem ersten Satz des vierten Kapitels beschließt Basileios den ersten Teil seiner Abhandlung. Sein abschließendes Fazit lautet: 'Αλλ' ὅτι μὲν οὐκ ἄχρηστον<sup>222</sup> ψυχᾶς μαθήματα τὰ ἔξωθεν δὴ ταῦτα ἰκανῶς εἴρηται.<sup>223</sup> (4, 1f.)

Die heidnischen Lehren sind für die Seelen seiner Adressaten durchaus nützlich. Das wollte Basileios im ersten Teil seiner Abhandlung als Vorbedingung für seine weiteren Erörterungen vorausschicken.

Die Nützlichkeit der μαθήματα τὰ ἔξωθεν hatte Basileios bereits im Proömium vorausgesetzt (vgl. 1, 24-28). Was hat er seinen Adressaten darüber hinaus sagen wollen?

Es gibt neben den nützlichen Inhalten auch Dinge in den heidnischen Schriften, die die Jugendlichen übersehen sollen. Nicht die Nützlichkeit an sich will Basileios beweisen, sondern warnen, daß es auch andere Dinge gibt. Die Jugendlichen müßten lernen, dazwischen zu unterscheiden (vgl. 1, 27-29).

Den heidnischen Schriften weist Basileios eine propädeutische Funktion zu (vgl. 2, 30f.). Diese propädeutische Funktion setzt er als selbstverständlich voraus, da ein Christ alle Dinge in seinem Alltag im Sinne des christlichen Telos nutzen soll. So dienen dann auch Basileios die zahlreichen Bilder und Vergleiche nicht dazu, einen *propädeutischen Nutzen* der heidnischen Literatur zu *beweisen*, sondern um deren Stellenwert für die Erziehung junger Christen zu konkretisieren.

Basileios formuliert als vorrangige Aufgabe für die Jugendlichen die ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς. Sofern die heidnischen Schriften diesem Ziel dienen, hält er sie für nützlich. Denn darin liegt der eigentliche propädeutische Wert der heidnischen Schriften, indem sie nämlich helfen, sich auf den entscheidenden Kampf eines Christen vorzubereiten. Die heidnischen Schriften sind nicht vorrangig eine Propädeutik für das *Verständnis der Geheimnisse* der Heiligen Schriften, sondern für den μέγιστον πάντων ἀγώνων. Diese propädeutische Funktion müssen die profanen Schriften erfüllen, solange die Jugendlichen aufgrund ihres Alters noch nicht die Heiligen

---

<sup>222</sup> Warum Basileios hier ἄχρηστον als Singular neutrum verwendet, ist nicht ganz eindeutig. Naldini möchte einen Begriff wie κτήμα ergänzen, vgl. Naldini z. St. Wilson sieht darin eine typische Erscheinung des Attischen, das bei verallgemeinernden Aussagen gern neutra im Singular verwendet, vgl. Wilson z. St. Vgl. auch Kühner-Gerth I, S. 58-60.

Schriften nutzen können.

Am Anfang des dritten Kapitels teilt Basileios die Inhalte der heidnischen Schriften in diejenige ein, bei denen eine Verwandtschaft zu den Heiligen Schriften besteht und in diejenige, bei denen das nicht der Fall ist. Aber selbst diese haben für Basileios einen gewissen Nutzen.

In seinem Baumbild (3, 6-11) stellt Basileios der christlichen Wahrheit die pagane Weisheit gegenüber. Diese bezeichnet er als schmückendes und durchaus nützliches Beiwerk.

Basileios möchte die heidnischen Lehren in ein christliches Erziehungssystem integrieren. Die Verwandtschaft, die Basileios für Teile der heidnischen Literatur mit den Lehren der Heiligen Schriften voraussetzt, liegt im gemeinsamen Weg der ἀρετή, wenngleich die Ziele beider Erziehungssysteme sehr unterschiedlich sind.

Letztlich dient der erste Teil der Abhandlung vor allem einer τέλος-Bestimmung für die Jugendlichen. Denn wenn man das richtige τέλος vor Augen hat, nämlich die παρασκευὴ ἑτέρου βίου (vgl. 2, 9f.), kann sich ein Christ alles aus seiner Umwelt für dieses Ziel dienbar machen. Es ist sogar seine Pflicht, alles zu tun, was ihn seinem Ziel näher bringt (vgl. 2, 31-39).

Damit läßt sich auch vorerst die Frage beantworten, ob Basileios die heidnischen Schriften für die Erziehung christlicher Jugendlicher lediglich für *nützlich* oder für *notwendig* hält: Wenn seine Jugendlichen in den Schulen Umgang mit den heidnischen Schriften haben, und diese Tatsache muß als gegeben vorausgesetzt werden, ist es ihre Pflicht, sich alles daraus zu eigen zu machen (1, 27: ὅσον χρήσιμον αὐτῶν δεχομένους), was ihrer Seele zuträglich ist.

Worüber Basileios nichts sagt, ist die grundsätzliche Frage, ob christliche Jugendliche Umgang mit den Schriften der antiken Autoren haben sollen oder nicht.

---

<sup>223</sup> Die formelhafte Wendung ἰκανῶς εἴρηται unterstreicht den abschließenden bzw. überleitenden Charakter dieses Satzes.

## 7. DAS VIERTE KAPITEL

Nachdem Basileios die grundsätzlichen Vorbedingungen für seine Abhandlung abgeschlossen hat, möchte er nun seinen Adressaten erklären, wie sie konkret an den Lehren der heidnischen Autoren Anteil haben sollen: ὅπως γε μὴν αὐτῶν μεθεκτέον ὑμῖν ἐξῆς ἂν εἴη λέγειν. (4, 2f.)

### 7.1. Der richtige Umgang mit Dichtern (4, 2-8)

Der erste Teil des vierten Kapitels widmet sich ausschließlich dem richtigen Umgang mit den Dichtern. Dabei steht am Beginn erst einmal eine deutliche Warnung: Die Jugendlichen sollten weder *allem*, was die Dichter schreiben,<sup>224</sup> noch *ausnahmslos jedem* Dichter ihre Aufmerksamkeit schenken (μὴ πᾶσιν ἐφεξῆς προσέχειν τὸν νοῦν). (4, 3-4)

Basileios verlangt also von den Jugendlichen einen hohen Grad an eigenem Urteilsvermögen. Man kann die Dichter nicht einfach in zwei Gruppen aufteilen, von denen die einen nützlich sind und die anderen nicht, sondern man muß bei jedem Dichter auch noch die einzelnen Aussagen genau prüfen.<sup>225</sup>

Wenn die Dichter aber von Taten oder Reden guter Männer erzählen ([τὰς]<sup>226</sup> τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν πράξεις ἢ λόγους), sollen die Jugendlichen sie lieben und bewundern (ἀγαπᾶν τε καὶ ζηλοῦν)<sup>227</sup> und versuchen, es ihnen gleich zu tun. (4, 6-8)

Damit hat Basileios zum ersten Mal konkreter ein Kriterium benannt, welches seinen Adressaten helfen soll, zu unterscheiden, was für sie nützlich ist und was nicht. Sie sollen darauf achten, ob von Taten oder Reden *guter Männer* die Rede ist.

Basileios beurteilt den Nutzen der heidnischen Schriften unter dem Blickwinkel, ob sogenannte *exempla imitanda* vorhanden sind oder nicht. Wie wichtig ihm dieser

---

<sup>224</sup> Als Begründung fügt Basileios noch ein: ἐπεὶ παντοδαποὶ τινές εἰσι κατὰ τοὺς λόγους, wobei 11 der 20 bei Migne verzeichneten Handschriften κατὰ τοὺς λόγους nicht haben, vgl. PG 31 p. 1833. Lothholz, vgl. z. St., hält es daher für eine Glosse. Die anderen Ausgaben haben es nicht gestrichen.

<sup>225</sup> Vgl. auch Plut., *mor. (de aud. poet.)* 37 b: Διὸ καὶ τούτων ἕνεκα καὶ τῶν προειρημένων ἀπάντων ἀγαθῆς δεῖ τῷ νέῳ κυβερνήσεως περὶ τὴν ἀνάγνωσιν, ἵνα μὴ προδιαβληθεῖς ἀλλὰ μᾶλλον προπαιδευθεῖς εὐμενῆς καὶ φίλος καὶ οικεῖος ὑπὸ ποιητικῆς ἐπὶ φιλοσοφίαν προπέμπηται.

<sup>226</sup> Boulenger möchte τὰς streichen, ohne dies näher zu begründen. Die Handschriften geben keinen Hinweis für eine solche Streichung.

<sup>227</sup> Vgl. die ähnliche Formulierung in 2, 11: ... ἀγαπᾶν τε καὶ διώκειν ..., wo es Basileios um das Streben nach dem christlichen Telos ging.

Aspekt ist, zeigt ein Blick in einen seiner Briefe an seinen Freund Gregor von Nazianz. Dort heißt es, daß der wichtigste Weg zur Feststellung seiner Pflichten die sorgfältige Beschäftigung mit den Heiligen Schriften sei, da dort die Biographien der seligen Männer überliefert sind wie lebendige Bilder des gottgemäßen Lebenswandels für die Nachahmung der guten Taten.<sup>228</sup>

Da die Jugendlichen für eine intensive Beschäftigung mit den Heiligen Schriften nach Basileios' Worten noch zu jung sind, müssen sie sich an den Biographien der ἀγαθῶν ἀνδρῶν aus den heidnischen Schriften orientieren.

## 7.2. Das Bild von Odysseus bei den Sirenen (4, 8-11)

Wenn die Dichter aber auf die Darstellung (ἐπὶ ... τῆ μίμησει)<sup>229</sup> schlechter Männer (μοχθηροῦς ἀνδρας) zu sprechen kommen, empfiehlt ihnen Basileios folgendes:

... ταῦτα δεῖ φεύγειν ἐπιφρασσομένους τὰ ὦτα οὐχ ἦττον ἢ τὸν Ὀδυσσεά φασιν ἐκεῖνοι τὰ τῶν Σειρήνων μέλη. (4, 9-11)

Basileios möchte, daß die Jugendlichen die Geschichten über schlechte Männer möglichst überhören beziehungsweise übersehen. Um diese Forderung zu veranschaulichen, verwendet er das Bild von Odysseus bei den Sirenen, eines der bekanntesten und verbreitetsten Abenteuer aus der Odyssee.<sup>230</sup>

Durch die ohnehin schon komplizierte Satzperiode<sup>231</sup> und die starke Verkürzung, besonders im letzten Teil des Satzes, ist die eigentliche Aussage, die Basileios mit dem Bild vom Sirenenmythos treffen will, nicht leicht zu erfassen. Der eigentliche Vergleichspunkt zwischen dem geforderten Verhalten der Jugendlichen und Odysseus' Verhalten bei den Sirenen ist auf den ersten Blick nicht eindeutig: Wörtlich übersetzt sagt Basileios zu seinen Adressaten: *Diese Dinge* (die Darstellung

---

<sup>228</sup> Vgl. Bas., *Ep.* 2, 3ff. Vgl. dazu auch meine Ausführungen auf S. 112.

<sup>229</sup> Daß Basileios hier an die platonische μίμησις ποιητική denkt, vgl. Bach und Wilson z. St., wird sich bei den Beispielen von schlechter μίμησις in 4, 15ff. noch deutlicher zeigen.

<sup>230</sup> Zur Geschichte dieses Mythos vgl.: H. Rahner, *Griechische Mythen...*, S. 281- 315; Ders., *Odysseus am Mastbaum*, ZKTh 65 (1941), S. 123-152; E. Wüst, Art. *Odysseus*, PRE Bd. 17 (1937), Sp. 1913ff.; McDonald, *Christianizing Homer*, S. 22f., 256-66; E. Kaiser, *Odyssee-Szenen als Topoi*, MH (21) 1964, S. 109-136 und S. 197-224; F. Buffière, *Les mythes d' Homere et la pensee greque*, Paris 1956.

<sup>231</sup> Der ganze Satz erstreckt sich über 9 Zeilen, von Πρῶτον μὲν (4, 3) bis τὰ τῶν Σειρήνων μέλη. (4, 11). Alle Infinitive sind von dem erst in Z. 9 genannten δεῖ abhängig. Manche Handschriften wollten daher bereits hinter προσέχειν (4, 5) ein δεῖ einfügen. Wilson verweist aber zurecht auf eine ähnliche Satzkonstruktion in 7, 18-21: „... which might suggest that this syntactical oddity is a characteristic of B.'s usage.“ Vgl. Wilson, z. St.

von schlechten Männern) *mußt ihr meiden, indem ihr euch die Ohren verstopft*<sup>232</sup>, *genauso, wie jene behaupten, daß Odysseus den Gesang der Sirenen mied.*

Bei der Übersetzung wurde im zweiten Teil lediglich *φεύγειν* ergänzt, obwohl die Wortstellung nahe legen würde, *φεύγειν ἐπιφρασσομένον τὰ ὠτα* zu ergänzen. Da aber bekannt ist, daß Odysseus gerade als einziger den Gesang der Sirenen lauschen konnte, ohne sich die Ohren mit Wachs zu verstopfen, ist diese Ergänzung unwahrscheinlich. Ganz auszuschließen ist diese Möglichkeit natürlich nicht, auch wenn der Homerische Text eindeutig etwas anderes ausdrückt. Diese „Verfälschungen“ des Originaltextes sind gerade bei Homerziten, die sich zum festen Topos in der Literatur herausgebildet haben, nichts Ungewöhnliches.<sup>233</sup> Es gibt einige Stellen, die belegen, daß die Verwendung des Sirenenmythos, in dieser verkürzten Weise wiedergegeben, lediglich verdeutlichen soll, bestimmte Sachen einfach zu überhören. Dabei wird dann zwischen Odysseus und seinen Gefährten nicht mehr unterschieden.<sup>234</sup>

Der Sirenenmythos hat seit Homer über Platon bis hin zu den Kirchenvätern eine so vielfältige Symbolik erfahren, daß ein kurzer Blick auf die Geschichte der Deutung dieses Mythos lohnend ist, um so der Intention von Basileios für die Verwendung dieses Mythos näher zu kommen:

Schaut man zunächst in den ursprünglichen Text bei Homer im zwölften Buch, so fällt auf, daß das Abenteuer bei den Sirenen eher ein Beispiel für Odysseus' ausgeprägte Fähigkeit ist, geschickt mit Worten zu hantieren, als ein Beispiel von tugendhafter Standhaftigkeit.<sup>235</sup> Kirke warnt Odysseus vor den Sirenen mit der Aufforderung, Odysseus möge seinen Gefährten beim Passieren der Sirenengesänge die Ohren mit Wachs verkleben. Wenn er aber selbst die Sirenen hören möchte, fährt

---

<sup>232</sup> *ἐπιφρασσομένους* kann natürlich auch passivisch übersetzt werden: ... *indem Euch die Ohren verstopft werden*. Darauf, daß hier die reflexive Übersetzung zu bevorzugen ist, werde ich unten noch ausführlicher eingehen.

<sup>233</sup> Kaiser sagt über die Bedeutung von Homerziten und mythologischen Exempla in der antiken Literatur: „Aber solche Zitate und Beispiele wurden weitergereicht und bekamen mit der Zeit ein gewisses literarisches Eigengewicht: ihre Isolierung wurde beibehalten und ihre Auffassung und Verwendung oft in einer Weise fixiert, die es erlaubt, von ‚Topoi‘ zu sprechen.“ Kaiser, *Odyssee-Szenen...*, S. 110. Darauf, daß einem die Vernachlässigung des Originaltextes auch bei der moralisch-allegorischen Homerauslegung häufig begegnet, werde ich später noch eingehen, wenn Basileios im 5. Kapitel das Beispiel des Odysseus bei den Phaiaken auslegt, bzw. auslegen läßt. Vgl. S. 95ff.

<sup>234</sup> Vgl. hierzu Kaiser, *Odyssee-Szenen...*, S. 132, der unter anderem auf Juvenal 9, 148ff; Ammianus Marcellinus 29, 2, 14 und Ambrosius, *Epist.* 51, 3 verweist. Kaiser, vgl. ebd., versteht auch die Stelle aus *Ad ad.* in diesem Sinne und meint, daß das eindruckliche Bild der verstopften Ohren sogar öfters ausdrücklich auf Odysseus selber bezogen wird. Er verweist in diesem Zusammenhang auf eine Stelle bei Hieronymus, *In Hieremiam*, 3, 1, 1 (CSEL 150, 7) und Lukian, *Nigr.* 19.

<sup>235</sup> Vgl. dazu auch den Aufsatz von Fortin, *Christianity and Hellenism...*, S.190f. und 197f.

Kirke fort, so sollen ihn seine Gefährten an den Mastbaum des Schiffes fesseln und die Fesseln noch verstärken, falls Odysseus, durch den Gesang betört, die Gefährten bittet, ihn loszubinden.<sup>236</sup> Seinen Gefährten dagegen erzählt Odysseus, Kirke habe ihm als einzigen *befohlen*, den Gesang der Sirenen zu lauschen.<sup>237</sup> Er sagt nichts davon, daß Kirke ihm die Wahl gelassen hat. Durch die verzerrte Wiedergabe der Worte Kirkes versteht es Odysseus, seine Neugier vor den Gefährten als eine schwere Aufgabe darzustellen, die zu erfüllen ihm Kirke auferlegt hätte. Bei der Rezeption dieses Sirenenmythos ist dieser Aspekt völlig verschwunden. Er hätte den verschiedenen allegorischen Deutungen dieses Mythos stets widersprochen.<sup>238</sup>

Schaut man in die verschiedenen Auslegungen dieses Mythos, steht fast immer der gefesselte, aber hörende Odysseus im Mittelpunkt der Auslegung, besonders wenn die Sirenen als Symbol der Weisheit gedeutet wurden. Odysseus' Verhalten wird nicht erst in der christlichen Auslegung als die geeignetere Art und Weise im Umgang mit den Sirenen, beziehungsweise der Literatur und den Wissenschaften gedeutet.

Am deutlichsten ist das von Cicero in *De finibus*<sup>239</sup> ausgedrückt: Die Wißbegierde sei dem Menschen angeboren. Die Sirenen hätten die Menschen nicht durch den Anmut ihrer Stimme angelockt, sondern mit dem Versprechen, *allwissend* zu sein. Diesem könne sich keiner durch die von Natur aus gegebene Wißbegierde entziehen. Es hätte einem Helden wie Odysseus nicht gut zu Gesicht gestanden, wenn er sich aufgrund von schmeichelnden Liedern hätte locken lassen: *Vidit Homerus probari fabulam non posse, si cantiunculis tantus irretitus vir teneretur; scientiam pollicentur, quam non erat mirum sapientiae cupido patria esse cariorem.* (Cic., *fin.* 5,49.)

<sup>236</sup> Vgl. Hom., *Od.* 12, 39-54, besonders v. 49-54: ... ἀτὰρ αὐτὸς ἀκουέμεν αἶ κ' ἐθέλησθα, / δησάντων σ' ἐν νηΐ θοῆ χειράς τε πόδας τε / ὀρθὸν ἐν ἰστοπέδῃ, ἐκ δ' αὐτοῦ πείρατ' ἀνήφθω, / ὄφρα κε τερπόμενος ὄπ' ἀκούσης Σειρήνοι. / εἰ δέ κε λίσσῃαι ἐτάρους λῦσαι τε κελεύης,

<sup>237</sup> Vgl. Hom., *Od.* 12, 154-164, besonders v. 160f: οἷον ἔμ' ἠνώγει ὄπ' ἀκουέμεν ἀλλά με δεσμῶ / δήσατ' ἐν ἀργαλέῳ, ὄφρ' ἔμπεδον αὐτόθι μίμνω...

J. H. Voss nimmt durch seine Übersetzung von ἠνώγει mit *erlauben* die Brisanz aus den Worten des Odysseus.

<sup>238</sup> Fortin glaubt, Basileios lasse bewußt bestimmte Aspekte ungesagt: „The presumption is that at least some of Basil's readers will be shrewd enough to see through the rhetorical and partly specious character of the argument. On that basis it is fair to say that his poorly concealed blunders were *meant* to be discovered and were designed to serve the intellectual needs of the more gifted student.“ Fortin, *Christianity and Hellenism...*, S. 197.

Daß Basileios bewußt *Fehler* beim Verwenden antiker Beispiele verwendet, um die intellektuelle Herausforderung seiner Adressaten zu erhöhen, halte ich im Falle des Sirenenmythos nicht für wahrscheinlich. Basileios ist hier, wohl eher unbewußt, einer Tradition verpflichtet, die aufzuzeigen ich im folgenden beabsichtige.

Plutarch verwendet in seiner Schrift *De audiendis poetis* den Sirenenmythos wie Basileios, um jugendlichen Lesern den richtigen Umgang mit der Dichterlektüre zu erläutern. Abgesehen davon, daß sich Plutarch nicht an *christliche* Adressaten wendet, ist der Kontext der Stelle aus *Ad adolescentes* aber so ähnlich, daß vielfach schon vermutet wurde, Plutarch war an dieser Stelle Vorbild für Basileios.<sup>240</sup>

Plutarch beantwortet die Frage, wie sich jugendliche Leser bei der Dichterlektüre gegenüber unsittlichen Stellen verhalten sollen, mit zwei Gegenfragen: Sollen wir die Ohren der Jugendlichen mit Wachs verstopfen,<sup>241</sup> so wie es Odysseus mit seinen Gefährten tat und die Dichtung fliehen und an ihr vorüberfahren, oder sollte man besser (ἢ μᾶλλον ...) ihnen mit einer vernünftiger Überlegung beistehen, sie festbinden (καταδέοντες) und ihre Entscheidungen lenken und überwachen, damit sie nicht vom rechten Kurs abkommen?<sup>242</sup>

Plutarch empfiehlt die letztere Variante, was sich bereits in dem den zweiten Teil der Frage einleitenden μᾶλλον ausdrückt.<sup>243</sup> Auch wenn der Name Odysseus in diesem Teil nicht mehr fällt, zeigt doch das Verb καταδέοντες, daß es der *gefesselte Odysseus* ist, der als Alternative genannt wird. Plutarch vergleicht Odysseus' Verhalten gegenüber seinen Gefährten mit Odysseus' Verhalten sich selbst gegenüber, welches Plutarch in diesem Zusammenhang für angebrachter hält.

Basileios bietet erst gar keine Alternative. Schon aus diesen Gründen erscheint es unwahrscheinlich, daß Plutarch an dieser Stelle Vorbild für Basileios war. Auch steht bei Basileios an keiner Stelle zur Disposition, die Ohren vor der gesamten Dichtung zu verschließen. Ihm geht es nur um ganz bestimmte Stellen, die er nachfolgend noch näher ausführen wird. Da Basileios in diesem Zusammenhang mit keinem einzigen Wort auf den zwar gefesselten, aber *hörenden* Odysseus eingeht,

---

<sup>239</sup> Vgl. Cic., *fin.* 5, 48-49.

<sup>240</sup> Lothholz, Wilson, Naldini, vgl. z. St., verweisen lediglich auf Plutarch, *mor.* (*De aud. poet.*) 15 d, während Valgiglio in seinem Aufsatz *Basilio Magno Ad adulescentes e Plutarco De audiendis poetis* von einer *bewußten Auseinandersetzung* Basileios' mit der Schrift Plutarchs ausgeht, vgl. zu unserer Stelle Valgiglio, *Basilio Magno...*, S. 68f.

<sup>241</sup> Plutarch verwendet dafür das aktive Partizip καταπλάττοντες. Im Gegensatz zu der Stelle bei Basileios ist hier eindeutig, daß es darum geht, daß die Ohren der Jugendlichen von jemanden verstopft werden sollen.

<sup>242</sup> Plut., *mor.* (*De aud. poet.*) 15 d: πότερον οὖν τῶν νέων ὥσπερ τῶν Ἰθακησίων σκληρῶ τινα τὰ ὄψα καὶ ἀτέγκτω κηρῶ καταπλάττοντες ἀναγκάζομεν αὐτοὺς τὸ Ἐπικούρειον ἀκάτιον ἀραμένους ποιητικὴν φεύγειν καὶ παρεξελάυνειν, ἢ μᾶλλον ὀρθῶ τινα λογισμῶ παριστάντες καὶ καταδέοντες, τὴν κρίσιν, ὅπως μὴ παραφέρηται τῷ τέρποντι πρὸς τὸ βλάπτον, ἀπευθύνωμεν καὶ παραφυλάττωμεν;

<sup>243</sup> Plutarch möchte, daß die Kinder erkennen, daß die Dichter lügen. Wenn sie das verstanden haben, können sie auch unbeschadet die gesamte Dichtung hören und daraus ihren Nutzen ziehen. Vgl. Plut., *mor.* (*De aud. poet.*) 16 d.

scheint dieser Aspekt für ihn sekundär zu sein.

In der *christlichen* Interpretation dieses Mythos stehen die Sirenen vor allem als Symbol für zwei Gefahren, gegenüber denen ein Christ sich im Alltag behaupten muß.<sup>244</sup> Zum einen sind es die *allwissenden Sirenen*, wie es Rahner ausdrückt: „Sie werden zum Symbol und Inbegriff des <Wissens>, das heißt vor allem der griechischen Wissenschaft und Weisheit, zu der der Christ eine klare Einstellung finden muß.“<sup>245</sup> Zum anderen sind es die *verlockenden Sirenen*.<sup>246</sup>

Mit folgenden Worten locken die Sirenen bei Homer den ankommenden Odysseus:

ἴδμεν γάρ τοι πάνθ', ὅσ' ἐνὶ Τροίῃ εὐρείῃ  
Ἄργεῖοι Τρῶές τε θεῶν ἰότητι μόγησαν,  
ἴδμεν δ' ὅσσα γένηται ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρη.<sup>247</sup>

Aufgrund dieser Verse wurden die Sirenen auch bei den Kirchenvätern zum Symbol heidnischer Weisheit.<sup>248</sup> Clemens von Alexandrien nutzt dieses Bild, um das falsche Verhalten mancher Christen gegenüber der heidnischen Bildung zu veranschaulichen. Rahner spricht von einer „... für die Geschichte des christlichen Humanismus bedeutsamen Darlegung, in der Clemens von Alexandrien einmal gegen engherzige Christen seiner Tage die Weite verteidigt, mit der er auch die griechische Kultur in den Bereich des Christlichen aufnehmen will.“<sup>249</sup> Clemens vergleicht im sechsten Buch der *Stromata* diejenigen Christen, die sich der griechischen Wissenschaft völlig verschließen, mit den Gefährten des Odysseus, die sich die Ohren mit Wachs verschlossen haben.<sup>250</sup> Wie diese verstopften sie ihre Ohren durch die Ablehnung des Lernens, aus Angst, den Weg nicht mehr nach Hause zu finden, wenn sie ihre Ohren einmal für die griechischen Wissenschaften geöffnet hätten. Sie würden ohne Sinn für feinere Bildung an Rhythmus und Melodie vorübergehen.<sup>251</sup>

Diese Stelle ist besonders interessant, da bei Clemens die Gefährten des Odysseus

---

<sup>244</sup> Daß das Bild aber auch sonst eine stehende Redewendung war, das zur Illustration verschiedenster Sachverhalte diente, zeigt beispielsweise ein Brief von Basileios an Eustathius, in dem er ihm schreibt, er sei an der Stadt am Hellespont schneller vorbeigeeilt als Odysseus am Gesang der Sirenen. Vgl. Bas., *ep.* 1, 1.

<sup>245</sup> Rahner, *Griechische Mythen...*, S. 306.

<sup>246</sup> Vgl. Rahner, *Griechische Mythen...*, S. 310 und meine Ausführungen, S. 67f.

<sup>247</sup> Hom., *Od.* 12, 189-91.

<sup>248</sup> Über den Sirenenbegriff im AT, vgl. Rahner, *Griechische Mythen...*, S. 303f.

<sup>249</sup> Vgl. Rahner, *Griechische Mythen...*, S. 288.

<sup>250</sup> Bei Clemens sind es die Gefährten selbst, die sich die Ohren verschlossen haben. Daß eigentlich Odysseus derjenige war, der ihnen die Ohren mit Wachs verstopfte, wird zu Gunsten der allegorischen Deutung von Clemens vernachlässigt.

<sup>251</sup> Vgl. Clem. Al., *Strom.* 6, 89, 1-4.

mit ihren verstopften Ohren als *negatives exemplum* fungieren, während bei Basileios den Jugendlichen das Verstopfen der Ohren mit Wachs als etwas *Positives* im Umgang mit bestimmten Stellen in den heidnischen Schriften dargestellt wird.

Dies zeigt, wie höchst unterschiedlich der Sirenenmythos von den Kirchenvätern verwendet wurde. Gemeinsam aber ist beiden Stellen, daß auf das Verhalten des Odysseus Clemens wie Basileios nicht näher eingehen. Rahner kann daher auch nur heraus„fühlen“, wie Clemens „... den mutigen Odysseus, der sich <<wissend dem Tode nahe>>, als Vorbild für eine humanistische Aufgeschlossenheit des Christen gegenüber der hellenischen Weisheit vorstellt.“<sup>252</sup> Diese Schlußfolgerung Rahners mag für die Clemens-Stelle zutreffen, da dort die Gefährten des Odysseus, wenn auch nur indirekt, als Kontrast zu dem Helden Odysseus dargestellt werden. Für die Stelle bei Basileios läßt sich diese Auslegung nicht einfach übertragen. Zwar empfiehlt auch Basileios, die Jugendlichen sollten sich so wie Odysseus bei den Sirenen verhalten, aber als konkrete Handlungsanweisung benennt Basileios eben gerade das von Clemens *kritisierte* Verstopfen der Ohren.

Obwohl Clemens den Sirenenmythos in einem sehr ähnlichen Kontext verwendet wie Basileios, nämlich in der Frage des richtigen Verhaltens gegenüber der heidnischen Literatur für einen Christen, ist doch die Absicht für die Verwendung des Bildes eine völlig andere. Clemens wirbt dafür, sich nicht der Schönheit der heidnischen Literatur zu verschließen. Die Christen sollten nicht aus Angst, daß es auch Schlechtes in den heidnischen Schriften gibt, die Ohren für die gesamte Literatur verschließen.

Basileios dagegen möchte seine Adressaten nun gerade vor diesen *schlechten* Stellen warnen, und hält zumindest für seine *jugendlichen* Adressaten das Verstopfen der Ohren für ein geeignetes Mittel.

Rahner hat in seinen Untersuchungen über den Bedeutungswandel bestimmter griechischer Mythen festgestellt, daß der Sirenenmythos besonders im Übergang vom dritten zum vierten Jahrhundert eine Veränderung dahingehend erfahren hat, daß die „wissenden Sirenen“ von den „zur Lust lockenden Sirenen“ abgelöst wurden.<sup>253</sup>

---

<sup>252</sup> Rahner, *Griechische Mythen...*, S. 289.

<sup>253</sup> Vgl. Rahner, *Griechische Mythen...*, S. 310. Rahner führt das auf die veränderte Situation zurück, in der sich die Christen im Verhältnis zu ihrer Umwelt befanden: „...die kämpferische Auseinandersetzung mit der griechischen Kultur und mit der von innen dräuenden gnostischen Gefahr hört auf, aber dafür wird das moralische Problem des Einbruchs der <Welt> immer dringlicher mit

Hier scheint eine mögliche Erklärung dafür zu liegen, warum Basileios den Sirenenmythos so verkürzt wiedergeben kann und der Gegensatz zwischen Odysseus und seinen Gefährten in den Hintergrund rückt. Die Sirenen stehen nicht mehr als Symbol für die heidnische Bildung. Im Vordergrund steht nun ihr *bestrickendes* und *betörendes* Wesen.<sup>254</sup> Sie verkörpern die sinnlichen Lüste.<sup>255</sup> Nur wenige Jahrzehnte nach Basileios beschreibt Paulin von Nola die Sirenen mit folgenden Worten: *nam quod illae Sirenae fuisse finguntur, id uere sunt inlecebrae cupiditatum et blandimenta uitiorum; habent enim in specie lenocinium, in gustu uenenum, quorum usus in crimine, pretium in morte numeratur.*<sup>256</sup>

Bei dieser Deutung des Mythos verwischen die Grenzen zwischen dem Verhalten des Odysseus und dem seiner Gefährten. Entscheidend ist nun, daß man den sinnlichen Verlockungen entgeht. Ob man dabei *hörend*, aber *gefesselt* den Verlockungen der Sirenen widersteht, oder auf diese erst gar nicht hört, ist nicht das Entscheidende. Denn anders, als wenn die Sirenen als Symbol für heidnische Weisheit als Ganzes stehen, besteht bei dieser Reduzierung der Sirenen auf sinnliche Verlockungen nicht die Gefahr, daß man *Nützlich*es überhört, wenn man die Ohren vor dem Gesang der Sirenen verschließt.

Auf die Stelle aus *Ad adolescentes* übertragen bedeutet das: So wie Odysseus seinen Gefährten die Ohren verschlossen hat, um sie vor Schaden zu bewahren, sollen die Jugendlichen auch ihre Ohren vor unsittlichen Stellen verschließen. Basileios verlangt von seinen Adressaten, sich selbst gegenüber dieselbe väterliche Fürsorge aufzubringen, wie Odysseus gegenüber seinen Gefährten. *Damit bleiben die Jugendlichen die Handelnden.* Sie selbst müssen entscheiden, wann es sinnvoll ist, besser wegzuhören. Die zweite Satzhälfte müßte demnach folgendermaßen ergänzt werden: ταῦτα δεῖ φεῦγειν ἐπιφρασσομένους τὰ ὠτα οὐχ ἦπτον ἢ τὸν

---

dem Einstrom der Massen. Die Wandlung der Deutung, die der Sirenenmythos fand, ist dafür wie ein Gradmesser. Jetzt siegt die mit Lust lockende Sirene, vor der die besorgten Väter der Kirche warnen und warnen.“ ebd., S. 311. Diese Symbolik ist von den Kirchenvätern auch nicht erfunden worden. Schon die etymologische Bedeutung von Σειρήνες (vgl. ἡ σειρά der Strick, die Kette) verweist auf das *bestrickende* bzw. verführerische Moment bei den Sirenen. Besonders die Neuplatonische Allegorie deutete die Sirenen als „...Allegorien der Weltlust und der sinnlichen Vergnügungen,...“. Rahner, *Griechische Mythen...*, S. 303.

<sup>254</sup> Vgl. das immer wiederkehrende θέλωσιν in Kirkes Beschreibung der Sirenen, Hom., *Od.* 12, 39ff.

<sup>255</sup> Johannes Chrysostomos verwendet in seiner Schrift *De sacerdotio* den Sirenenmythos, um die große Gefahr der Ruhmsucht (κενοδοξία) zu verdeutlichen. Wenn man ihm das Priesteramt übertragen würde, schreibt Chrysostomos, müßte man ihm die Hände nach hinten fesseln, damit er die gefährliche Klippe der eitlen Ruhmsucht mit allen ihren wilden Tieren überstehen könne. Vgl. Chrys., *De sacerdot. lib.*, PG 48, p. 649.

Ὀδυσσεά φεύγειν ἐπιφράσσοντα τὰ ᾠτα (τῶν ἐταίρων) φασὶν ἐκεῖνοι τὰ τῶν Σειρήνων μέλη. (4, 9-11)

Dieser Aspekt der selbständigen und kritischen Unterscheidung, die Basileios von seinen Jugendlichen des öfteren in seiner Schrift verlangt,<sup>257</sup> bliebe unberücksichtigt, würde man den Satz in dem Sinne verstehen, daß die Jugendlichen von vornherein bestimmten Geschichten wie Odysseus bei den Sirenen mit verstopften Ohren begegnen sollten.<sup>258</sup>

Basileios gebraucht die Sirenen als Symbol moralischer Anfechtungen. So wie die Sirenen mit ihrem Gesang zu unsittlichen Taten verführen, können auch die Dichter durch *Reden* von schlechten Taten zu schlechten Taten selbst verleiten. Die Sirenen als Symbol für die *heidnische Weisheit* schwingt bei Basileios nicht (mehr) mit. Denn diese grundsätzliche Frage, ob ein Christ heidnische Lehren meiden solle oder nicht, bildet nicht den Schwerpunkt seiner Abhandlung. Die Art und Weise, wie sich die Verwendung des Sirenenmythos geändert hat, ist ein gutes Beispiel dafür, daß es Clemens von Alexandrien (noch) um andere Fragen in der Auseinandersetzung mit der heidnischen Bildung ging als Basileios in seiner Schrift.

Ἡ γὰρ πρὸς τοὺς φαύλους τῶν λόγων συνήθεια ὁδὸς τίς ἐστὶν ἐπὶ τὰ πράγματα. (4, 11f.) Mit dieser Aussage, daß schlechte Reden zu schlechten Taten führen, bringt Basileios an dieser Stelle einen *locus communis*, der in der stoischen Literatur ebenso verbreitet ist wie in der christlichen<sup>259</sup> und begründet damit noch einmal seine Empfehlung, sich im übertragenen Sinne besser vor solchen Reden die Ohren zu verstopfen.

### 7.3. Der Honig in der heidnischen Dichtung (4, 12-15)

---

<sup>256</sup> Paul. Nol., *ep.* 16, 7 (CSEL 29, p.121)

<sup>257</sup> Vgl. 1, 24ff; 3, 2-4; 4, 36ff.

<sup>258</sup> Ich kann daher auch Kaiser nicht zustimmen, der auch auf die Stelle bei Basileios bezogen meint: „In diesem Sinne ist der Sirenenvergleich zur stehenden Wendung geworden und illustriert nur noch das <<nicht hören auf...>>.“ Kaiser, *Odyssee-Szenen...*, S. 132. Dies trifft für viele Stellen, die Kaiser anbringt, zu, für unsere Stelle greift mir die Erklärung aber zu kurz.

<sup>259</sup> Vgl. Naldini z. St. Vgl. auch *Menandri sententiae* 738 (ed. S. Jaekel, Leipzig 1964): Φθείρουσιν ἦθη χρῆσθ' ὁμιλίαι κακάι. Ebenso verwendet Paulus den Ausdruck in jambischer Form, 1. Kor. 15, 33: Φθείρουσιν ἦθη χρῆσθ' ὁμιλίαι κακάι. Amphilochios zitiert Paulus in seinem Lehrgedicht *Iambi ad Seleucum* im Anschluß an eine Passage, die das gesamte 4. Kapitel von *Ad ad.* in Kurzform wiedergibt (vgl. Amph., *Seleuc. v.* 76, vgl. dazu die Anmerkungen von Oberg, *Lehrgedicht...*, S. 80f.), so daß man feststellen kann, daß zumindest ein christlicher Zeitgenosse des Basileios dieses Zitat zuallererst als ein Pauluszitat auffaßt.

Nach diesen warnenden Worten an seine Adressaten schließt Basileios sogleich die nächste Warnung an: Die Jugendlichen sollten mit aller Vorsicht (πάση φυλακῆ) aufpassen, nicht unbemerkt durch das Wohlgefallen an den Worten (διὰ τῆς τῶν λόγων ἡδονῆς) etwas Schlechtes in ihre Seelen aufzunehmen, so wie die, die sich das Gift mit dem Honig (τὰ δηλητήρια μετὰ τοῦ μέλιτος) gefallen lassen (προσιέμενοι). (4, 12-15)

Die Analogie von Dichtung und Honig hat eine lange Tradition<sup>260</sup> und hängt unmittelbar mit dem verbreiteten Vergleich der Arbeit eines Dichters mit der Sammeltätigkeit von Bienen zusammen.<sup>261</sup> Wenn es um die erziehende Wirkung von Dichtung geht, wird das Gefällige und Angenehme in der Dichtung häufig mit dem Honig verglichen, der nötig ist, damit die oft weniger gut schmeckende Lehre vom Zuhörer auch aufgenommen wird.

In den *Gesetzen* beschreibt Platon die Notwendigkeit, jungen Leuten, die den Ernst der Gesetze noch nicht vertragen, diese in Form von Spielen und Liedern zu vermitteln, ebenso wie auch Kranken und Schwachen die heilsame Nahrung in bestimmten süßen Speisen und Getränken verabreicht wird, die schädliche Nahrung aber in bitterer Speise. Dasselbe sollen nun auch die Dichter mittels schöner und lobenswerter (ἐν τοῖς καλοῖς ῥήμασι καὶ ἐπαινετοῖς) Worte tun.<sup>262</sup>

Ebenso bekannt ist die Stelle bei Lukrez, der die dunklen Dinge (*obscura de re*), die er lehrt, mit musischer Anmut benetzen will (*musaeo contingens ... lepore*), so wie der Arzt den Jungen bitteren Wermut einflößt, indem er vorher den Rand des Bechers mit Honig (*mellis dulci flavoque liquore*) bestrichen hat, so daß diese überlistet, aber nicht getäuscht werden (*deceptaque non capiatur*).<sup>263</sup>

Gemeinsam ist beiden Stellen, daß davon ausgegangen wird, daß das eigentlich Nützliche „bitter“ schmeckt. Der Honig an sich wäre überflüssig, wenn die Menschen verständig genug wären und nicht wie Kinder oder Kranke überlistet werden müßten. In diesem Sinne fand dieses von Platon geprägte Bild bis in die

---

<sup>260</sup> Vgl. z. B. Hes., *theog.* v. 84; Pind., *P.* v. 53f., Simon., *Frg.* 88 (ed. Page).

<sup>261</sup> Auf dieses Bild werde ich noch genauer eingehen, wenn Basileios am Ende des 4. Kapitels auf die Tätigkeit der Bienen eingeht, vgl. 4, 36ff.

<sup>262</sup> Vgl. Plat., *leg.* 659 d-660 a. K. Schöpsdau bemerkt dazu in seinem Kommentar zu den *Nomoi*, daß der Vergleich der Musik (ἐπωδή) bzw. Dichtung mit der diätetischen Behandlung kranker Körper sein Vorbild bei Gorgias haben könnte, „... der in seinem ‚*Lob der Helena*‘ die Wirkung der Rede auf die Seele einerseits als ἐπωδή bezeichnete (Enkom. Hel. 10), andererseits sie mit der Wirkung eines φάρμακον (Arzneimittel) auf den Körper verglich (Enkom. Hel. 14).“ Schöpsdau, *Nomoi...*, S. 290f.

<sup>263</sup> Lucr., *De rer. nat.* 1, 933-940 bzw. 4, 8-16.

Spätantike weite Verbreitung.<sup>264</sup>

Die meisten Kommentare und Ausgaben verweisen nun auch an der Stelle, an welcher Basileios davor warnt, mit dem Honig auch das Gift zu sich zu nehmen, auf eben diese Stelle bei Platon.<sup>265</sup> Es ist zu bezweifeln, daß Basileios hier tatsächlich die ihm sicher bekannte Stelle bei Platon vor Augen hatte, denn die Intention seiner Aussage hat mit der Platons wenig gemeinsam. Für Basileios steht gerade der Honig für das eigentlich Nützliche in der Dichtung. Die Erzählungen über vorbildliches Handeln guter Männer sind der Honig für die Seelen seiner Adressaten.<sup>266</sup> Das Angenehme an der Dichtung aber, die Freude an den schönen Worten (vgl. διὰ τῆς τῶν λόγων ἡδονῆς) hat für Basileios nicht die Funktion, eine notwendige Lehre leichter vermittelbar zu machen, sondern birgt nur die Gefahr in sich, daß die Jugendlichen unbemerkt auch das Schädliche, das Gift (τὰ δηλητήρια), aus der Dichtung aufnehmen. Von dem platonischen Topos der bitteren, aber gesunden Medizin, die des Honigs bedarf, ist dabei nicht viel übrig geblieben. Basileios verwendet sicherlich auch bewußt die sehr viel negativer besetzte Vokabel δηλητήρια und nicht den mehrdeutig zu verstehenden Begriff φάρμακον, bei dem die Grenzen zwischen Gift und Heilmittel fließend sind.<sup>267</sup>

Daß die Lieblichkeit der Melodie und der Wohlklang der Worte ein geeignetes Mittel sein können, um heilsame Lehren, die zu einer tugendhaften Gesinnung führen, den Menschen leichter zugänglich zu machen, glaubt auch Basileios. Allerdings läßt er das nur für die Lehren der Heiligen Schriften gelten, da dort nicht die Gefahr besteht, auch Gift mit dem Honig aufzunehmen. In seiner Homilie zum ersten Psalm heißt es: Ἐπειδὴ γὰρ εἶδε τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον δυσάγωγον πρὸς ἀρετὴν τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων, καὶ διὰ τὸ πρὸς ἡδονὴν ἐπιρρῆς ἐπὶ τοῦ ὀρθοῦ βίου καταμελοῦντας ἡμᾶς τί ποιεῖ; Τὸ ἐκ τῆς μελωδίας τερπνὸν τοῖς

---

<sup>264</sup> Vgl. Hor., *serm.* 1, 1, 25: ut pueris olim dant crustula blandi / doctores, elementa velint ut discere prima; Dion Chrys., *Or.* 33, 10; Auson., *ep.* 17 (407, 2): absinthiam meum resipit et circumlita melle tuo pocula deprehendo, ...; Julian, *or.* 4, 243 d; Them., *Or.* 5, p. 63 b: νόμος γὰρ οὗτος φιλοσοφίας μηδ' ὀτιοῦν ἐργάζεσθαι πρὸς μόνην ψυχαγωγίαν, ἀπανταχοῦ δ' τῷ κεχαρισμένῳ τὸ συμφέρον καταμιγνύναι, ὥσπερ οἱ τῶν ἰατρῶν ἡπιώτεροι τὰ φάρμακα πρὸς τὴν αἴσθησιν ἐπικρύπτονται τοῖς ἡδύσμασιν.; vgl. auch Them., *Or.* 24, p. 302 b.

<sup>265</sup> Vgl. Doergens, z. St., Lothholz, z. St., Boulenger, z. St., Wilson, z. St., Naldini, z. St.

<sup>266</sup> Für Basileios ist der Honig gerade kein Symbol für die Schönheit der Worte oder des Rhythmus, der das Gift unmerklich machen soll, wie es Herter, *...Problem der profanen Bildung*, S. 253f., vermutet, sondern der Honig ist das, wonach seine Adressaten aufmerksam Ausschau halten sollen beim Lesen der Dichter. Diesen Gedanken führt Basileios im selben Kapitel im bekannten Bienengleichnis dann noch ausführlicher aus, vgl. 4, 36-46.

<sup>267</sup> Basileios gebraucht den Begriff δηλητήρια im übertragenden Sinne noch einmal in einem seiner Briefe. Dort steht der Begriff für die üblen Lehren der Häretiker, vgl. *Ep.* 210, 6.

δόγμασιν ἐγκατέμιξεν, ἵνα τῷ προσηνεῖ καὶ λείῳ τῆς ἀκοῆς τὸ ἐκ τῶν λόγων ὠφέλιμον λανθανόντως ὑποδεξώμεθα<sup>268</sup> Und an dieser Stelle fügt Basileios auch den Vergleich an, der von Platon oder Lukrez her bekannt ist: κατὰ τοὺς σοφοὺς τῶν ἰατρῶν, οἱ, τῶν φαρμάκων τὰ ἀύστηρότερα πίνειν διδόντες τοῖς κακοσίτοις, μέλιτι πολλάκις τὴν κύλικα περιχρίουσι.<sup>269</sup>

Insgesamt lassen sich nur zwei Stellen finden, die das Bild von Gift und Honig im Sinne Basileios' verwenden: Das ist zum einen eine Stelle bei Plutarch. In seinen *Quaestiones convivales* spricht Plutarch darüber, welche Menschen einer Freundschaft wert sind und welche nicht. Dabei warnt er davor, daß man Menschen, auch wenn sie einen guten Charakter haben und einer Freundschaft wert sind, nicht bedingungslos folgen möge, und zwar dann nicht, wenn sie einen zu unschicklichen Dingen überreden wollen. Schlechtes von einem nützlichen Freund zu übernehmen, wäre so, wie Gift durch Honig aufzunehmen: κὰν ἐπιεικεῖς οἱ ἄγοντες ὧσιν πρὸς ἐπιεικῆ δ' ἢ μὴ ἄγωσιν οὐ δεῖ συνακολουθεῖν οὐδ' ὑπομένειν, ὥσπερ διὰ μέλιτος φάρμακον λαμβάνοντας, μοχθηρὸν διὰ χρηστοῦ φίλον. (Plut., *mor.* 709 e)<sup>270</sup>

Plutarch verwendet hier im Gegensatz zu Basileios den Begriff φάρμακον. Die negative Bedeutung im Sinne von Gift ist aber durch die Parallelisierung zu μοχθήρον eindeutig.<sup>271</sup>

Die andere Stelle, in der das Bild von Gift und Honig im Sinne Basileios' verwendet wird, findet sich bei dem frühchristlichen Apologeten Theophilus von Antiochia im zweiten Buch seines Werks *Ad Autolyicum*. Dort beschreibt er die Überlegenheit der Schöpfungsgeschichte aus den Heiligen Schriften gegenüber den heidnischen Darstellungen der Weltentstehung, wie beispielsweise der des Hesiod: Denn wenn etwas von dem, was sie behaupten, wahr zu sein scheint, führt Theophil aus, ist es stets mit einem Irrtum vermischt (σύγκρασιν ἔχει τῇ πλάνῃ), und als Vergleich fügt er an: καθάπερ φάρμακόν τι δηλητήριον συγκραθῆν μέλιτι ἢ οἴνῳ ἢ ἐτέρῳ τινὶ τὸ πᾶν ποιεῖ βλαβερὸν καὶ ἄχρηστον, οὕτως καὶ ἡ ἐν αὐτοῖς πολυλογία εὐρίσκεται ματαιοπονία καὶ βλάβη μᾶλλον τοῖς πειθομένοις αὐτῇ. (Thphl.

<sup>268</sup> Bas., *hom. sup. psalm.* PG 29, p. 212.

<sup>269</sup> Vgl. ebd.

<sup>270</sup> Auf diese Stelle verweisen bereits Bach und Naldini, vgl. z. St.

<sup>271</sup> Valgiglio vermutet einen bewußten Anklang Basileios' an diese Plutarchstelle, vgl. Valgiglio, *Basilio Magno...*, S. 71f. Die Vermutung ist aufgrund der parallelen Verwendung des Bildes von Gift und Honig und der seltenen Belege davon denkbar.

Ant., *Autol.* 2, 12)<sup>272</sup>

Die Stelle bei Theophilus wirkt durch die Verwendung der Begriffe φόρμακον und δηλητήρια wie eine Brücke zwischen den Stellen bei Plutarch und Basileios. Der vergleichbare Kontext, in dem Theophilus und Basileios das Bild verwenden, läßt von den vorhandenen Belegen die größte Nähe zwischen diesen beiden erkennen.

Das Entscheidende für die Interpretation der Verwendung dieses Vergleichs in *Ad adolescentes* ist, daß es Basileios in erster Linie um eine *Warnung* vor den verderblichen Dingen in der Dichtung geht. Bei einem Verweis auf Platon an dieser Stelle kann der verwendete Vergleich leicht zu einer falschen Deutung führen.

#### 7.4. Das Gift in der heidnischen Dichtung (4, 15-28)

Was Basileios für Gift hält, führt er nun im folgenden in einer ausführlichen Aufzählung auf:

*Wir dürfen deshalb<sup>273</sup> die Dichter weder loben, wenn sie Schmähende, Spottende, Verliebte oder Betrunkene schildern, noch wenn sie die Glückseligkeit nach einer gefüllten Tafel und ausgelassenen Liedern bemessen.*

*Am wenigsten aber dürfen wir uns ihnen zuwenden, wenn sie irgend etwas über Götter erzählen, vor allem, wenn sie von diesen sagen, daß es viele sind und eben diese untereinander uneinig sind. Der Bruder kämpft bei jenen gegen seinen Bruder, der Vater gegen seine Kinder, die wiederum gegen ihre Eltern einen unversöhnlichen Krieg führen. Die Ehebrüche der Götter, ihre Liebesgeschichten und öffentlichen Vereinigungen, dies gilt besonders für den Anführer von allen, dem obersten Gott, wie sie selbst behaupten, diese Geschichten, die man ohne Erröten nicht einmal von Tieren aussagen kann, überlassen wir besser den Leuten auf der Bühne.<sup>274</sup> (4, 15-28)<sup>275</sup>*

---

<sup>272</sup> Auf diese Stelle verweisen bereits Wilson und Naldini, vgl. z. St.

<sup>273</sup> τοίνυν kann folgernd oder anreihend gemeint sein. Manche Überstzungen, vgl. z. B. Stegmayer, S. 450, entscheiden sich für die letztere Variante, was meiner Meinung nach nicht dem Kontext entspricht, da die Aufzählung der Einzelbeispiele als nähere Erläuterung zu den vorangegangenen Aussagen zu verstehen ist. In diesem Sinne lautet auch die lateinische Übersetzung in der PG: *non igitur laudabimus poetas...*, vgl. PG 31, p. 570.

<sup>274</sup> Die moralische Bedenklichkeit des Mimos war bei Kirchenvätern ein beliebtes Thema, vgl. Clem. Al., *Paed.* 3, 11, 76-77; Chrys., *Contra ludos et theatra*; Tert., *despect.* 14ff.; Aug., *civ.* 1, 32. Weitere Stellen vgl. Bach und Naldini z. St. Basileios nimmt das Thema im 6. Kapitel auch noch einmal auf. Vgl. dazu E. Wüst, Art. *Mimos*, PRE Bd. 15, 2, Sp. 1727-1764. Grundlegend dazu H. Reich, *Entwicklungsgeschichte des Mimos*, Bd. 1, 2, Berlin 1903.

<sup>275</sup> 4, 15-28: Οὐ τοίνυν <ἐν πᾶσιν> ἐπαινεσόμεθα τοὺς ποιητάς, οὐ λοιδορούμενους, οὐ σκώπτοντας, οὐκ ἐρώντας ἢ μεθύοντας μιμουμένους, οὐχ ὅταν τραπέζῃ πληθούσῃ καὶ ᾠδαῖς

Bei dieser Dichterkritik hat Platon sicherlich mittelbar, wenn nicht sogar unmittelbar als Vorbild fungiert. Jeder einzelne Punkt, vor dem Basileios bei der Dichterlektüre warnt, läßt sich bereits im zweiten und dritten Buch von Platons *Politeia* finden.<sup>276</sup>

Die Aufzählung macht den Eindruck einer Zusammenfassung der Dichterkritik, die Platon für seinen Staat geltend macht.<sup>277</sup> Bei Platon erstreckt sich diese Kritik über mehrere Kapitel, jeweils unterlegt mit unzähligen Beispielen, vor allem aus der *Ilias* und der *Odyssee*.

Basileios unterteilt wie Platon seine Kritik an der Dichtung. Beide warnen zum einen vor der Darstellung (vgl. die von beiden mehrfach verwendete Form von μιμεῖσθαι) bestimmter menschlicher Verhaltensweisen, die von den Dichtern besser nicht dargestellt, beziehungsweise nicht noch gelobt werden sollten.<sup>278</sup> Zum anderen warnen sie vor den unmoralischen Geschichten über die Götter. Die folgende zitierte Zusammenfassung Platons am Ende seiner Erörterungen über den Nutzen der Dichterlektüre bezieht sich auf ersteres und gibt den ersten Teil seiner Kritik noch einmal zusammengefaßt wieder (vgl. besonders die enge inhaltliche Anlehnung von *Ad ad.* 4, 15-17 mit den hervorgehobenen Stellen im folgenden Platonzitat):

ἐὰν δ' ἴμιμῶνται μιμεῖσθαι τὰ τούτοις προσήκοντα εὐθὺς ἐκ παίδων, ἀνδρείους, σώφρονας, ὀσίους, ἐλευθέρους, καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα, τὰ δ' ἀνελεύθερα μήτε ποιεῖν μήτε δεινοὺς εἶναι μιμήσασθαι, μηδ' ἄλλο μηδ' ἐν τῶν αἰσχροῶν, (...) Οὐ δὲ ἐπιτρέψομεν, ἦν δ' ἐγώ, ὧν φαμ' ἐκ κήδεσθαι καὶ δεῖν

---

ἀνειμέναις τὴν εὐδαιμονίαν ὀρίζονται. Πάντων δ' ἤκιστα περὶ θεῶν τι διαλεγόμενοι προσέξομεν, καὶ μάλιστα' ὅταν ὡς περὶ πολλῶν τε αὐτῶν διεξιῶσι καὶ τούτων οὐδ' ὁμοιοῦντων. Ἀδελφὸς γὰρ δὴ παρ' ἐκείνοις διαστασιάζει πρὸς ἀδελφόν, καὶ γονεὺς πρὸς παῖδα, καὶ τούτοις αὐθις πρὸς τοὺς τεκόντας πόλεμος ἐστὶν ἀκήρυκτος. Μοιχείας δ' ἑθεῶν καὶ ἔρωτας καὶ μίξεις ἀναφανδόν, καὶ ταύτας γε μάλιστα τοῦ κορυφαίου πάντων καὶ ὑπάτου Διός, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, ἃ κἂν περὶ βοσκημάτων τις λέγων ἐρυθριάσειε, τοῖς ἐπὶ σκηνῆς καταλείβομεν. Wilson vermutet daß Διός (4, 26) nur eine Glosse ist, da es nicht in allen Handschriften überliefert ist, vgl. Wilson z. St., so auch Boulenger z. St. Dafür spricht, daß Basileios auch an andere Stelle, wenn die Sprache auf bestimmte heidnische Götter kommt, diese entweder umgeht oder sich von ihnen distanziert, vgl. *Ad ad.* 5, 51-54 und 5, 75f.

<sup>276</sup> Vgl. dazu Roggisch, *Platons Spuren...*, S. 82f. Roggisch verweist an dieser Stelle auch auf Pohlenz, *BPhWS* 31, 1911, S. 181. Pohlenz geht darin so weit, zu urteilen, in diesem Abschnitt gäbe es keinen einzigen Satz, der den Eindruck mache, als ob Basileios neben Platon noch andere Schriften benutzt habe. Vgl. weiterhin Bach-Dirking z. St, Wilson z. St., Naldini z. St.

<sup>277</sup> Wie weit die Verbannung Homers aus Platons Staat ernst zu nehmen ist, spielt für die Rezeption dieser Kritik nur eine untergeordnete Rolle. Hingewiesen sei aber dennoch auf die Zugeständnisse Platons, daß, wenn sich die Erwachsenen dennoch bestimmte Geschichten über die Götter erzählen müßten, dies hinter verschlossener Tür geschehen solle und zuvor nicht nur ein Schwein, sondern irgendein anderes unerhörtes Opfer gebracht werden müsse. (Plat., *rep.* 378 a) Die angeblich so harte Dichterschelte Platons wird durch diesen Hinweis wohl doch etwas relativiert. Vgl. dazu den Aufsatz von J. Dummer, *Platon und die Dichter*, in: V. Riedel (Hrsg.), *Die Freiheit und die Künste*, Stendal. 2001 (Schriften der Winckelmann-Gesellschaft 20), S. 19-27.

<sup>278</sup> Vgl. die wörtliche Übereinstimmung οὐκ ἐπαίνεσόμεθα bei Plat., *rep.* 379 e und Bas., *Ad ad.* 4, 15f.

αὐτοὺς ἄνδρας ἀγαθοὺς γενέσθαι, γυναῖκα μιμεῖσθαι ἄνδρας ὄντας, ἢ νέαν ἢ πρεσβυτέραν, ἢ ἀνδρὶ λοιδορουμένην (...) Οὐδέ γε ἄνδρας κακοὺς, ὡς ἔοικεν, δειλοὺς τε καὶ τὰ ἐναντία πράττοντας ὧν νυνδὴ εἶπομεν, κακηγοροῦντάς τε καὶ κωμωδοῦντας ἀλλήλους καὶ αἰσχρολογοῦντας, μεθύοντας ἢ καὶ νήφοντας, ἢ καὶ ἄλλα ὅσα οἱ τοιοῦτοι καὶ ἐν λόγοις καὶ ἐν ἔργοις ἀμαρτάνουσιν εἰς αὐτούς τε καὶ εἰς ἄλλους, (...) γνωστέον μ' ἔν γὰρ καὶ μαινομένους καὶ πονηροὺς ἄνδρας τε καὶ γυναῖκας, ποιητέον δ' οὐδ' ἐν τούτων οὐδ' μιμητέον. (Plat., *rep.* 395 c – 396 a)

Bei der Kritik an menschlichen Verhaltensweisen, die auf die Jugend einen schlechten Einfluß haben könnten, läßt sich, bis hin zu wörtlichen Übereinstimmungen, zwischen der Auffassung Platons und der des Basileios kein Unterschied feststellen. Wörtliche Übereinstimmungen mit der Stelle aus *Ad adolescentes* 4, 15-28 lassen sich sowohl in der Zusammenfassung Platons ( vgl. μεθύοντας, λοιδορουμένην und μιμεῖσθαι), als auch in den von Platon vorher verwendeten Einzelbeispielen finden.<sup>279</sup> Wenn Basileios beispielsweise warnt, man solle die Glückseligkeit nicht nach einem gefüllten Tisch (τραπέζη πληθούση 4, 18) und ausgelassenen Liedern bemessen, spielt er damit, wie Platon, auf die homerische Schilderung der Phaiaken an. Bei Platon heißt es an dieser Stelle:

Τί δέ; ποιεῖν ἄνδρα τὸν σοφώτατον λέγοντα ὡς δοκεῖ αὐτῷ κάλλιστον εἶναι πάντων, ὅταν παρὰ πλεῖαι ὧσι τράπεζαι σίτου καὶ κρειῶν, μέθῃ δ' ἐκ κρητῆρος ἀφύσσω οἰνοχόος φορέησι καὶ ἐγγεῖη δεπάεσσι,<sup>280</sup> δοκεῖ σοι ἐπιτήδειον εἶναι πρὸς ἐγκράτειαν ἑαυτοῦ ἀκούειν νέω; (Plat., *rep.* 390 a-b)

Die enge inhaltliche und wörtliche Anlehnung am Platon ist hier nicht zu bezweifeln.

Was für den ersten Teil von Basileios' Kritik hinsichtlich der Anlehnung an Platon gesagt wurde, gilt, bis auf einen Punkt, auf den noch näher einzugehen ist, auch für den zweiten Teil, in welchem Basileios vor den Stellen warnt, in denen die Dichter auf die Götter zu sprechen kommen: Die Darstellung der Uneinigkeit unter den Göttern kritisiert Platon am Beispiel der Kämpfe unter den Göttern vor Troja und am

<sup>279</sup> Vgl. zu οὐ λοιδορουμένους: *rep.* 387 d - 388 d, 395 d und e, zu οὐ σκόπτοντας: 388 e - 390 a, 395 e, zu οὐκ ἐρώντας: 390 b-c und 396 d, zu μεθύοντας μιμουμένους: 395 e, 396 a und d, zu ὅταν τραπέζη πληθούση ... τὴν εὐδαιμονίαν ὀρίζωνται: 388 ef. und 390 a-b.

<sup>280</sup> Vgl. Hom., *Od.* 9, 8-10.

Gigantenkampf;<sup>281</sup> die Kämpfe unter Brüdern am Beispiel des Pelopidenkampfes,<sup>282</sup> die Kämpfe zwischen Eltern und ihren Kindern schließlich illustriert Platon am Beispiel der Kämpfe zwischen Uranos, Kronos und Zeus, sowie am Beispiel der gefesselten Hera und am Sturz des Hephaistos.<sup>283</sup> Wenn Basileios von Ehebrüchen redet, findet sich auch dazu bei Platon das entsprechende Beispiel: die Überführung von Ares und Aphrodite;<sup>284</sup> wenn Basileios sich gegen öffentliche Vereinigungen der Götter wendet, besonders gegen solche ihres obersten Gottes (4, 19-28), spielt er damit auf die Geschichte an, die Platon von Zeus und Hera als Beispiel fehlender Selbstbeherrschung anführt.<sup>285</sup>

Basileios erwähnt im Gegensatz zu Platon<sup>286</sup> weder den Namen Hesiods noch Homers, aber die enge Anlehnung an Platon und der feste Platz dieser beiden Autoren im Lektürekanon der Schulen lassen keinen Zweifel zu, daß auch Basileios bei seiner Kritik vor allem die Theogonie Hesiods sowie die Ilias und Stellen aus der Odyssee vor Augen hatte.

Anders als Platon unterlegt Basileios seine Warnungen nicht mit Beispielen, obwohl der größte Teil seiner Schrift aus exempla besteht. Der Grund hierfür ist in den unterschiedlichen Intentionen und Adressatenkreisen der beiden Schriften zu suchen. Basileios hat seine Rede tatsächlich nur für Jugendliche gehalten. Sein pädagogisches Anliegen mußte es ihm also geradezu verbieten, auch noch die Stellen, vor denen er seine Adressaten so eindringlich warnt, mit Beispielen zu untermalen. Es gab bei dieser Rede weder ein Publikum, dem er seine literarischen Kenntnisse unter Beweis stellen mußte, noch brauchte er die negativen Beispiele, um mit seiner Schrift irgendwelche polemischen Zwecke zu verfolgen.

Basileios unterscheidet sich aber in seiner Kritik im wesentlichen nicht von seinen heidnischen Vorgängern. Nicht erst Platon warnte vor dem moralischen Schaden, der von den Göttergeschichten ausgehen kann. Vor ihm tat dies bekanntlich bereits

---

<sup>281</sup> Vgl. Plat., *rep.* 378 b-c und 379 e - 380 a, besonders 378 b: Οὐδέ γε, ἦν δ' ἐγώ, τὸ παράπαν ὡς θεοὶ θεοῖς πολεμοῦσιν τε καὶ ἐπιβουλεύουσι καὶ μάχονται, οὐδ' ἄρ' ἀληθῆ...

<sup>282</sup> Vgl. *rep.* 380 a.

<sup>283</sup> Vgl. *rep.* 377 e - 378 b.

<sup>284</sup> Vgl. *rep.* 390 c.

<sup>285</sup> Vgl. *rep.* 390 b: ἢ Δία, καθευδόντων τῶν ἄλλων θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων ὡς, μόνος ἐγρηγορῶς ἅ ἐβουλεύσατο, τούτων πάντων ῥαδίως ἐπιλανθάνομενον διὰ τὴν τῶν ἀφροδισίων ἐπιθυμίαν, καὶ οὕτως ἐκπλαγέντα ἰδόντα τὴν Ἥραν, ὥστε μὴδ' εἰς τὸ δομάτιον ἐθέλειν ἔλθειν, ἀλλ' αὐτοῦ βουλόμενον χαμαὶ συγγίγνεσθαι, λέγοντα ὡς οὕτως ὑπὸ ἐπιθυμίας ἔχεται, ὡς οὐδ' ὅτε τὸ πρῶτον ἐφοίτων πρὸς ἀλλήλους φίλους λήθοντε τοκῆας ...

<sup>286</sup> Vgl. Plat., *rep.* 377 b - e.

Xenophanes<sup>287</sup> und nach ihm Cicero<sup>288</sup> oder Quintilian<sup>289</sup>, um nur einige Beispiele zu nennen. Aber auch christliche Autoren beriefen sich in ihrer Kritik an den unmoralischen Göttergeschichten immer wieder auf Platon. Minucius Felix beispielsweise lobt die Entscheidung Platons, den vielgepriesenen und gekrönten Homer aus seinem Staate zu verbannen, da doch gerade die Gesänge der Dichter hinsichtlich der Wahrheitsliebe auf die Jugend einen schlechten Einfluß hätten.<sup>290</sup> Die Kritikpunkte sind bei allen gleich: Kritisiert werden die Kriege der Götter untereinander, die Intrigen, Zwistigkeiten, Lügen, Begierden, Ehebrüche und ähnliches.<sup>291</sup>

Welche Hilfestellung gibt nun Basileios seinen *christlichen* Adressaten in dieser für Christen problematischen Fragestellung nach dem Umgang mit heidnischer Dichtung, die er nicht auch *heidnischen* Jugendlichen hätte geben können? (Wie aktuell das Problem zur Zeit des Basileios für Christen im Umgang mit den heidnischen Mythen immer noch war, zeigt bekanntlich der Versuch des Kaisers Julian, christlichen Lehrern das Unterrichten an heidnischen Schulen zu untersagen, da sie nicht gegen ihre Überzeugung unterrichten sollten.<sup>292</sup>)

### 7.5. Der Polytheismus in der Dichtung (4, 20f.)

Es gibt eine Stelle in Basileios' Dichterkritik, die *keine* Entsprechung bei Platon findet. In 4, 20f. heißt es, daß den Stellen am wenigsten Beachtung zu schenken sei, die von den Göttern handeln, besonders dann nicht ...ὅταν ὡς περὶ πολλῶν τε αὐτῶν διεξίωσι ...<sup>293</sup>

<sup>287</sup> Vgl. Xenophan., *Silli*, Frg. 10, 1-3 (AlGr, 1)

<sup>288</sup> In *De natura deorum* läßt Cicero sowohl den Epikureer Velleius als auch den Stoiker Balbus Kritik an den allzumenschlichen Göttergeschichten üben, vgl. Cic., *nat.* 1, 42 und 2, 70.

<sup>289</sup> Quint., *inst.* 1, 8, 4-6.

<sup>290</sup> Vgl. Min. Felix, *Octav.* 23, 1.

<sup>291</sup> Vgl. besonders Cic., *nat.* 1, 42: *Nec enim multo absurdiora sunt ea quae poetarum vocibus fusa ipsa suavitate nocuerunt, qui et ira inflammatos et libidine furentis induxerunt deos feceruntque ut eorum bella proelia pugnas vulnera videremus, odia praeterea discidia discordias, ortus interitus, querellas lamentationes, effusas in omni intemperantia libidines, adulteria vincula, cum humano genere concubitus mortalisque ex immortalis procreatos.*

<sup>292</sup> Vgl. zum Edikt des Kaisers Julian meine Ausführungen in der Einleitung, S. 7 und in den Schlußfolgerungen S. 151f. mit den jeweils entsprechenden Literaturhinweisen.

<sup>293</sup> Bei der positiven Aufforderung, wann die Jugendlichen den Dichtern besondere Aufmerksamkeit schenken sollen, gebraucht Basileios eine ganz ähnliche Konstruktion und Wortwahl, vgl. 4, 6-8: ἀλλ' ὅταν μὲν [τὰς] τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν πράξεις ἢ λόγους ὑμῖν διεξίωσιν, ἀγαπᾶν τε καὶ ζηλοῦν, καὶ ὅτι μάλιστα πειρᾶσθαι τοιούτους εἶναι ...

Das Problem der Vielgötterei ist weder für Platon noch für Cicero oder Quintilian ein Problem, daß die Jugendlichen oder Kinder moralisch negativ beeinflussen könnte.<sup>294</sup> Zwar spricht auch Platon von dem *einen* Gott, aber der Polytheismus in der Dichtung an sich ist kein Kritikpunkt, wenn es um die richtige Erziehung geht. Wenn Platon in diesem Zusammenhang über das wahre Wesen von Gott spricht, liegt die Betonung vor allem darauf, daß Gott seinem Wesen nach gut sei, und daher auch nicht anders dargestellt werden dürfe.<sup>295</sup>

Das Problem des Pan- beziehungsweise Polytheismus in der heidnischen Literatur ist ein rein christliches Problem und man dürfte erwarten, daß in einer Schrift, die sich ausschließlich an christliche Adressaten wendet und sich zum Ziel gesetzt hat, den richtigen Umgang vor allem auch mit unnützen Dingen in der Literatur zu erläutern, auf dieses Problem ausführlicher eingegangen wird.<sup>296</sup> Dieses Problem findet aber in der gesamten Schrift keine Erwähnung mehr. Der kurze Nebensatz - μάλισθ' ὅταν ὡς περὶ πολλῶν τε αὐτῶν διεξίωσι - bleibt die einzige Auseinandersetzung, wenn man davon überhaupt reden kann, mit dieser Problematik. Für alle anderen Kritikpunkte, wie Habsucht, Unbesonnenheit, Gier und ähnliches, bringt Basileios im folgenden noch unzählige positive Gegenbeispiele. Für das Problem des Polytheismus ließen die sich natürlich im allgemeinen Lektürekanon heidnischer Schulen nicht finden, so daß Basileios seinen Adressaten auch nicht wirklich eine Lösung anbieten kann, die über ein *nicht Beachten* hinausgeht.<sup>297</sup>

---

und 4, 20-21: Πάντων δ' ἥκιστα περὶ θεῶν τι διαλεγόμενοις προσέζομεν, καὶ μάλισθ' ὅταν ὡς περὶ πολλῶν τε αὐτῶν διεξίωσι καὶ τούτων οὐδ' ὁμοοούντων.

<sup>294</sup> Xenophanes hätte in diesem Zusammenhang am ehesten Erwähnung verdient, aber wie Herter, *...Problem der profanen Bildung*, S. 255, schon richtig einwandte, haben Kirchenväter, wenn sie sich gegen den Polytheismus der Heiden wandten, nie die monotheistischen Ansätze unter den Heiden, die es ja durchaus auch gab, honoriert. Viel wichtiger aber ist das Argument, daß Xenophanes, nach allem was wir wissen, nicht zum Lektürekanon gehörte, im Gegensatz zu Homer und Hesiod, auf die Basileios hier überwiegend Bezug nimmt.

<sup>295</sup> Vgl. Plat., *rep.* 379 a-b: Τοιοῖδε πού τινες, ἦν δ' ἐγώ οἶος τυγχάνει ὁ θεὸς ὢν, ἀεὶ δῆπου ἀποδοτέον, ἕάντ' εἰς αὐτὸν ἐν ἔπεσιν ποιῆ ἕάντ' ἐν μέλεσιν ἕάντ' ἐν τραγῳδίᾳ.

Δεῖ γάρ.

Οὐκοῦν ἀγαθὸς ὁ γε θεὸς τῷ ὄντι τε καὶ λεκτέον οὕτω;

Τί μῆν;

Ἄλλὰ μὴν οὐδέν γε τῶν ἀγαθῶν βλαβερόν ἦ γάρ;

<sup>296</sup> Tertullian hält es schon für eine Sünde, überhaupt das Wort *Gott* für die heidnischen Götter zu gebrauchen und beruft sich dabei auf 2. Mos. 23, 13. Lediglich die Namen der Götter dürften genannt werden, da sich dies im Alltag ohnehin nicht vermeiden ließe, vgl. Tert., *De idol.* 20. Solche harten Urteile finden sich bei den Kappadokiern oder Augustin sicher nicht. Das Problem des richtigen Umgangs mit dem Pan- oder Polytheismus blieb aber weiterhin bestehen, vgl. dazu Or., *Cels.* 5, 7 und Aug., *civ.* 4, 12.

<sup>297</sup> Wie Oberg, *Lehrgedicht...* bereits festgestellt hat, lesen sich die v. 49-61 des Lehrgedichts des Amphilochios wie ein Kommentar zum 4. Kapitel von *Ad ad.*, vgl. Oberg, *Lehrgedicht...*, S. 80. Aber auch wenn Amphilochios etwas ausführlicher auf den Umgang mit den Göttermythen eingeht, bietet auch er keine Lösung, die über die des Basileios hinausgeht. Sein Adressat soll sich abwenden

Mit der Kritik an den unmoralischen Göttergeschichten beendet Basileios seine grundsätzlichen Äußerungen über den richtigen Umgang mit den heidnischen Dichtern, um sich nun den Geschichtsschreibern und Rhetoren zuzuwenden.

Betrachtet man noch einmal, was Basileios nun seinen Adressaten hinsichtlich der Dichterlektüre rät, fällt auf, daß der gesamte Abschnitt bis auf eine Ausnahme nur aus Warnungen besteht. Handlungen und Reden guter Männer (τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν πράξεις ἢ λόγους) sind zu lieben und nachzuahmen, bei allen anderen Dingen aber ist oberste Vorsicht geboten, besonders wenn die Rede auf die Götter kommt. Die Betonung liegt eindeutig auf der *Gefahr*, die von der Dichterlektüre ausgehen kann. Entgehen können die jugendlichen Leser dieser nur, wenn sie sich bewußt sind, wann überhaupt nur sie den Dichtern ihre volle Aufmerksamkeit schenken dürfen.

#### 7.6. Der Umgang mit Geschichtsschreibern und Rhetoren (4, 28-36)

Mit Ταῦτὰ δὴ ταῦτα λέγειν καὶ περὶ ... (4, 28) leitet Basileios zu den Geschichtsschreibern und Rhetoren über. Das, was er über die Dichter gesagt hat, trifft in gleicher Weise also auch für die Geschichtsschreiber und Rhetoren zu.<sup>298</sup>

Beiden Gruppen widmet Basileios nur einen beziehungsweise drei Sätze.

Für die Geschichtsschreiber gelten die warnenden Worte besonders dann, wenn sie zum Zwecke der unbewußten Beeinflussung der Seele Geschichten erzählen: ...καὶ μάλισθ' ὅταν ψυχαγωγίας ἔνεκα τῶν ἀκουόντων λογοποιῶσι. (4, 29f.)

Ψυχαγωγία kann auch lediglich *Verlockung* oder *Vergnügen* bedeuten. Aber bei

---

(Amph., *Seleuc.*v. 54: ἀποστρέφου) von den Lobreden auf die Götter, dem flachen Geschwätz, unheiligen Sagen, Lehrstoff der Dämonen (ebd., v. 51f.: ἃ δ' εἰς θεοὺς ἔγραψαν ἐν λήρῳ πλατεῖ / μύθους ἀσέμνους, δαιμόνων διδάγματα,) aber beides lesen, die lächerlichen Götter und die liebenswerten Schriften (ebd., v. 54f.: ἄμφω δ' ἀναγνούς, τοὺς θεοὺς καὶ τοὺς λόγους, / θεοὺς γελοίους καὶ λόγους ἐρασμίους) und schließlich das eine ehren und das andere verachten. Dies hält Amphilochios für die beste Regel gegenüber der heidnischen Literatur (ebd., v. 62f.: καὶ τῶν μὲν ἔξω σοι λόγων οὗτος νόμος / ἄριστος.)

„Für das aber, was den christlichen Lesern heidnischer Literatur am meisten Kummer machte, die Götterwelt, versucht Amphilochios seinem Adressaten eine Regel (νόμος) zu geben, die allenfalls dessen Einstellung beeinflusste, ihm aber schwerlich praktische Hilfe gab.“ Oberg, *Lehrgedicht...* S. 79. Diese Feststellung ließe sich auch auf Basileios übertragen. Interessanterweise läßt Amphilochios das Problem des „περὶ πολλῶν ... διεξιῶσι“ völlig unbeachtet.

<sup>298</sup> Daß sich die Formulierung ταῦτὰ δὴ ταῦτα auf den gesamten vorherigen Abschnitt (4, 3-28) beziehen muß, ergibt sich aus dem Kontext. Der letzte Abschnitt über die Götter ist so spezifisch für die Dichtung formuliert, daß eine Übertragung auf die Geschichtsschreiber oder Rhetoriker keinen Sinn ergeben würde.

Basileios schwingt bei der Verwendung dieses Begriffs wieder die Warnung mit, die er schon bei den Dichtern ausgesprochen hatte, daß man nicht unbemerkt (λάθωμεν) das Gift mit dem Honig einnehme (vgl. 4, 14f.) Dies verdeutlicht die einzige andere Stelle bei Basileios, in der er ebenfalls den Begriff ψυχαγωγία verwendet, nämlich in seiner Homilie zum ersten Psalm.<sup>299</sup> Dort wird ψυχαγωγία zwar positiv definiert, aber auch da ist mit dem Begriff in erster Linie die *unbemerkte Beeinflussung* verbunden (τὸ ἐκ τῶν λόγων ὠφέλιμον λανθανόντως ὑποδεξώμεθα), allerdings ist es in diesem Fall eine erwünschte ψυχαγωγία, da es sich um die Lehren aus den Psalmen handelt.<sup>300</sup> Basileios steht einer unbewußten Beeinflussung der Seele also keineswegs grundsätzlich kritisch gegenüber, sondern nur dann, wenn dabei auch unbemerkt Schlechtes aufgenommen werden könnte.

Bei den Rednern ist es die Fähigkeit zu lügen, welche die Jugendlichen auf keinen Fall nachahmen dürften. Weder vor Gericht noch sonst irgendwo sei es nämlich für Christen notwendig zu lügen, da sie den rechten Weg und die Wahrheit diesem Leben vorzögen (...τοῖς τὴν ὀρθὴν ὁδὸν καὶ ἀληθῆ προελομένοις τοῦ βίου...) <sup>301</sup>. Und auch das Gesetz untersage es Christen zu prozessieren. (4, 30 –34) <sup>302</sup>

Nach dieser kurzen und einseitigen Kritik an den Geschichtsschreibern und Rednern, die von den Begriffen ψυχαγωγία und ψεῦδος geprägt ist, schließt Basileios versöhnlich, daß man aber wohl von ihnen <sup>303</sup> die Stellen annehmen sollte, in denen sie die Tugend loben oder das Schlechte tadeln (vgl. 4, 34-36).

<sup>299</sup> Vgl. Bas., *hom. sup Psalm.* PG 29, p. 212: καὶ τοῦτο μετὰ τινος ψυχαγωγίας ἐμμελοῦς καὶ ἡδονῆς σῶφρονα λογισμὸν ἐμποιοῦσης.

<sup>300</sup> Der Begriff der ψυχαγωγία begegnet einem sonst eher, wenn es um die Wirkung der Rhetorik geht, vgl. Plat., *Phaidr.* 261 a-b: ΣΩ. Ἐὰρ οὖν οὐ τὸ μᾶλλον ἢ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, οὐ μόνον ἐν δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι σύλλογοι, ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίοις, ἢ αὐτῆ σμικρῶν τε καὶ μεγάλων πέρι, καὶ οὐδ᾽ ἐν ἐντιμότερον τό γε ὀρθὸν περὶ σπουδαία ἢ περὶ φαῦλα γινόμενον; Vgl. auch ebd., 271 c.

<sup>301</sup> Der Text läßt hier zwei Übersetzungsvarianten zu. Man kann τοῦ βίου mit τὴν ὀρθὴν ὁδὸν verbinden. Dann würde die Begründung, warum Christen sich nicht der Lüge bedienen sollten, lediglich heißen: *da sie sich für den rechten Weg des Lebens entschieden haben*. In diesem Sinne wird die Stelle auch bei Garnier übersetzt: *qui rectam ac veram vitae viam amplexi simus*. PG 31, p. 570. Bezieht man es aber auf προελομένοις ergibt sich eine sehr viel stärkere Abgrenzung zur nichtchristlichen Auffassung über das Lügen, da die Geringschätzung des diesseitigen Lebens ein Lügen um eines Vorteils willen für Christen unnötig macht. Auch die Wortstellung scheint mir die zweite Variante wahrscheinlicher zu machen. Vgl. auch Bach z. St.

<sup>302</sup> Hier muß wohl an das neutestamentliche Verbot, sich überhaupt irgendeines weltlichen Gerichtes zu bedienen, gedacht werden, vgl. 1. Kor. 6, 1-8; Mt. 5, 33-37.

<sup>303</sup> Eventuell ließe sich diese Feststellung auch auf alle im 4. Kapitel genannten Gruppen beziehen, also auch auf die Dichter, da sich die anschließenden Bilder keiner der Gruppen mehr im speziellen zuordnen lassen, sondern sehr allgemeingültigen Charakter haben. Amphilochos, der sich an dieser Stelle wiederum eng an Basileios anlehnt, hat in seinem Lehrgedicht diese Aussage auf alle drei Gruppen bezogen, vgl. Amph., *Seleuc.* v. 49-52: ὥσθ᾽ ὅσα μᾶλλον αὐτοῖς εἰς ἀρετὴν ἐγκώμια / ὑμνοῦσιν αὐτὴν ἐγράφη καὶ τοῦ παλίου / κακίαν ψέγουσιν, ταῦτα σὺ σπουδῆ μαθῶν / καὶ νοῦν φύλασσε καὶ χάριν τῆς λέξεως.

Nachdem sich Basileios den Dichtern, Geschichtsschreibern und Rednern gesondert gewidmet hat,<sup>304</sup> wobei er die größte Aufmerksamkeit den Dichtern schenkte, beendet er das vierte Kapitel mit zwei Gleichnissen, durch welche er den Jugendlichen noch einmal die für alle drei Gruppen gleichermaßen zutreffende Art des kritischen Umgangs verdeutlichen will.<sup>305</sup>

### 7.7. Das Bienengleichnis (4, 36-48)

Als erstes fügt Basileios das in der antiken Literatur oft gebrauchte Gleichnis<sup>306</sup> der Bienen an: Er empfiehlt den Jugendlichen es im Umgang mit den heidnischen Schriften den Bienen gleich zu tun. Denn diese, begründet Basileios, verstünden es, im Gegensatz zu den übrigen Lebewesen, die sich bei den Blumen nur an deren Duft oder Farbe zu ergötzen wüßten (ἄχρι τῆς εὐωδίας ἢ τῆς χρώας ἐστὶν ἡ ἀπόλαυσις), auch den Honig aus den Blumen zu gewinnen. So würden auch diejenigen, die nicht nur auf das Süße und Angenehme (τὸ ἡδὺ καὶ ἐπίχαρι) solcher Schriften aus sind, einen gewissen Nutzen für die Seele aus diesen Schriften erzielen (τινὰ καὶ ὠφέλειαν ἀπ' αὐτῶν εἰς τὴν ψυχὴν ἀποθέσθαι). (4, 36-41)

Bereits bei den Dichtern warnte Basileios davor, man solle sich nicht durch das Wohlgefallen an den Worten<sup>307</sup> täuschen lassen, bei den Geschichtsschreibern war es die Fähigkeit der ψυχαγωγία<sup>308</sup> und bei den Rednern die Fertigkeit zu lügen,<sup>309</sup> vor denen Basileios besonders warnte. Diese Gedanken faßt er mit diesem ersten Teil des Bienengleichnisses noch einmal zusammen. Basileios urteilt hier sehr streng. Ein Wohlgefallen an den Worten wird gleichgesetzt mit Blendwerk, welches von den eigentlich nützlichen Dingen, die in solchen Schriften stecken, nur ablenken.

Selbst Amphilochios, der sich sonst in seinem Lehrgedicht, wie schon an mehreren Stellen gezeigt, eng an Basileios' Schrift anschließt, empfiehlt seinem Adressaten,

---

<sup>304</sup> Auffällig ist, daß die Gruppe der Philosophen von Basileios noch nicht gesondert aufgeführt wird. Diese werden erst im folgenden Kapitel erwähnt.

<sup>305</sup> Daß sich die folgenden Gleichnisse auf alle drei vorher genannten Gruppen beziehen und nicht nur auf die Redner, steht nicht explizit da, ergibt sich aber meiner Meinung nach aus dem Kontext. Die Redner finden in der restlichen Rede kaum noch Erwähnung, so daß es sehr unwahrscheinlich ist, daß Basileios ausgerechnet für diese Gruppe soviel Mühe darauf verwendet, den Umgang mit diesen durch Gleichnisse zu verdeutlichen, zumal Basileios das Bild des Honigs, welches er bei den Dichtern gebrauchte, im folgenden Bienenbild wieder aufnimmt.

<sup>306</sup> Vgl. hierzu meine folgenden Anmerkungen.

<sup>307</sup> Vgl. 4, 13-15, wo das hier ausführlicher gebrauchte Bild des Honigs bereits vorbereitet wird.

<sup>308</sup> Vgl. 4, 29.

neben allen Warnungen, zumindest sich auch an der *Zungenfertigkeit* der Redner zu üben<sup>310</sup> und einige Verse später heißt es bei Amphilochios zum richtigen Umgang mit Rednern, Geschichtsschreibern und Dichtern: καὶ νοῦν φύλασσε καὶ χάριν τῆς λέξεως.<sup>311</sup>

Basileios dagegen kommt es an dieser Stelle einzig auf die *Inhalte* der entsprechenden Texte an. Die Frage des Stils, der Schönheit der Sprache als eventuelle Bereicherung auch für einen Christen klammert er völlig aus, obwohl Basileios sehr wohl um die Notwendigkeit eines angemessenen Stils wußte, wenn man im vierten Jahrhundert als Christ höhere Ämter anstrebte oder sich einem gebildeten Publikum verständlich machen wollte. Daß Basileios sich selbst sehr gut dieses Mittels zu bedienen wußte, davon zeugen vor allem seine Briefe.

Basileios bleibt auch hier seiner Telosdefinition treu. Sich an der χάρις τῆς λέξεως zu erfreuen, paßt nicht zu seiner strengen Forderung, nur dem Beachtung zu schenken, was für die Vorbereitung auf das andere Leben nützlich sei.<sup>312</sup> Den Aspekt der Nützlichkeit für die Seele definiert Basileios für die Jugendlichen ausschließlich unter diesem Ziel. Somit kann er auch nur das als *Honig* in den heidnischen Schriften bezeichnen, was dieser Definition entspricht.

Der zweite Teil des Bienengleichnisses hebt noch einmal die Notwendigkeit einer *kritischen Auslese* gegenüber den heidnischen Schriften hervor: Die Jugendlichen mögen es im Umgang mit jenen Schriften dem Vorbilde der Bienen gleich tun.<sup>313</sup>

Denn diese würden sich auch nicht auf alle Blumen in gleicher Weise (οὔτε ἅπανσι τοῖς ἄνθεσι παραπλησίως) setzen, noch versuchen, von denen, die sie anfliegen, alles wegzutragen, sondern nur soviel, wie sie zur Verarbeitung benötigen (ὅσον αὐτῶν ἐπιτήδειον πρὸς τὴν ἐργασίαν). Das Übrige lassen sie zurück (χάριεν ἀφῆκαν). In diesem Sinne mögen auch die Jugendlichen, wenn sie klug sind, sich aus jenen Schriften nur das Passende und der Wahrheit verwandte (ὅσον οἰκεῖον ἡμῖν καὶ συγγενῆς τῇ ἀληθείᾳ) erwerben und den Rest übergehen (ὑπερβησόμεθα). (4, 41-48)

Damit drückt Basileios noch einmal bildlich aus, was er bereits am Beginn seiner

---

<sup>309</sup> Vgl. 4, 30f.

<sup>310</sup> Vgl. Amph., *Seleuc.* v. 36.

<sup>311</sup> Amph., *Seleuc.* v. 52.

<sup>312</sup> Vgl. 2, 9f: καὶ πρὸς ἑτέρου βίου παρασκευὴν ἅπαντα πράττομεν.

<sup>313</sup> Mit der Formulierung κατὰ πᾶσαν ... ἡμῖν μεθεκτέον (4, 42) greift Basileios wieder den Beginn des 4. Kapitels auf, wo er den Zweck seiner folgenden Ausführungen angibt, vgl. 4, 1f.: ὅπως γε μὴν αὐτῶν μεθεκτέον ὑμῖν ἐξῆς ἂν εἶη λέγειν.

Ausführungen über die Dichterlektüre (und damit auch über die Redner und Geschichtsschreiber) gesagt hat, wo es hieß, man solle nicht allen der Reihe nach seine volle Aufmerksamkeit schenken (4, 3-6: ...μη πᾶσιν ἐφεξῆς προσέχειν τὸν νοῦν...vgl. mit 4, 43: οὔτε ἅπασι ... παραπλησίως).

Das Bienengleichnis als Bild der kritischen Auslese hat eine lange Tradition.<sup>314</sup> So haben dann auch alle Kommentare zu *Ad adolescentes* die wichtigsten Vergleichsstellen, die es bei christlichen und heidnischen Schriftstellern gibt, angeführt.<sup>315</sup> Wie schon bei vorangegangenen von Basileios verwendeten Motiven, soll es auch im folgenden um mehr als eine bloße Aufzählung von Vergleichsbeziehungsweise Parallelstellen gehen, um so besser aufzeigen zu können, wo antike Motive von christlichen Schriftstellern unverändert übernommen wurden und wo sie eine eventuelle christliche Umformung erfahren haben:

Grundsätzlich muß zwischen zwei verschiedenen Verwendungsarten des Bienengleichnisses unterschieden werden:<sup>316</sup> In der einen Gruppe wird der *Fleiß* und die *Ausdauer* einer Biene besonders betont, die emsig *alle* Blumen anfliegt, um aus ihnen den Nektar zu gewinnen. Dabei fehlt der Aspekt der *kritischen Unterscheidung* völlig. Denn die reichhaltige Blumenwiese bildet bei dieser Verwendungsart des Bienengleichnisses den eigentlichen Vergleichspunkt. Sie steht dann für etwas ausnahmslos Positives, bei der es auf eine kritische Unterscheidung nicht ankommt. Bekanntestes Beispiel hierfür ist das Lob Epikurs bei Lukrez am Anfang des dritten Buchs.<sup>317</sup> Die epikureische Lehre ist die Blumenwiese, bei der es nicht auf eine Auswahl ankommt, sondern darauf, soviel wie möglich Honig aus ihr zu gewinnen. Dementsprechend ist es in der christlichen Literatur die Heilige Schrift, die es fleißig wie eine Biene zu nutzen gilt. Daß hierbei ebenso eine kritische Unterscheidung überflüssig ist, versteht sich von selbst.<sup>318</sup>

Bei Basileios' Bienenbild bildet nun nicht die Blumenwiese, sondern das Verhalten

---

<sup>314</sup> Vgl. dazu L. Koep, Art. *Biene*, RAC, Bd. 2 (1954), Sp. 274-82; ferner J. v. Stackelberg, *Das Bienengleichnis*, in: Romanische Forschungen 68, 1956, S. 271-93 und Ch. Gnilka, *Bienenarbeit als Bild des „rechten Gebrauchs“*, in: Ders., *Methode der Kirchenväter...*, S. 102-118.

<sup>315</sup> Vgl. Lothholz, Bach, Wilson (sehr eingeschränkt) und Naldini (am ausführlichsten) z. St.

<sup>316</sup> In den Kommentaren fehlt diese Unterscheidung häufig. Auf die Notwendigkeit einer solchen Differenzierung, wenn ein Vergleich verschiedener Stellen einen Sinn ergeben soll, hat Gnilka zu Recht am Beginn seiner Ausführungen über das Bienengleichnis aufmerksam gemacht, vgl. Gnilka, *Methode der Kirchenväter...*, S. 103-105.

<sup>317</sup> Vgl. Lucr., *rer. nat.* 3, 9-13.

<sup>318</sup> Vgl. z. B. Gr. Naz. *Or.* 15 PG 35, p. 933: καὶ βοηθεῖσθαι μὲν τοῖς παλαιοῖς διηγῆμασι βοηθεῖσθαι δὲ καὶ τοῖς νέοις καὶ πανταχόθεν, ὥσπερ αἱ μέλισσαι, συλλέγειν τὰ χρησιμώτατα εἰς ἑνὸς κηρίου φιλοτεχνίαν καὶ γλυκασμὸν,

der Biene den eigentlichen Vergleichspunkt. Die heidnische Literatur, mit der die Jugendlichen in den Schulen Umgang haben, ist wie eine große Blumenwiese, auf der es sich zu verhalten gilt wie eine Biene. Bei dieser Verwendungsart des Bienengleichnisses steht nicht der *Fleiß* der Biene, sondern die Fähigkeit des *kritischen Unterscheidens* im Vordergrund.

In diesem Sinne heißt es bereits in der *Demonicea* des Pseudo-Isokrates, Demonikos solle von den Dichtern und Weisen das Beste lernen (τὰ βέλτιστα), wenn sie etwas Brauchbares (τὸ χρήσιμον) gesagt haben. Und weiter heißt es: *Denn wir sehen, daß die Biene sich zwar auf jede Blüte setzt, aber von jeder nur das Beste nimmt. Ebenso müssen auch die, die nach Bildung streben, nichts unerprobt lassen und von überallher das Brauchbare zusammensammeln* (πανταχόθεν δὲ τὰ χρήσιμα συλλέγειν).<sup>319</sup>

Es ist deutlich, daß Basileios bei der Verwendung des Bienengleichnisses in derselben Tradition steht, wie der Autor der *Demonicea*. Bei allen Unterschieden<sup>320</sup> überwiegt die grundsätzliche Aussage, die durch den Bienenvergleich veranschaulicht werden soll, daß in der Literatur nicht nur Brauchbares zu finden ist und daher eine Auslese getroffen werden muß.

Besonders zahlreiche Anwendung fand das Bienengleichnis bei Plutarch, was die Beliebtheit dieses Bildes vor allem in pädagogischen Schriften zeigt. Die Kommentare führen in der Regel fünf Vergleichsstellen bei Plutarch an,<sup>321</sup> wovon eine der Stelle aus *Ad adolescentes* so nahe kommt, daß gelegentlich sogar von einer direkten Nachahmung ausgegangen wird:<sup>322</sup> In seiner Schrift *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus*<sup>323</sup> mahnt Plutarch, man solle beim Lesen von Philosophie, Geschichtsschreibung oder Dichtung nicht so sehr auf den Ausdruck beziehungsweise die Worte hören als vielmehr auf Inhalte (εἰ μὴ πλεον τοῖς ὀνόμασι μόνοις προσέχεις ἢ τοῖς πράγμασι). Es komme vor allem auf das Brauchbare, Substantielle und Nützliche an (τὸ χρήσιμον καὶ σάρκινον καὶ

---

<sup>319</sup> Vgl. Isokr., *or.* 1, 51f. Auf diese Stelle verweisen auch die Kommentare. Zu einer ausführlicheren Interpretation dieser Stelle vgl. Gnilka, *Methode der Kirchenväter...*, S. 105f.

<sup>320</sup> Der Autor der *Demonicea* betont im Gegensatz zu Basileios die Notwendigkeit, sich an jeder Literatur zu versuchen und nichts unerprobt zu lassen. Außerdem fehlt die Warnung, sich nicht durch die Schönheit der Farben oder den Duft der Blüten blenden zu lassen.

<sup>321</sup> Vgl. Plut., *mor.* (*De aud. poet.*) 30 c-d; 32 e; *mor.* (*De recta rat. aud.*) 41 f; *mor.* (*Quaest. conv.*) 673 e; *mor.* (*De prof. in virt.*) 79 c-d.

<sup>322</sup> Vgl. Bach z. St. und M. Pohlenz, BPhWS 31, 1911, S. 181f., der bereits durch den ähnlichen Wortlaut und Satzbau eine direkte Nachahmung für sicher hält.

<sup>323</sup> Vgl. Plut., *mor.* (*De prof. in virt.*) 79 c-d.

ὠφέλιμον). Daher solle man es im Umgang mit der Literatur so halten wie die Bienen mit den Blüten. (Plut., *mor.* 79 c)

Nach einem Simonideszitat,<sup>324</sup> welches Plutarch schon an anderer Stelle ebenfalls im Zusammenhang mit dem Bienengleichnis verwendet hat,<sup>325</sup> heißt es weiter: οἱ δ' ἄλλοι χροῶν αὐτῶν καὶ ὀσμὴν ἕτερον δ' οὐδ' ἔν ἀγαπῶσιν, οὐδ' λαμβάνουσιν, οὕτω τῶν ἄλλων ἐν ποιήμασιν ἡδονῆς ἕνεκα καὶ παιδιᾶς ἀναστρεφομένων αὐτὸς εὐρίσκων τι καὶ συνάγων σπουδῆς ἄξιον ἔοικεν ἤδη γνωριστικὸς ὑπὸ συνηθείας καὶ φιλίας τοῦ καλοῦ καὶ οἰκείου γεγονέναι. (ebd., 79 c-d)

Die inhaltlichen und stellenweise auch sprachlichen Übereinstimmungen mit Basileios' Bienengleichnis sind auffällig: Was bei Basileios die οἱ λοιποὶ sind, sind bei Plutarch die οἱ ἄλλοι. Beiden Gruppen wird gleichermaßen vorgehalten, daß sie sich nur am Duft und der Farbe der Blumen erfreuen (vgl. *Ad ad.* 4, 37: ἄχρι τῆς εὐωδίας ἢ τῆς χροῶς ἐστὶν ἢ ἀπόλαυσις und Plut., *mor.* 78 c: χροῶν αὐτῶν καὶ ὀσμὴν ἕτερον δ' οὐδ' ἔν ἀγαπῶσιν) Für den Umgang mit der Literatur bedeutet das, daß sie diese nur um des Vergnügens Willen lesen (vgl. *Ad ad.* 4, 39f.: τοῖς μὴ τὸ ἡδὺ καὶ ἐπίχαρι μόνον τῶν τοιούτων λόγων διώκουσιν und Plut., *mor.* 78 d: ἐν ποιήμασιν ἡδονῆς ἕνεκα καὶ παιδιᾶς ἀναστρεφομένων). Statt dessen empfehlen sowohl Plutarch wie auch Basileios das Passende (οἰκεῖον) und das der Wahrheit Verwandte beziehungsweise das Nützliche sich anzueignen (vgl. *Ad ad.* 4, 46-47: ὅσον οἰκεῖον ἡμῖν καὶ συγγεν' εἰς τῆ ἀληθείᾳ παρ' αὐτῶν κομισάμενοι und Plut., *mor.* 78 d: καὶ συνάγειν τὸ οἰκεῖον καὶ χρήσιμον).

Daß es Basileios trotz Verwendung von teilweise denselben Begriffen auf etwas anderes als Plutarch ankommt, darf bei aller Übereinstimmung aber nicht übersehen werden. Wenn Plutarch fordert, man solle sich aus der Literatur nur das τὸ οἰκεῖον herauslesen und Basileios denselben Begriff mit dem Zusatz *συγγεν' εἰς τῆ ἀληθείᾳ* gebraucht, wird deutlich, daß eine *Wahrheit* (gemeint ist die christliche Wahrheit) in der heidnischen Literatur *nicht* zu finden ist. Dies hatte Basileios mit seinem Baumbild im dritten Kapitel den Jugendlichen deutlich gemacht. Wenn Basileios von οἰκεῖον ἡμῖν spricht, meint er damit dasselbe wie am Anfang des dritten Kapitels, wo er von einer *τις οἰκειότης* zwischen den heidnischen und christlichen Lehren spricht.<sup>326</sup> Es wurde festgestellt, daß das *Ziel* beider Erziehungssysteme sehr unterschiedlich ist. Das christliche *Telos* ist von Basileios am Anfang des zweiten

<sup>324</sup> Vgl. Simon., *Fr.* 43 (ed. Page): ξανθὸν μέλι μηδομέναν.

<sup>325</sup> Vgl. Plut., *mor.* (*De recta rat. aud.*) 41 f.

Kapitels klar definiert worden. Aber der *Weg*, der zu den unterschiedlichen Zielen führt, ist auch in den heidnischen Schriften die ἀρετή. Die Verwandtschaft liegt in der gemeinsamen Sorge um die Seele, der ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς. Insofern denken Basileios und Plutarch bei dem Begriff οἰκεῖον zwar an eine ähnliche *Stoffauswahl* aus der heidnischen Literatur, aber Basileios grenzt sich mit dem Zusatz (οἰκεῖον) ἡμῖν und συγγενὲς τῇ ἀληθείᾳ deutlich von dem stoischen Terminus οἰκεῖον ab.<sup>327</sup> Auch bei einem Vergleich mit den anderen Plutarchstellen lassen sich sowohl sprachliche als auch inhaltliche Ähnlichkeiten mit dem von Basileios verwendeten Bienengleichnis aufzeigen. In *Quomodo adulescens poetas audire debeat* betont Plutarch im Hinblick auf den richtigen Umgang mit der Dichtung, daß die Biene fähig ist, unter den bittersten Blüten das Brauchbarste herauszufinden<sup>328</sup> und in *De recta ratione audiendi*, wo es um die Wahl des richtigen Unterrichts und Lehrers geht, warnt Plutarch, sich nicht durch blumige und theatralische Worte blenden zu lassen, sondern so wie die Bienen auch oft die Rosen und Veilchen überfliegen und sich statt dessen auf den bitteren Thymian setzen, müssen die Jugendlichen stets auf den Sinn und die Absicht des Redenden achten.<sup>329</sup>

Daß das Bienengleichnis bei den christlichen Schriftstellern eine ähnlich weite Verbreitung fand, wie in der heidnischen Literatur, ist am Anfang des Kapitels bereits angedeutet worden. Daß die Biene auch in der Septuaginta als nachahmenswertes Vorbild für einen Christen genannt wird, ist sicherlich *ein* Grund dafür, daß das Beispiel der Biene auch von christlichen Schriftstellern vorbehaltlos, wenn auch mit eigenen Akzentuierungen, übernommen wurde.<sup>330</sup> Der andere Grund liegt in der Beliebtheit von exempla, deren Gebrauch in der christlichen Pädagogik ebenso ausgeprägt war, wie in der antiken Pädagogik.<sup>331</sup> Die große Bandbreite an Exemplarfunktionen, für die die Arbeitsweise einer Biene stehen kann, erklärt somit auch deren häufige Verwendung. So hat sich beispielsweise eine ausschließlich

---

<sup>326</sup> Vgl. *Ad ad.* 3, 1.

<sup>327</sup> Daher ist auch Büttners Behauptung zu pauschal, οἰκεῖον werde hier im gleichen Sinne wie in der Stoa gebraucht. Vgl. Büttner, *Quellenuntersuchung...*, S. 21f., Anm. 2. Vgl. zum οἰκεῖον-Begriff in der Stoa, Pohlenz, *Stoa...* Bd. 1, S. 114ff. Allerdings urteilt auch Gniska, *Methode der Kirchenväter...* zu einseitig, wenn er bei seinem Bemühen, das spezifisch Christliche im Bienengleichnis des Basileios hervorzuheben, übergeht, daß trotz aller Unterschiede Basileios und Plutarch doch an eine ähnliche Stoffauswahl denken.

<sup>328</sup> Vgl. Plut., *mor.* (*De aud. poet.*) 32 e-f.

<sup>329</sup> Vgl. Plut., *mor.* (*De recta rat. aud.*) 41 e-42 a.

<sup>330</sup> Vgl. Prov. 6, 8 a-c (LXX).

christliche Symbolik der Biene entwickelt, die in der heidnischen Literatur so nicht zu finden ist:<sup>332</sup> die Biene als Symbol der Selbstlosigkeit, die in erster Linie für andere und nicht für sich tätig ist.<sup>333</sup> Betrachtet man aber die Verwendung des Bienengleichnisses in der christlichen Literatur insgesamt, überwiegen deutlich die gleichen Exemplarfunktionen, wie bei den heidnischen Schriftstellern.<sup>334</sup>

Theodoret gibt in seiner Apologie des Christentums ein schönes Beispiel dafür, wie christliche und traditionelle Symbolik in einem Gleichnis miteinander verknüpft werden: Obwohl den Heiden die Erkenntnis nur bedingt möglich sei, schreibt Theodoret, bringen sie auch genießbare Früchte hervor, doch ist diesen stets eine gewisse Herbheit und Bitterkeit beigemischt. Diejenigen, die unterscheiden können, ernten daher das Nützliche und lassen das übrige weg. Denn auch die Bienen setzen sich nicht bloß auf die süßen, sondern auch auf die bitteren Blüten und ziehen daraus das Süße, meiden aber das Bittere. Und abschließend heißt es: *Die Bienen nun ahmen auch wir (die Christen) nach: von Euren bitteren Wiesen bereiten wir den süßen Honig des Nutzens für Euch (die Heiden)* (ταύτας δὴ καὶ ἡμεῖς μιμούμενοι, ἐκ τῶν πικρῶν ὑμῶν λειμώνων τὸ γλυκὺ τῆς ὠφελείας ὑμῖν κατασκευάζομεν μέλι.)<sup>335</sup>

Die Fähigkeit der Biene auch aus den bittersten Blüten das Brauchbarste herauszusaugen hatte bereits Plutarch, wie oben gezeigt, für seine Zwecke verwendet,<sup>336</sup> neu ist dagegen die Betonung, daß die Biene für andere *den süßen Honig des Nutzens* bereitet und nicht für sich.<sup>337</sup>

Basileios hat das Prinzip, sich aus allem das Brauchbarste zusammenzusammeln, für seine Verwendung des Bienengleichnisses selbst exemplarisch vorgeführt. Viele

---

<sup>331</sup> Vgl. hierzu A. Lumpe, Art. *Exemplum*, RAC Bd. 6 1966, Sp. 1229-1257 und Pyykkö, *Praktische Anwendung der Exempla mythologica*, in: Dies., Griechische Mythen..., S. 50-60; 136ff. Vgl. auch meine Ausführungen zu 6, 8-11, S. 112.

<sup>332</sup> Vgl. Gnilka, *Methode der Kirchenväter...*, S. 110.

<sup>333</sup> Vgl. Chrys., *Ad Antioch.*, PG 49, p. 129f.; Gr. Naz., *Or.* 44 PG 36, p. 620.

<sup>334</sup> Vgl. neben den schon erwähnten Stellen Amph., *Seleuc.* v. 41-47; Gr. Naz., *Or.* 15, PG 35, p. 933 und Isid. Pel., *ep.* 2, 3 (PG 78, p. 457), vgl. dazu Gnilka, *Methode der Kirchenväter...*, S. 118.

<sup>335</sup> Vgl. Thdt., *affect.* 1, 125-127. Die Stelle ist von mir verkürzt wiedergegeben. Theodoret benutzt in diesem Zusammenhang noch das Bild des Regens, der auf bearbeiteten oder unbearbeiteten Boden fällt, sowie das Bild des Rosenpflückers, welches auch Basileios im Anschluß an sein Bienengleichnis gebraucht.

<sup>336</sup> Vgl. Plut., *mor.* (*De aud. poet.*) 32 e-f und *mor.* (*De recta rat. aud.*) 41 e-42 a.

<sup>337</sup> Diese Verbindung von christlicher und heidnischer Symbolik findet sich auch bei Chrysostomos, vgl. Chrys., *Ad Antioch.* PG 49, p. 129: τούτου μὲν τὸ φιλόπονον, ἀπὸ δὲ τῆς μελίττης καὶ τὸ φιλόκαλον καὶ τὸ φιλόπονον μάνθανε καὶ τὸ φιλάλληλον. Καὶ γὰρ ἐκεῖνη οὐχ ἑαυτῇ μᾶλλον ἢ ἡμῖν πονεῖ καὶ ταλαιπωρεῖται καθ' ἑκάστην ἡμέραν ὃ μάλιστα ἴδιον Χριστιανῶ, τὸ μὴ τὰ ἑαυτοῦ ζητεῖν, ἀλλὰ τὰ τῶν ἑτέρων. Einige Zeilen später schließt Chrysostomos das klassische

Gedanken, die man bereits bei (Ps.) Isokrates, Plutarch, Seneca, Gregor von Nazianz oder Theodoret nachlesen kann, finden sich so oder ähnlich ausgedrückt auch bei Basileios wieder. Die Verwendung des Bienengleichnisses in Schriften mit protreptischen Charakter ist so verbreitet, daß Basileios kaum eine einzelne Plutarchstelle nachgeahmt hat, sondern vielmehr aus allen ihm bekannten Beispielen das Gleichnis für seinen Kontext passend ausgedrückt und eingefügt hat, so wie es vor ihm und nach ihm christliche und heidnische Schriftsteller auch taten.

Betrachtet man alle genannten Stellen, fällt eine Besonderheit auf, die dem Bienengleichnis bei Basileios eine besondere Akzentuierung verleihen: Basileios verwendet, wie Plutarch oder andere auch, das Bienengleichnis, um die Notwendigkeit einer kritischen Auslese zu illustrieren. Aber im Gegensatz zu den bisher besprochenen Vergleichsstellen kommt es ihm nicht so sehr auf die Fähigkeit der Biene an, auch in den bittersten Blüten noch etwas Brauchbares zu finden (er gebraucht daher auch nicht das sonst in diesem Zusammenhang oft verwendete Bild der bitteren und süßen Blüten), sondern er hebt die Eigenschaft der *kritischen Wachsamkeit* besonders hervor. Bei Basileios besteht knapp die Hälfte des Gleichnisses aus der Beschreibung, daß die Biene erstens nicht *jede* Blüte anfliegt und zweitens von denen, die sie anfliegt, auch nicht *alles* nimmt (vgl. 4, 43f.: οὐτε ἅπασι ... οὐτε ... ὅλα). Diese Besonderheit fällt besonders markant ins Auge, wenn man den Wortlaut im Bienengleichnis des Amphilochios betrachtet, dessen Lehrgedicht sonst eine sehr große Nähe zu Basileios' Schrift aufweist. Es wirkt wie eine bewußte Abgrenzung zu Basileios, wenn es dort heißt, man solle die weise Biene nachahmen, die sich auf *jede* Blüte setzt: σοφῆς μελίττης ἔργον ἐκμιμούμενος, / ἥτις ἐφ' ἅπασιν ἄνθεσιν καθιζάνει ... (Amph., *Seleuc.* v. 41f.). Der warnende Charakter bestimmt bei Basileios das Gleichnis. Die Jugendlichen müssen im Umgang mit der heidnischen Literatur eine doppelte Auslese treffen, wobei auch hier festzustellen ist, daß Basileios an keine wirkliche Auslese denkt, die seinen Adressaten nicht möglich gewesen wäre. Die Auslese kann sich nur auf ein Annehmen der nützlichen Inhalte beziehungsweise das Übergehen von unnützen Stellen beziehen. Basileios fordert am Ende des Gleichnisses daher auch: ὑπερβησόμεθα τὸ λειπόμενον. (4, 48) ὑπερβῆναι steht hier als Synonym für das sonst von ihm geforderte παριδεῖν.

---

Bienengleichnis an (ebd., p. 130): ἀλλὰ καθάπερ ἡ μέλιττα τοῖς λειμῶσιν ἐφιπταμένη οὐ πάντα ἐκλέγει, ἀλλὰ τὰ χρήσιμα λαβοῦσα, τὰ λοιπὰ ἀφήσιν, οὕτω καὶ σὺ ποίησον

An dieser Stelle zeigt sich wieder, daß es Basileios nicht um eine Apologie der heidnischen Literatur ging. In diesem Fall hätte er aus der Fülle der Bienensymbolik das Bild der bitteren und süßen Blüten auswählen können, um zu verdeutlichen, daß man selbst in den bittersten Blüten noch etwas Brauchbares finden könne. Dies hätte dann tatsächlich *apologetischen* Charakter hinsichtlich des Umgangs von jungen Christen mit heidnischer Literatur gehabt.<sup>338</sup>

### 7.8. Das Bild vom Rosenpflücken (4, 48-51)

Nach dem Bienengleichnis läßt Basileios gleich noch ein weiteres folgen: *So wie wir beim Pflücken der Rosenblüte die Dornen vermeiden* (τὰς ἀκάνθας ἐκκλίνομεν)<sup>339</sup>, *so müssen wir auch im Umgang mit solchen Schriften das Schädliche meiden* (τὸ βλαβερὸν φυλαξόμεθα), *während wir das, was nützlich ist, ernten* (ὅσον χρήσιμον καρπώσάμενοι). (4, 48-51)

Im Gegensatz zum Bienengleichnis lassen sich für das Bild vom Rosenpflücken als Gleichnis für einen wachsamem Umgang mit einer bestimmten Materie keine heidnischen Vorbilder finden (was nicht bedeuten muß, daß es keine gegeben hat).<sup>340</sup>

In der christlichen Literatur begegnet einem das Bild dagegen häufiger,<sup>341</sup> davon zweimal ebenfalls in unmittelbarer Nachbarschaft zum oben besprochenen Bienengleichnis. Zum einen läßt Amphilochios seine Ausführungen über den Umgang mit heidnischer Literatur mit dem Rosengleichnis enden: καὶ τὰς ἀκάνθας φεύγε καὶ ῥόδον δρέπου. / καὶ τῶν μὲν ἔξω σοι λόγων οὗτος νόμος / ἄριστος.

<sup>338</sup> Vgl. auch Gnilka, *Methode der Kirchenväter...*, S. 115: „Allein der Bienenvergleich genügt, um die verbreitete Ansicht zu widerlegen, Basilius sei der heidnischen Literatur gegenüber ‚weitherzig‘.“

<sup>339</sup> Ring, *Drei Homilien...*, S. 251 übersetzt ἐκκλίνομεν mit *umbiegen*. ἐκκλίνειν + Acc. kann aber neben der Bedeutung *umbiegen* auch *vermeiden* bedeuten, vgl. Lidd.-Sc., S. 509, was dem Kontext des Gleichnisses sehr viel eher entspricht, da es parallel zum φυλαξόμεθα zu verstehen ist. Vgl. dazu auch Bach-Dirking z. St.

<sup>340</sup> Der Verweis der Kommentare auf Lukian., *Hist. Conscr.* 28, vgl. Bach, Wilson, Boulenger und Naldini jeweils z. St., ist irreführend, da der Sinn bei Lukian ein ganz anderer als in unserem Fall ist. Vgl. zu dieser Lukianstelle Gnilka, *Methode der Kirchenväter...*, S. 114, Anm. 304.

<sup>341</sup> Über die Gründe dafür läßt sich nur spekulieren. Im Neuen Testament begegnet zwar das Bild der Dornen und der guten Früchte bei Mt. 7, 16 und Lk. 6, 44, es geht aber in beiden Fällen nicht um ein *Vermeiden* der Dornen. Gnilka, *Methode der Kirchenväter...*, S. 114, Anm. 304, vermutet, daß das Rosengleichnis durch eine Stelle bei Clemens von Alexandrien zu den späteren Kirchenvätern gelangte, dort heißt es *Strom.* 2, 3, 3-5: γεωργοῦ μὲν οὖν ἴδιον τὸ ἐν ἀκάνθαις φυόμενον ῥόδον ἀβλαβῶς λαβεῖν καὶ τεχνίτου τὸν ἐν ὀστρείου σαρκὶ κατορωρυγμένον μαργαρίτην ἐξευρεῖν, φασὶ δὲ καὶ τὰς ὄρνιθας ἡδίστην ἔχειν τὴν σαρκὸς ποιότητα, ὅτε οὐκ ἀφθόνου τροφῆς παρατεθείσης αὐταῖς αἱ δὲ σκαλεύουσαι τοῖς ποσὶν ἐκλέγονται μετὰ πόνου τὰς τραφάς. εἴ τις οὖν τοῦ ὁμοίου θεωρητικὸς ἐν πολλοῖς τοῖς πιθανοῖς τε καὶ Ἑλληνικοῖς τὸ ἀληθὲς διαλεληθῆναι ποθεῖ, Abgesehen davon, daß Clemens im Gegensatz zu Basileios davon ausgeht, daß

(Amph., *Seleuc.*, v. 61-63) Die Anlehnung an Basileios ist dabei offensichtlich. Zum anderen stellt Theodoret in der schon besprochenen Stelle<sup>342</sup> seinem Bienengleichnis das Rosenbild voran: καθάπερ οἱ τὰς ῥοδωνιάς τρυγῶντες καταλείπουσι μὲν τὰς ἀκάνθας, ξυλλέγουσι δὲ τὰς κάλυκας. (Thdt., *affect.* 1, 125-26)

Der Kontext ist bei Basileios, Amphilochios und Theodoret ein ganz ähnlicher. Es geht um die notwendige Eigenschaft eines Christen, zwischen Nützlichem und Schädlichem in der heidnischen Literatur unterscheiden zu können. Allen Stellen ist gemeinsam, daß das Bild des Rosenpflückens dem Bienengleichnis nicht wirklich etwas hinzuzufügen hat. Es dient dazu, das sehr viel längere Bienengleichnis durch ein prägnanteres Bild auf den Punkt zu bringen. Außerdem unterstreicht das Bild der Dornen sehr viel stärker, daß von den heidnischen Schriften auch eine gewisse Gefahr ausgehen kann, vor denen sich ein Christ in Acht nehmen muß, als daß beispielsweise das Bild von den bitteren und süßen Blüten im Bienengleichnis auszudrücken vermag. Da Basileios in seinem Bienengleichnis auf dieses Bild verzichtet hat, fehlt bei ihm noch der Aspekt der Gefährdung, der von den Schriften für die Jugendlichen ausgehen kann. Diese Warnung schließt er nun durch das Bild vom Rosenpflücken an. Die Dornen symbolisieren die Stellen in der heidnischen Literatur, die die Jugendlichen besser übersehen beziehungsweise übergehen sollen.

Zusammenfassend lassen sich drei Punkte formulieren, die Basileios durch das Bienengleichnis und das Rosengleichnis zum Ausdruck bringen wollte:

Zum einen die *Warnung*, die Jugendlichen sollten sich nicht durch schöne Worte oder andere Annehmlichkeiten in den heidnischen Schriften blenden lassen.

Zweitens die *Mahnung*, daß eine kritische Wachsamkeit nicht nur gegenüber einzelnen Autoren, sondern auch innerhalb der zu lesenden Schriften stets nötig ist.

Und zum Schluß wieder eine *Warnung* vor den Gefahren, die in der heidnischen Literatur zu finden sind und denen die Jugendlichen mit derselben Sorgfalt ausweichen müssen, wie ein Rosenpflücker beim Pflücken der Blüten die Dornen meidet.

Am Ende des vierten Kapitels faßt Basileios seine bisherigen Ausführungen mit den

---

in der Masse des Glaubwürdigen und Heidnischen *Wahrheit* zu finden sei, bietet die Stelle tatsächlich genügend Parallelen zu unserer Stelle, um sich der Vermutung Gnilkas anzuschließen.

<sup>342</sup> Vgl. Thdt., *affect.* 1, 125-127. Vgl. dazu meine Ausführungen, S. 86.

Worten zusammen: Εὐθὺς οὖν ἐξ ἀρχῆς ἐπισκοπεῖν ἕκαστον τῶν μαθημάτων, καὶ συναρμόζειν τῷ τέλει προσήκε.<sup>343</sup> (4, 51-53)

Das bedeutet, die Jugendlichen müssen bei allem, womit sie in ihren Schulen Umgang haben, eine *Verbindung* (συναρμόζειν)<sup>344</sup> zum christlichen Telos herstellen, um zu *prüfen* (ἐπισκοπεῖν), ob der Lehrstoff ihnen auf dem Weg zu Ihrem Ziel dienlich ist. In welchem Sinne Basileios das ἐπισκοπεῖν ... καὶ συναρμόζειν τῷ τέλει verstanden wissen möchte, drückt er noch mit dem dorischen Sprichwort aus, daß man den Stein nach der Schnur richten müsse.<sup>345</sup> Dieses Sprichwort aus dem Bereich des Handwerks<sup>346</sup> findet sich auch sonst an Stellen, an denen es darum geht, etwas sehr sorgfältig prüfend, nach einem bestimmten Ziel hin auszurichten.<sup>347</sup>

Damit spannt Basileios am Ende des vierten Kapitels wieder den Bogen zum ersten Teil (Kapitel 1-3) seiner Rede, in welchem es vor allem um die christliche Telosbestimmung ging, aufgrund derer Basileios den Stellenwert der heidnischen Literatur für die christlichen Adressaten definierte.

Wenn Basileios also mahnt, die Jugendlichen sollten die Inhalte stets danach prüfen, ob sie auch *dem einen Ziel* (τῷ τέλει) dienen, meint er damit natürlich das christliche Telos, welches er im zweiten Kapitel mit den Worten definierte: καὶ πρὸς ἑτέρου βίου παρασκευὴν ἅπαντα πράττομεν. (2, 9f.)

Das vierte Kapitel hatte die Funktion, Modalitätsfragen im Umgang mit Dichtern,

---

<sup>343</sup> Zur Verwendung des Imperfekt statt des Präsens, vgl. Wilson und Naldini z. St.

<sup>344</sup> Büttner interpretiert die Stelle συναρμόζειν τῷ τέλει mit den Worten: „Die so eindringlich betonte Auswahl ist dem Ziel des Menschen anzupassen.“ Büttner, *Quellenuntersuchung...*, S. 22. Es ist aber weder vom Ziel der Menschen im Allgemeinen die Rede, sondern gemeint ist das christliche Telos (vgl. auch 5, 1ff.), noch kann man συναρμόζειν hier mit *anpassen* übersetzen, da dies der Intention von Basileios widersprechen würde. Zudem sagt das anschließende Sprichwort sehr genau, in welchem Sinne συναρμόζειν hier zu verstehen ist. Daß sich Büttner bei der Interpretation dieser Stelle in eine völlig falsche Richtung begibt, zeigen auch seine daraus resultierenden Schlußfolgerungen, wie der Beginn des folgenden fünften Kapitels zu verstehen sei, vgl. Büttner, *Quellenuntersuchung...* S. 22f.

<sup>345</sup> 4, 53f.: κατὰ τὴν Δωρικὴν παροιμίαν, τὸν λίθον ποτὶ τὰν σπάρτον ἄγοντας.

<sup>346</sup> Vgl. Hom., *Od.* 5, v. 245. Zur Austauschbarkeit der Begriffe σπάρτος und στάθμη, vgl. Bach, z. St. und Gr. Naz., *ep.* 38, 3.

<sup>347</sup> Vgl. Bach-Dirking z. St. und Gr. Naz., *ep.* 38, 3: Εἰ δ' μάθοις τὸν ἄνδρα ὑπ' ῥοῦ πρεσβεύομεν, τάχα καὶ ἀποδέξει τοῦ θάρσου ἡμᾶς Εὐδοξίου τοῦ πάνυ παῖδά σοι τοῦτον προσάγω, τὸν ἀξιολογώτατον υἱὸν ἡμῶν Εὐδόξιον βίω μ' ἔχει καὶ λόγῳ οἷον αὐτὸς εὐρήσεις τὸν λίθον ποτὶ τὰν σπάρταν ἄγων, ὡς ἡ παροιμία (τίς δέ σου στάθμη δικαιοτέρα;) ἡμῖν δ' εἰς τὰ μάλιστα φίλον, οὐχ ἦττον διὰ τὴν ἀρετὴν ἢ τὴν πατρικὴν φιλίαν.

Und Chrys., *In Epist. 1 ad Cor.* PG 61, p. 300: Σὺ μ' ἔχει γὰρ καλῶς εὐχαριστεῖς, ἀλλ' ὁ ἕτερος οὐκ οἰκοδομεῖται. Σκόπει πῶς πάλιν ἐνταῦθα πρὸς τὴν σπάρτην τὸν λίθον ἄγει, τὴν οἰκοδομὴν πανταχοῦ ζητῶν τῆς Ἐκκλησίας. Ἰδιώτην δ' ἔχει τὸν λαϊκὸν λέγει, καὶ δείκνυσσι καὶ αὐτὸν οὐ μικρὰν ὑπομένοντα τὴν ζημίαν, ὅταν τὸ Ἄμην εἰπεῖν μὴ δύνηται.

Geschichtsschreibern und Rednern zu klären, bevor Basileios die Jugendlichen im fünften Kapitel mit konkreten Einzelbeispielen aus der heidnischen Literatur konfrontiert. Der Leitfaden, den Basileios im vierten Kapitel für den Umgang mit heidnischen Autoren entwickelt hat, besteht fast ausschließlich aus Warnungen und der mehrmaligen Mahnung, alles auf seine Nützlichkeit hin zu prüfen, die sich für Basileios ausschließlich über das christlichen Telos bestimmen läßt. Dieser strengen Definition ist Basileios im gesamten vierten Kapitel treu geblieben.

## 8. DAS FÜNFTE KAPITEL

Der Beginn des fünften Kapitels schließt nahtlos an das Ende des vierten Kapitels an. Hatte Basileios dort noch einmal daran erinnert, daß für die Jugendlichen als alleiniges Auswahlkriterium das christliche Telos zu gelten habe, nennt er dieses nun noch einmal beim Namen und benennt die ἀρετή als *das* Mittel, um zu diesem Ziel zu gelangen: Καὶ ἐπειδήπερ δι' ἀρετῆς ἐπὶ τὸν βίον ἡμῶν καθεῖναι δεῖ τὸν ἕτερον...<sup>348</sup> (5, 1f.)<sup>349</sup>

Da die Tugend nun häufig von den Dichtern, Geschichtsschreibern und noch viel öfter (πολλῶ δ' ἔτι πλείω φιλοσόφοις ἀνδράσιν) von den Philosophen gelobt wird, schlußfolgert Basileios, müssen sich die Jugendlichen besonders solchen Schriften zuwenden. (5, 2-4)<sup>350</sup>

Die Gruppe der Philosophen wird an dieser Stelle zum ersten Mal erwähnt und erfährt gleich eine besondere Würdigung. Es bleibt Spekulation, warum Basileios im vorherigen Kapitel die Philosophen außen vor gelassen hat. Man kann vermuten, daß Basileios von den philosophischen Schriften eine so hohe Meinung hatte, daß er sie bewußt in dem Kapitel, in dem die heidnische Literatur vor allem von ihrer negativen Seite beleuchtet wurde, unbeachtet ließ und statt dessen lieber die Gruppe

---

<sup>348</sup> Der Satz birgt einige Unsicherheiten hinsichtlich der Textüberlieferung in sich. Die meisten Handschriften lesen καθεῖναι δεῖ τὸν ἡμέτερον, vgl. Wilson und Naldini z. St. Das Problem der Dopplung von ἡμῶν und ἡμέτερον, führte zu dem Vorschlag ἡμῶν in ὁμῶν zu verwandeln, vgl. Wilson z. St., beziehungsweise statt τὸν ἡμέτερον (in Anschluß an 2, 9) τὸν ἕτερον zu schreiben, so auch Boulenger, vgl. z. St. Beides ändert nichts am grundsätzlichen Inhalt des Satzes. (Zur Verwendung von δεῖ mit den Dat. nach Analogie von προσήκει vgl. Bach und Naldini z. St.) Größere Schwierigkeiten bereitet da schon die korrekte Übersetzung von καθεῖναι. (Der Vorschlag von καταθεῖναι, der in den Handschriften nicht belegt ist, bringt einen meines Erachtens nicht viel weiter, vgl. Wilson und Naldini z. St.) Die Frage ist, ob man καθεῖναι ἐπί + Acc. intransitiv versteht, im Sinne von *sich wohin in Bewegung setzen* oder ob es transitiv verstanden werden muß als *agonistischer* Ausdruck, vgl. Bach z. St., in der Bedeutung *in den Kampf des Lebens eintreten*. Ich fasse καθεῖναι hier intransitiv auf, auch wenn die Belege für καθεῖναι + ἐπί in dieser Bedeutung rar sind (vgl. aber Naldini z. St.) Basileios hat im 2. Kapitel vom größten aller Kämpfe gesprochen, den ein Christ bestehen muß, vgl. 2, 34ff. Wie schon an anderen Stellen gezeigt, greift Basileios gern früher gemachte Formulierungen wieder auf. Wenn es ihm an dieser Stelle mehr auf den zu bestehenden Kampf als auf die Erlangung des anderen Lebens angekommen wäre, hätte er kaum einen im Verhältnis zu 2, 34ff. so schwachen Ausdruck gebraucht.

<sup>349</sup> Basileios wiederholt damit noch einmal, was er bereits im 2. Kapitel (vgl. besonders 2, 34-39) ausführlicher dargelegt hat.

<sup>350</sup> Bei Büttner heißt es zu dieser Stelle: „Dieses Ziel aber besteht, wie aus § 28 und namentlich aus § 32 unzweideutig hervorgeht, im tugendhaften Leben, zu dessen Betätigung Dichter, Historiker und Philosophen auffordern.“ Büttner, *Quellenuntersuchung...*, S. 22. Büttner vermischt das *Ziel* und das *Mittel* zur Erlangung des Ziels, obwohl beides von Basileios genau definiert worden ist. Wenn Büttner unter dem Ziel ein *tugendhaftes Leben* versteht und das christliche Telos völlig unberücksichtigt läßt, ist es natürlich verständlich, daß er am Ende seiner Arbeit zu der Schlußfolgerung gelangt, *Ad ad.* sei zum größten Teil eine Reproduktion einer künisch-stoischen Diatribe. Vgl. Büttner, *Quellenuntersuchung...*, S. 62ff.

der Redner mit einbezog, die traditionell eine plakativere Angriffsmöglichkeit bietet. Im folgenden nennt Basileios fünf Beispiele aus der heidnischen Literatur, in denen die Tugend besonders gelobt wird. Dabei zitiert er Hesiod, Homer, Solon, Theognis und den Sophisten Prodikos. Es sind dies allesamt Bilder, Gleichnisse oder Sprüche, die aufgrund ihrer weiten Verbreitung sowohl in der Antike als auch in der Spätantike zum festen Bildungsgut zu zählen sind.<sup>351</sup> Basileios hat keine spezifisch christliche Auswahl getroffen. Losgelöst vom Kontext könnte das fünfte Kapitel (dies gilt auch für die folgenden) mit geringen Abweichungen auch in einer protreptischen Schrift eines heidnischen Zeitgenossen von Basileios über die Bedeutung eines tugendhaften Lebens zu finden sein.

So gehört auch der einleitende Gedanke, daß man sich schon in der Jugend mit der Tugend vertraut machen müsse, da solche Lehren sich in diesem Alter von Natur aus unauslöschbar einprägen würden (δι' ἀπαλότητα τῶν ψυχῶν εἰς βάθος ἐνσημαινόμενα),<sup>352</sup> zum *klassischen Repertoire* antiker Pädagogik.<sup>353</sup>

### 8.1. Hesiods Weg zur Tugend (5, 8-24)

Hesiods berühmte Verse aus seinen *Werken und Tagen*, in denen er dem bequemen Weg zum Laster den beschwerlichen Pfad zur Tugend gegenüberstellt, setzt Basileios an die Spitze seiner Beispiele aus der heidnischen Literatur, denen die Jugendlichen ihre besondere Aufmerksamkeit schenken sollen: Ὅτι τραχεῖα μ᾽ ἔν πρῶτον καὶ δύσβατος καὶ ἰδρῶτος συχνοῦ καὶ πόνου πλήρης ἢ πρὸς ἀρετὴν φέρουσα καὶ ἀνάπτης ὁδός. Διόπερ οὐ παντὸς οὔτε προσβῆναι αὐτῇ διὰ τὸ ὄρθιον, οὔτε προσβάντα ῥαδίως ἐπὶ τὸ ἄκρον ἐλθεῖν. Ἄνω δ᾽ ἔγενομένων ὄραν ὑπάρχει ὡς μ᾽ ἔν λεία τε καὶ καλή, ὡς δ᾽ ῥαδία τε καὶ εὐπορος, καὶ τῆς ἐτέρας ἡδίων τῆς ἐπὶ τὴν κακίαν ἀγούσης, ἣν ἀθρόον εἶναι λαβεῖν ἐκ τοῦ σύνεγγυς ὁ αὐτὸς οὗτος ποιητῆς ἔφησεν. (5, 11-18)<sup>354</sup>

Hesiod selbst muß hier nicht als direkte Vorlage gedient haben, da Basileios ihn nicht wörtlich zitiert, sondern nur paraphrasierend wiedergibt. Der Verweis der

<sup>351</sup> Vgl. die Anmerkungen im folgenden so wie die Kommentare zu den betreffenden Stellen.

<sup>352</sup> Vgl. 5, 5-8.

<sup>353</sup> Vgl. Plat., *rep.* 377 b; 378 e; Ps.-Plut., *mor. (De lib. educ.)* 3 e-f; Hor., *epist.* 1, 2, 69; Sen., *epist.* 108, 12; Quint., *inst.* 1, 1, 22. Basileios formuliert denselben Gedanken noch einmal ausführlicher in seinen *regulae fusius tractatae*, wo es um die Frage geht, in welchem Alter man sich Gott weihen und wann man das Gelübde der Jungfräulichkeit ablegen soll, vgl. *reg. fus.* PG 31, p. 956.

<sup>354</sup> Vgl. Hes., *erg.* v. 287-92: τὴν μὲν τοι κακότητα καὶ ἰλαδὸν ἔστιν ἐλέσθαι / ῥηδίως λείη μ᾽ ἔν ὁδός, μάλα δ᾽ ἐγγύθι ναίει / τῆς δ᾽ ἀρετῆς ἰδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν / ἀθάνατοι

Kommentare auf Platon und Xenophon ist aber unbefriedigend.<sup>355</sup> Diese Hesiodverse werden in kaum einer Anthologie gefehlt haben, so daß eine solche Vorlage, die heute nicht mehr vorliegt, wahrscheinlicher ist.

Eingeleitet werden die paraphrasierten Hesiodverse von der rhetorischen Frage: Ἦ τί ποτε ἄλλο διανοηθέντα τὸν Ἡσίοδον ὑπολάβωμεν ταυτὶ ποιῆσαι τὰ ἔπη ἃ πάντες ἄδουσιν, ἢ οὐχὶ προτρέποντα τοὺς νέους ἐπ' ἀρετῆν; (5, 8-11), die Basileios am Ende der Hesiodverse mit den Worten beantwortet: Ἐμοὶ μὲν γὰρ δοκεῖ οὐδ' ἄν ἕτερον ἢ προτρέπων ἡμᾶς ἐπ' ἀρετῆν, καὶ προκαλούμενος ἅπαντας ἀγαθοὺς εἶναι ταῦτα διελθεῖν καὶ ὥστε μὴ καταμαλακισθέντας πρὸς τοὺς πόνους προαποστήναι τοῦ τέλους (5, 19-22).

Basileios hat mit der zweifachen Verwendung der Wortverbindung προτρέπειν ἐπ' ἀρετῆν (vgl. προτρέποντα τοὺς νέους ἐπ' ἀρετῆν und προτρέπων ἡμᾶς ἐπ' ἀρετῆν) jeweils an exponierter Stelle, nämlich am Ende der Frage beziehungsweise zum Beginn der Antwort, dem Hesiodzitat einen Rahmen geschaffen, der zugleich für die Jugendlichen eines der entscheidenden Auswahlkriterien im richtigen Umgang mit den heidnischen Schriften vorgibt und als Leitthema auch für die folgenden vier Beispiele gilt.<sup>356</sup>

Neben dem Loblied auf die Tugend, kommt es Basileios vor allem auch auf den Aspekt der Mühen an, die man bestehen muß, um ans Ziel zu gelangen. Wenn Basileios daher den Jugendlichen am Ende Hesiods Bild vom Pfad der Tugend auch als eine Aufforderung erklärt, nicht eher von den Mühen abzulassen als bis man das Ziel erreicht hat, findet hier keineswegs eine Aufweichung der Telosdefinition statt.

---

μακρὸς δ' καὶ ὄρθιος ὁμῶς ἐς αὐτὴν / καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον ἐπὶν δ' εἰς ἄκρον ἵκηται, / ῥηιδίη δὲ ἔπειτα πέλει, χαλεπή περ ἐοῦσα.

<sup>355</sup> Vgl. Plat., *rep.* 364 c–365 a und Xen., *mem.* 2, 1, 20. Auf diese Stellen verweisen Bach, Wilson, Naldini, vgl. z. St. Zu Xenophon lassen sich keinerlei wörtliche Anklänge bei Basileios finden, da Xenophon die Hesiodverse wörtlich zitiert, so daß außer dem Bezug auf die Hesiodverse selbst keinerlei Gemeinsamkeiten zu finden sind. Wilson macht sich die Mühe, aufgrund wörtlicher Übereinstimmungen, Platon als Vorlage zu favorisieren, vgl. Wilson z. St., ohne dabei den Kontext der Platon-Stelle zu beachten. Denn wenn Basileios tatsächlich Platon an dieser Stelle benutzt hat, dann höchstens, um sich von ihm abzugrenzen. Denn Platon kritisiert an dieser Stelle, daß alle Dichter einstimmig stets den Weg zur Mäßigung und zur Gerechtigkeit als mühselig und unbequem beschreiben, den Weg zur Ungerechtigkeit und Zügellosigkeit dagegen als süß und angenehm, vgl. *rep.* 364 a.), so daß Platon daher auch diese Poesie für die Jugenderziehung ablehnt, da mit solchen Aussagen die Menschen verführt werden, den bequemeren Weg zu wählen, vgl. ebd., 365 a. Wenn Basileios erklärt, Hesiods Verse dienen einzig dem Lob der Tugend, kann das als Antwort auf Platons Haltung verstanden werden. Sie müßte dann aber auch als solche in den Kommentaren deutlich gemacht werden. Vgl. dazu auch Shear, *The Influence of Plato on St. Basil*, Baltimore 1906, S. 54f. und zustimmend zu Shears Auffassung Roggisch, *Platons Spuren...*, S. 85f.

<sup>356</sup> E. Norden sieht in dieser Formulierung auch den Beleg dafür, daß es sich bei der Schrift *Ad adolescentes* um einen „förmlichen λόγος προτρεπτικός“ handelt, vgl. Dens., *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, JCPH Suppl. 19 (1892), S. 383, Anm. 3

(Besser ließe sich vielleicht übersetzen „bevor man *sein* Ziel erreicht hat“.) Gemeint ist damit nicht die ἀρετή als Ziel, wie bei Hesiod, sondern weiterhin das christliche Telos.<sup>357</sup> Die Betonung liegt viel mehr auf dem Gedanken, daß man *beständig* (διελεθειν) Mühen auf sich nehmen muß, wenn man sein Ziel erreichen will.<sup>358</sup>

Auffällig ist, daß Basileios die Hesiodverse so wiedergibt, daß er die Götter als *Ursache* des mühevollen Weges zur Tugend mit keinem Wort erwähnt, so daß auch der berühmte Vers τῆς δ' ἀρετῆς ἰδρῶτα θεοὶ προπάροισεν ἔθηκον / ἀθάνατοι bei Basileios nur kurz in der Wortverbindung ἰδρῶτος συχνοῦ ... πλήρης<sup>359</sup> anklingt. Vielleicht ist das der Grund, warum Basileios im Gegensatz zu seinen heidnischen Vorgängern, wie beispielsweise Xenophon oder Platon, die Hesiodverse nur paraphrasierend wiedergibt.

## 8.2. Die ganze Dichtung Homers ist ein Loblied auf die Tugend (5, 25-42)

Wie Basileios von einem Mann gehört habe, sei die ganze Dichtung Homers ein Lob

---

<sup>357</sup> Vgl. dagegen Büttner, *Quellenuntersuchung...*, S. 23. Ein weiteres Indiz dafür, daß Basileios hier streng zwischen dem christlichen Telos und Hesiods Telos unterscheidet, scheint mir zu sein, daß er darauf verzichtet, auf Mt. 7, 13-14 als Beleg für die Verwandtschaft zwischen den Lehren zu verweisen (im Gegensatz zu den Kommentaren und Ausgaben, vgl. Bach, Boulenger, Wilson, Naldini z. St.). Die Stelle hätte sich aufgrund ihrer Ähnlichkeit zu den Versen Hesiods auf den ersten Blick dazu angeboten, dort heißt es: Εἰσέλθατε διὰ τῆς στενῆς πύλης ὅτι πλατεῖα ἡ πύλη καὶ εὐρύχωρος ἡ ὁδὸς ἢ ἀπάγουσα εἰς τὴν ἀπώλειαν, καὶ πολλοὶ εἰσὶν οἱ εἰσερχόμενοι δι' αὐτῆς / τί στενή ἡ πύλη καὶ τεθλιμμένη ἡ ὁδὸς ἢ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζώην, καὶ ὀλίγοι εἰσὶν οἱ εὐρίσκοντες αὐτήν. (Mt. 7, 13-14) Daß Basileios keine Scheu hat, heidnische Lehren unmittelbar mit christlichen zu vergleichen, wird die Besprechung des 7. Kapitels zeigen, vgl. bes. S. 116ff. Aber im Gegensatz zu Hesiod führt der schmale Weg bei Matthäus nicht zur ἀρετή, sondern zum ewigen Leben (ἡ ζωῆ). Um in diesem wichtigen Punkt keine Verwechslungen aufkommen zu lassen, hat Basileios wohl bewußt auf einen Verweis auf Matthäus verzichtet.

<sup>358</sup> Der folgende Satz, der den Übergang zum nächsten Beispiel bildet, ist in den Kommentaren ebenfalls umstritten: *Wenn ein anderer ähnlich den Versen Hesiods die Tugend lobt, müssen wir diese Lehren aufnehmen...* und dem untergeordnet ist: ὡς εἰς ταῦτόν ἡμῖν φέροντας (5, 22-24). Die Frage ist nun, ob ἡμῖν auf φέροντας oder ταῦτόν zu beziehen ist. Die sprachlich näherliegende Variante ist bei Ausdrücken des Vergleichs, den Dativ auf ταῦτόν zu beziehen, zumal es zwei ähnliche Konstruktionen im Text gibt, bei denen die Beziehungen eindeutig sind (vgl. 7, 31 und 7, 44). Die Übersetzung müßte dann lauten: *Da sie dasselbe (Ziel) verfolgen wie wir...* bzw.: *Da sie mit uns dasselbe Ziel verfolgen...* (In diesem Sinne übersetzen es Stegmann, Boulenger, Deferrari, Naldini, vgl. alle z. St. und Ring, *Drei Homilien...*, S. 252.) Interessanterweise haben sich die lateinischen Übersetzungen vor einer Entscheidung gedrückt, indem sie ἡμῖν einfach unübersetzt ließen. Leonardo Bruni übersetzt den gesamten Einschub lediglich mit *promptissime*, vgl. den Text Brunis bei Naldini, S. 236, und in der lateinischen Übersetzung der Migne-Ausgabe heißt es: *velut in idipsum ferentes*, vgl. PG 31, p. 571. Die Schwierigkeiten im Verständnis hängen eng mit dem Telosbegriff aus dem letzten Satz (5, 19-22) zusammen. Wenn man versteht, daß Basileios nicht plötzlich von einem gemeinsamen Telos von Heiden und Christen ausgeht, bleibt meines Erachtens auch nicht viel Spielraum für die Übersetzung des folgenden Satzes. Demnach muß man ἡμῖν auf φέροντας beziehen und übersetzen: *da uns diese Lehren denselben Nutzen bringen (wie die Verse des Hesiods)...* φέρειν müßte dann mehr im Sinne von *συμφέρειν* verstanden werden. (So versteht es auch Bach, vgl. z. St.)

<sup>359</sup> Vgl. 5, 12.

auf die Tugend (5, 26f.: ...πᾶσα μὲν ἡ ποίησις τῷ Ὅμηρῳ ἀρετῆς ἐστὶν ἔπαινος...).

Damit leitet Basileios zu seinem nächsten Beispiel über. Als Beleg für diese Behauptung läßt er seine „Quelle“ die Geschichte des schiffbrüchigen Odysseus im Land der Phaiaken erzählen und interpretieren: Homer habe Odysseus nackt aus dem Schiffbruch errettet. Die Königstochter begegnete dem Schiffbrüchigen dennoch mit Ehrfurcht, da ihn statt eines Gewandes die Tugend schmückte.<sup>360</sup> Und auch bei den übrigen Phaiaken stand er in solchem Ansehen, daß sie alle von ihrer überschwenglichen Lebensweise Abstand nahmen<sup>361</sup> und es keinen Phaiaken gab, der hätte lieber etwas anderes sein mögen als dieser Odysseus. Und damit wollte Homer nichts anderes sagen, so der Interpret, als: *Ihr Menschen müßt Euch um die Tugend kümmern, die sogar mit einem Schiffbrüchigen (aus dem Meer) herausschwimmt und den nackt an Land gekommenen zu einem ehrwürdigeren Menschen macht als die glücklichen Phaiaken!*<sup>362</sup> Dieser Auslegung seines Interpreten stimme er (sc. Basileios) zu. (5, 28-42)

Wer dieser Homer-Interpret ist, ob dahinter überhaupt eine konkrete Person steht, erfährt man nicht. Basileios sagt lediglich über ihn, daß es ein Mann ist, der fähig sei, den Geist des Dichters zu begreifen (δεινοῦ καταμαθεῖν ἀνδρὸς ποιητοῦ διάνοιαν 5, 25f.).<sup>363</sup>

Der allegorische Ansatz, Homers Dichtung als ganzes als ein Loblied auf die Tugend auszulegen, war so verbreitet,<sup>364</sup> daß es schwer sein dürfte, aufgrund dieser Aussage

---

<sup>360</sup> Vgl. Hom., *Od.* 6, 135ff.

<sup>361</sup> Vgl. Hom., *Od.* 8, 246-49.

<sup>362</sup> 5, 39-42: ...ὅτι Ἀρετῆς ὑμῖν ἐπιμελητέον, ὧ ἄνθρωποι, ἢ καὶ ναυαγήσαντι συνεκνήχεται καὶ ἐπὶ τῆς χέρσου γενόμενον γυμνὸν τιμιώτερον ἀποδείξει τῶν εὐδαιμόνων Φαιάκων.

<sup>363</sup> Die meisten Kommentare vermuten, daß damit Basileios' Lehrer Libanius aus Konstantinopel gemeint sein könnte, vgl. Bach-Dirking, Wilson, Naldini z. St. In dessen Progymnasmata gibt es auch tatsächlich eine Stelle, an der der gestrandete Odysseus als Beispiel dafür genannt wird, daß dieser selbst in solch einem Zustand noch Bewunderung erregte, vgl. Lib., *progym.* (*Laudatio Ulixidis*) 8, 2, 21. Es findet sich allerdings im Umfeld dieser Erzählung bei Libanius keine Interpretation, die der des Interpreten bei Basileios (5, 37-42) nahe kommt, so daß, wenn man davon ausgeht, Basileios spiele damit auf einen seiner heidnischen Lehrer an, Himerios oder Prohairesios aus seiner Athener Zeit genauso in Frage kommen.

Pyykkö, *Die griechischen Mythen...*, S. 36 vermutet hinter dem von Basileios genannten Mann einen „Inside-Joke“ auf seinen Studienfreund Gregor von Nazianz, der sich in seiner Studienzeit intensiv mit Homer beschäftigt hat (vgl. Gr. Naz., *Or.* 4 u. 5 sowie seine Briefe) und das Thema selbst einige Male in seinen Gedichten verwertete (vgl. *carm. ad al.* 5, v. 207-13 und *carm. mor.* 10, v. 401-406; vgl. dazu meine Ausführungen im folgenden).

<sup>364</sup> Neben den Scholien zur Ilias (vgl. hierzu Wilson z. St.) verweisen die Kommentare auf Dion Chrys., *Or.* 43 und Hor., *epist.* 1, 2, 1-4. Schon die ältere Stoa ging davon aus, daß bereits Homer einer allegorischen Exegese bedürfe, um die eigentliche Symbolik der Verse zu erfassen. Denselben Ansatz finden wir später wieder bei Neuplatonikern wie beispielsweise Porphyrios, vgl. dazu G. J. M. Bartelink, Art. *Homer*, RAC Bd. 16, Sp. 118ff.

die Quelle zu bestimmen, von der Basileios die allegorische Auslegung des schiffbrüchigen Odysseus gehört haben will. Hinzu kommt, daß die Formulierung: ἐγὼ τινος ἤκουσα... (5, 26) bisherige Kommentare dazu veranlaßte, den Interpreten Homers einzig unter den Zeitgenossen Basileios' zu suchen. Da aber ἀκούειν auch in der nachklassischen Zeit nicht nur für das unmittelbare Hören, sondern auch für die Kenntnisnahme aus schriftlichen Quellen gebraucht wurde,<sup>365</sup> läßt sich die Suche nicht auf die Zeitgenossen Basileios' beschränken, sondern die Möglichkeit einer schriftlichen antiken Quelle muß ebenfalls in Betracht gezogen werden.

So wie bereits am Beispiel des Odysseus bei den Sirenen festgestellt wurde, daß bei allegorischen Auslegungen häufig der Originaltext zu Gunsten der herauszuarbeitenden Symbolik vernachlässigt wird,<sup>366</sup> findet sich diese Erscheinung am Beispiel des Zusammentreffens des nackten Odysseus mit Nausikaa in einem noch verstärkten Maße: Basileios läßt seinen Interpreten die Episode so erzählen, daß Nausikaa *Ehrfurcht* vor dem nackten Odysseus empfindet (πρῶτον μὲν αἰδέσθαι τὴν βασιλίδα φανέντα μόνον 5, 30), der weit davon entfernt war, aufgrund seiner Nacktheit Schande auf sich zu ziehen, da ihn ja statt eines Mantels die Tugend schmückte (ἐπειδήπερ αὐτὸν ἀρετῇ ἀντὶ ἱματίων κεκοσμημένον 5, 31f.). Bei Homer dagegen heißt es, daß er dem Mädchen furchtbar erschien, da er voll von Schlamm war, und Nausikaa blieb nicht etwa aus Ehrfurcht als einzige stehen, sondern weil ihr Athene den Mut dazu gegeben hatte.<sup>367</sup>

Ebenso läßt sich der Wunsch der Phaiaken, kein anderer als Odysseus zu sein und von ihrer luxuriösen Lebensweise Abstand zu nehmen (ἀφέντας τὴν τροφὴν 5, 34), bei Homer nirgends finden. Im Gegenteil, Alkinoos erzählt stolz von dem angenehmen Leben der Phaiaken,<sup>368</sup> und auch Odysseus kann sich der Faszination des luxuriösen Lebens nicht entziehen.<sup>369</sup>

<sup>365</sup> Vgl. Porph., *abst.* 1, 42, 6f.: ἤδη γὰρ τινων ἀκήκοα τῇ σφῶν δυστυχία συναγορευόντων τοῦτον τὸν τρόπον. Vgl. weiterhin meine Anm. 114 zu 2, 16 und Lamberz, *Zum Verständnis von Basileios' Schrift...*, S. 79, Anm. 18.

<sup>366</sup> Vgl. dazu meine Ausführungen S. 61ff.

<sup>367</sup> Vgl. Hom., *Od.* 6, 137-40: σμερδαλέος δ' αὐτῆσι φάνη κεκακωμένος ἄλμη, / τρέσσαν δ' ἄλλυδις ἄλλη ἐπ' ἠϊόνας προὔχούσας. / οἷη δ' Ἄλκινόου θυγάτηρ μένε τῇ γὰρ Ἀθήνη / θάρσος ἐνὶ φρεσὶ θῆκε καὶ ἐκ δέος εἴλετο γυίων.

<sup>368</sup> Vgl. Hom., *Od.* 8, 246-49. Aber gerade aufgrund dieser Verse ist das luxuriöse Leben der Phaiaken sprichwörtlich geworden, vgl. Hor., *epist.* 1, 2, 28-31; *epist.* 1, 15, 23ff; Plut., *mor.* (*Non posse suav.*) 1093 c und die Scholien zu *Od.* 8, 248. Vgl. auch Kaiser, *Odyssee-Szenen...*, S. 213-24.

<sup>369</sup> Dies zeigt sich am deutlichsten im 9. Buch, wo sich Odysseus mit folgenden Worten an Alkinoos wendet, *Od.* 9, 3-13: ἦ τοι μὲν τόδε καλὸν ἀκουέμεν ἐστὶν ἀοιδοῦ / τοιοῦδ', οἷος ὄδ' ἐστὶ, θεοῖσ' ἐναλίγκιος αὐδῆν. / οὐ γὰρ ἐγὼ γέ τί φημι τέλος χαριέστερον εἶναι / ἢ ὅτ' ἐὺφροσύνη μὲν ἔχη κάτα δῆμον ἅπαντα, / δαιτυμόνες δ' ἀνὰ δόματ' ἀκουάζονται ἀοιδοῦ / ἡμενοὶ ἐξείης, παρὰ δ'

Die Auslegung dieser Episode dahingehend, daß Nausikaa dem nackten Odysseus mit *Ehrfurcht* begegnet, findet sich bevorzugt in Schriften protreptischen Charakters, wenn, wie auch in *Ad adolescentes*, die Verachtung von Reichtum gefordert<sup>370</sup> und Odysseus in diesem Zusammenhang als ein geeignetes *exemplum imitandum* empfohlen wird.<sup>371</sup>

Gregor von Nazianz verwendet das Bild des nackten Odysseus zweimal in seinen Gedichten. In seinem Gedicht *Περὶ ἀρετῆς*, in welchem er einen jungen Mann zu einem tugendhaften Leben auffordert, heißt es am Ende des Abschnitts über die Verachtung des Reichtums:

Οὐ γὰρ δοκεῖ σοι τὴν θάλασσαν ἐκφυγῶν / Ὀδυσσεὺς ἐκεῖνος, οὐ τὰ πόλλ' ἀθλήματα, / Ὀφθεις ἀλήτης τῆ βασιλίδι γυμνός, / Καταιδέσας δ' τῷ λόγῳ τὴν παρθένον, / Φαίαξί τ' αὐτοῖς ἄξιος πλείστου φανείς, / Ἐῆναι προδήλως τῆς

---

πλήθωσι τράπεζαι / σίτου καὶ κρειῶν, μέθῳ δ' ἐκ κρητῆρος ἀφύσσω / οἰνοχόος φορέησι καὶ ἐγγεῖη δεπάεσσι / τοῦτό τί μοι κάλλιστον ἐνὶ φρεσὶν εἶδεται εἶναι. / σοὶ δ' ἐμὰ κήδεα θυμὸς ἐπετράπετο στονόεντα / εἴρεσθ', ὄφρ' ἔτι μᾶλλον ὀδυρόμενος στεναχίζω.

Die Verse standen immer wieder im Mittelpunkt von Homerkritikern und dessen Verteidigern. Platon führt eben diese Verse an, um seinen Vorwurf zu belegen, Homer gebe mit seiner Dichtung nicht gerade Beispiele für Besonnenheit und Enthaltensamkeit, vgl. Plat., *rep.* 390 a-b, in diesem Sinne äußert sich auch Maximus von Tyros, *or.* 22, 1 c-2 a und die Scholien zu *Od.* 9, 5: Q. ἀπρεπῆς τέλος ὀρίζειν τροφήν καὶ ἀπόλαυσιν. λύεται δ' ἀπὸ τοῦ προσώπου. πρὸς οὓς γὰρ φησιν, αὐτοὶ ἦσαν φάσκοντες "αἰεὶ δ' ἡμῖν / τῶν πρὸς εὐωχίαν. Diese negative Deutung von Odysseus' Worten traf natürlich auf Widerspruch bei denen, die in Odysseus die Verkörperung des tugendhaften Helden sahen. Kaiser, *Odyssee-Szenen...*, hat in seinem Aufsatz, S. 213-24, auf die interessante Wechselwirkung aufmerksam gemacht, daß nämlich die Verteidigung des Odysseus nur auf Kosten der Phaiaken gelang. Damit trugen auch diese Verse entscheidend zum negativen Bild der Phaiaken in der späteren Literatur bei. Odysseus mußte deren verweichlichtes Leben rühmen, um sich selbst zu retten, seine Gesinnung sei das freilich nicht gewesen, vgl. *Megakleides* bei Athenaeos, *Deipnosophist.* 12, 41 (ed. G. Kaibel); Heraclit., *All.* p. 104, 20f. (ed. Societatis philologiae Bonnensis), weitere Stellen bei Kaiser, *Odyssee-Szenen...* S. 217f. Die Deutungen gingen sogar soweit, die Worte des Odysseus als entscheidendes Wort zur Ethik zu verstehen, da er darin ein bestimmtes Telos lehre (vgl. *Od.* 9, 5), vgl. Kaiser, *Odyssee-Szenen...*, S. 214f., der als Beleg ein Zitat aus dem Handbuch des Areios Didymos (vgl. Stob. 2, 7, 3e) anführt.

Ich bin auf diese Stelle etwas ausführlicher eingegangen, da sich an ihr besonders gut illustrieren läßt, welche vielfältigen bereits vorgeprägten Deutungsmöglichkeiten Basileios allein für die Szene des Odysseus bei den Phaiaken zur Verfügung standen. Während sein Homerexeget glaubt, Odysseus habe bei den Phaiaken eine moralische Wende bewirkt, ist dieselbe Szene für andere Beispiel des unbesonnenen und genußliebenden Odysseus.

<sup>370</sup> Dieser Zusammenhang wird in *Ad ad.* erst durch Basileios' abschließende Worte am Ende des Abschnitts über Odysseus bei den Phaiaken und dem sich anschließenden Solon-Zitat deutlich, vgl. 5, 42ff.

<sup>371</sup> Vgl. die oben Anm. 363 schon erwähnte Stelle bei Lib., *progym. (Laudatio Ulixis)* 8, 2, 21: ἔδει δ' αὐτόν, ὡς εἴοικε, καὶ μετὰ ναυάγιον σωθῆναι καὶ πλήθος κακῶν ὧν οὐκ ἄν τις εἴποι. ὃν νῦν μὲν τῆς νεῶς ῥαγεῖσης ἢ τρόπις ἔφερε, νῦν δ' τῆς σχεδίας διαλυθείσης ἢ περὶ τὸ νεῖν ἐξέφερον εἰς τὴν νῆσον τέχνη, ἣν ὄκουν οἱ Φαίακες. ἦς καὶ γυμνὸς ἐπιβάς ἐθαυμάζετο παραχρῆμα μὲν ὑπὸ τῆς Ἀλκινόου θυγατρὸς μικρὸν δ' ὕστερον πεῖραν αὐτοῦ διδοῦς ὑφ' ἀπάντων. Es ist hier allerdings nur von Bewunderung seitens Nausikaas die Rede, so daß die Wahrscheinlichkeit, Basileios zitiere an dieser Stelle seinen Lehrer Libanius, nicht sehr groß ist, vgl. dazu meine Anm. 363. Vgl. auch Epict., *Diss.* 3, 26, 33ff.: Vgl. auch Büttner, *Quellenuntersuchung...*, S. 24 zu Odysseus als Tugendideal in der kynisch-stoischen Literatur.

ἀρετῆς ἐγκώμιον; (Gr. Naz., *Carm. mor.* 10, PG 37, p. 709A)

Auch Gregor von Nazianz glaubt, daß Homer den Odysseus in diesem Fall als ein ἐγκώμιον τῆς ἀρετῆς dargestellt hat. Interessant ist aber die Begründung bei Gregor von Nazianz, warum Nausikaa Ehrfurcht vor Odysseus ergreift. Es ist nicht die ἀρετή, die Odysseus wie bei Basileios statt einen Mantels bedeckt, sondern es ist dessen *Redekunst*, welche Nausikaa ehrfürchtig stehen bleiben läßt.

Noch deutlicher drückt sich das in Gregor von Nazianz' Gedicht an den jüngeren Nikobulos aus, welches als ganzes ein Loblied auf die Bildung darstellt. An der Stelle, an der Gregor von Nazianz die Bedeutung der Redekunst hervorhebt, fügt er ebenfalls die Geschichte des schiffbrüchigen Odysseus ein:

Μῦθος γάρ τε βροτοῖς αἰδοῖον ἄνδρα τίθησι. / Τεκμαίρου δ' Ὀδυσῆι, τὸν ἐκ  
πόντοιο φυγόντα, / Γυμνὸν, καὶ μελέεσσι τετρυμμένον, αἰπὸν ἀλήτην, /  
Μύθοισιν πυκνοῖσιν ἰκέσσιον ἀντιάσαντα, / Παρθενική περ ἐοῦσ', ἠδέσσατο,  
καὶ βασιλεία, / Φαιήκεσσι τ' ἔδειξε, καὶ Ἀλκινόω βασιλῆι, / Ξεῖνον,  
ναυηγὸν, πάντων γεραρότερον ἄλλων. (*Carm. ad alios* 5, PG 37, p.1536f.)

Hier sind es die μῦθοι πυκνοῖ, aufgrund derer Nausikaa ehrfürchtig wird (ἠδέσσατο).<sup>372</sup>

Beide Stellen bei Gregor von Nazianz, die erste sicher noch stärker als die zweite, kommen dem Charakter und dem Ansinnen der Schrift *Ad adolescentes* recht nahe und lassen gerade daher auch die Unterschiede zwischen den beiden Kappadokiern besonders deutlich hervortreten: Gregor von Nazianz sah den Wert der heidnischen Literatur vor allem auf der sprachlich formalen Ebene,<sup>373</sup> wendet sich aber viel entschiedener als Basileios gegen das Lesen der heidnischen Göttermythen.<sup>374</sup>

---

<sup>372</sup> Gregor von Nazianz kommt damit dem Originaltext bei Homer sehr viel näher als Basileios oder andere Interpreten. Ich halte aber aufgrund der unterschiedlichen Auslegung dieser Episode durch Basileios bzw. dessen Interpreten und Gregor von Nazianz die Vermutung Pyykkös, *Die griechischen Mythen...*, S. 36, Basileios habe hier auf seinen Studienfreund Gregor anspielen wollen, für unwahrscheinlich, vgl. dazu meine Anm. 363.

<sup>373</sup> Gr. Naz., *carm. ad alios* 4 PG 37, p. 1510, v. 58ff. (Übersetz. von B. Wyss, Gregor von Nazianz. Ein griechischer Denker des vierten Jahrhunderts, Darmstadt 1962, S. 6f.): „Eines ersehne ich vor allem, die Kraft der Rede, mein Vater: schön ist die Feuergewalt des Wortes, wenn auf dem Markte, wenn vor Gericht es erstrahlt, schön, wenn es lobpreist am Feste. Glücklicher Geist, der Geschichte beherrscht: in eines gedrängtes Wissen ist die Geschichte, ist Einsicht vieler Geschlechter. Sprachkunde glättet die Rede und dämpft barbarischen Tonfall, wackerste Helferin sie der edlen, der griechischen Zunge...“

<sup>374</sup> Vgl. dazu die Reden Gregors gegen Julian, besonder *Or.* 4, 102, wo er zwischen Sprachhellenisten und Kulthellenisten unterschieden wissen will. Es ist vor allem die Sprache, die Gregor von Nazianz als Allgemeingut von Gläubigen und Heiden gegen das Schulgesetz Julians ins Feld führt. Vgl. dazu auch A. Kurmann, *Gregor von Nazianz, Oratio 4. Ein Kommentar*, Basel 1988 sowie H.-G. Nesselrath, *Die Christen und die heidnische Bildung...*, in: *Leitbilder der Spätantike*, S. 79-100. Zum Schulgesetz von Julian vgl. auch meine Ausführungen, S. 7 u. 151f.

Basileios dagegen kommt es vor allem auf einen Gebrauch der heidnischen Literatur hinsichtlich ihres ethischen Wertes an. Den sprachlichen Wert der heidnischen Schriften würdigt Basileios in *Ad adolescentes* an keiner Stelle!

Daß Basileios sich bei der Auswahl seiner Beispiele aus der heidnischen Literatur eng an den damals üblichen Lektürekanon hält, zeigt eine Stelle, die sich in einem *Protreptikos zur Philosophie*<sup>375</sup> seines heidnischen Zeitgenossen Themistios finden läßt und bisher von den Kommentaren keine Beachtung gefunden hat.<sup>376</sup> Dort heißt es:

Οὐκ οὐδ' διὰ τῆς ἐτέρας ποιήσεως καὶ θατέρου τοῖν φιλοσόφωιν οὕτω τεταγμένου καὶ καρτερῶς ἀμυνομένου τὴν τύχην ἄλλο τι ἐμοὶ δοκεῖ λέγειν ὁ ποιητῆς ἢ ὅτι φρόνησις καὶ ἡ ξύμπασα ἀρετὴ ἅμαχός τέ ἐστι πρὸς ἅπαντα καὶ ἀήττητος, καὶ ὁ ταύτην ἰσχυρῶς περιβεβλημένος βαδίζει, φησὶν, οὐκ ἀγενν' οὐδ' κάτω βλέπων, ἀλλ' ὡς ἐκεῖνος ἐβάδιζε πρὸς τὴν Ναυσικάαν, ἠνίκα γυμνὸς καὶ μόνος διαφυγὼν τὸ κλυδώνιον, ὅμως, ἐπειδήπερ ἀρετὴν ἀντὶ ἱματίων ἠμφίεστο, ἀπῆει πρὸς τὴν θυγατέρα τοῦ βασιλέως, οὐ πτωχῶ, φησὶν, ἐναλίγκιος οὐδ' ἰκέτου ἐν σχήματι κατεπτηχότος, ἀλλὰ τινα ἐξεῦδρεν εἰκόνα, οἷα τῆς ἀρετῆς εἰκονογράφος (Them., *Or.* 24, p. 309)

Daß Nausikaa Odysseus nicht als Bettler, sondern als ein Abbild der Tugend wahrnimmt, begründet Themistios mit fast demselben Wortlaut wie Basileios: ἐπειδήπερ ἀρετὴν ἀντὶ ἱματίων ἠμφίεστο,... (ebd., p. 309 vgl. mit *Ad ad.* 5, 31f.: ἐπειδήπερ αὐτὸν ἀρετῇ ἀντὶ ἱματίων κεκοσμημένον). Neben dieser auffälligen sprachlichen Übereinstimmung interpretiert Themistios auch sonst die Stelle bei Homer im gleichen Sinne wie der Interpret bei Basileios: Mit dem schiffbrüchigen Odysseus wolle Homer die Tugend als unüberwindlich und unbesiegbar darstellen. Denn wer wegen seiner Tugend bewundert wird, könne gar nicht als unwürdig angesehen werden. (ebd., p. 309)

Man kann sich gut vorstellen, daß Basileios und Themistios dieselbe Quelle verwendeten, aus der vielleicht auch im damaligen Schulunterricht geschöpft wurde.<sup>377</sup>

Die angeführten Stellen bei Epiktet, Libanius, Themistios bis hin zu Gregor von

---

<sup>375</sup> Vgl. Them., *Or.* 24.

<sup>376</sup> Eine Ausnahme bildet hierbei Lamberz, der in seinem Aufsatz auf die Stelle bei Themistios verweist, vgl. Lamberz, *Zum Verständnis von Basileios' Schrift...*, S. 79, Anm. 18.

<sup>377</sup> Daß Themistios die Quelle von Basileios ist, scheidet wohl aus, da der bei Basileios sich noch anschließende Aufenthalt Odysseus' bei den Phaiaken bei Themistios nicht zu finden ist. Vgl. in

Nazianz zeigen zudem die große Beliebtheit der allegorischen Auslegung dieser Odysseusepisode. Basileios wußte, daß seine Adressaten in der Schule mit der Auslegung seines Homerexegeten beziehungsweise der Auslegung, wie sie auch bei Themistios zu finden ist, konfrontiert würden. Basileios hat hier kein Beispiel für eine christliche Homerallegorese geliefert. Es sollte kein Beweis dafür sein, daß auch ein Christ mit der richtigen allegorischen Auslegung Homer lesen dürfe. Basileios bringt lediglich eine Reihe positiver exempla, denen die Jugendlichen uneingeschränkt ihre Aufmerksamkeit schenken können. Dabei deutet er die Beispiele nicht im christlichen Sinne, sondern die Deutung selbst wird fester Bestandteil des Unterrichtsprogramms gewesen sein, die Basileios auch in seiner Schrift weitgehend unverändert übernimmt.<sup>378</sup>

Ob Basileios, der natürlich den Originaltext Homers gekannt haben wird, diese Odysseusepisode auch im Sinne seines Homerexegeten ausgelegt hätte, bleibt offen. Seine zustimmende Antwort auf dessen Auslegung: Καὶ γὰρ οὕτως ἔχει. (5, 42) bezieht sich vor allem auf dessen Aussage, daß man sich um die Tugend kümmern müsse, die selbst einen Schiffbruch überlebt und einen ehrwürdiger mache als ein Leben im größten Luxus.

Diesen Gedanken gibt Basileios seinen Jugendlichen noch einmal mit seinen eigenen Worten wieder und knüpft damit die Verbindung zur christlichen Lehre: Alle anderen Besitztümer würden einem nämlich nicht *mehr* gehören, als jedem Beliebigen und wie im Würfelspiel bald diesem bald jenem zufallen (ὥσπερ ἐν παιδιᾷ κύβων τῆδε κάκειῖσε μεταβαλλόμενα). Einzig die Tugend sei unentziehbar (μόνη δὲ κτημάτων ἢ ἀρετῆ ἀναφαίρετον)<sup>379</sup> und verbleibe dem Lebenden wie dem Verstorbenen. (5, 42-46)

Es ist nicht nötig, das Bild des Lebens als ein Würfelspiel auf Platon oder Plutarch<sup>380</sup>

---

diesem Sinne auch Lamberz, *Zum Verständnis von Basileios' Schrift...*, S. 79, Anm. 18. Lamberz vermutet als gemeinsame Vorlage Porphyrios, vgl. ebd.

<sup>378</sup> Dafür spricht auch die wörtliche Rede, mit der Basileios die Interpretation seines Homerexegeten wiedergibt, vgl. 5, 39-42.

<sup>379</sup> Vgl. auch Bas., *Hom. sup. Psalm.* PG 29 p. 216; *De invid.* PG 31 p. 385. Vgl. dazu Naldini z. St.

<sup>380</sup> Die Kommentare verweisen auf Plat., *rep.* 604 c und Plut., *mor. (De tranq. an.)* 467 a; vgl. Bach, Wilson, Naldini z. St. Platon verwendet das Bild des Würfelspiels, um zu verdeutlichen, daß man auch im Unglück die Vernunft als Beraterin hinzuziehen muß. Man solle nämlich wie beim Fall der Würfel im Brettspiel seine Lage dem Wurf entsprechend einrichten. Der Kontext ist hier augenscheinlich ein anderer als bei Basileios. Plutarch wiederum beruft sich auf eben diese Stelle bei Platon. Es ist hier Dirking recht zu geben, der meint, daß das Bild damals wie heute sprichwörtlich war und daher kaum festzustellen sei, woher Basileios das Bild entnommen habe, vgl. Bach-Dirking z. St. Prof. J. Dummer

zurückführen zu wollen, und auch die Tatsache, daß bereits Antisthenes und viele andere über die Beständigkeit der Tugend und die Unbeständigkeit des Glücks geredet haben, muß hier nicht näher ausgeführt werden.<sup>381</sup>

Lohnender ist ein Blick in die 21. Homilie von Basileios: Auch dort verwendet Basileios, als er über die Beliebbarkeit und Unbeständigkeit von Besitztümern redet, das Bild des Würfelspiels.<sup>382</sup> Was Basileios über die Beständigkeit der Tugend in *Ad adolescentes* nur kurz mit den Worten καὶ ζῶντι καὶ τελευτήσαντι παραμένουσα (5, 46) andeutet, erfährt in seiner Predigt eine größere Würdigung. Dort heißt es über die Tugend, daß sie ihren Besitzer an die Seite der Engel stellt, wenn man zum ewigen Leben gelange und dort in Ewigkeit vor den Augen des Schöpfers glänzt. Alle anderen Dinge aber, wie Reichtum und ähnliches, seien weder mit einem in das Leben getreten noch würden sie mit einem aus dem Leben scheiden.<sup>383</sup>

Basileios hat mit dem Bild des Würfelspiels den Jugendlichen die Brücke zur christlichen Lehre gebildet und somit verdeutlicht, warum er gerade dieses und die drei folgenden Beispiele aus der heidnischen Literatur ausgewählt hat. Basileios verliert keineswegs, wie ihm häufig vorgeworfen wird, das Anliegen seiner Schrift aus den Augen.<sup>384</sup> Die *Verwandtschaft* zwischen der heidnischen und christlichen Lehre, von der Basileios am Anfang des dritten Kapitel spricht, ließ sich an Hand der Auslegung seines Homerinterpreten, die hier untrennbar mit der Odysseusszene verbunden ist, und der christlichen Auffassung über die Vergänglichkeit irdischer Güter gut exemplarisch vorführen.

Im Anschluß an seine Worte über die Nichtigkeit irdischer Güter zitiert er als Gewährsmänner für seine Aussage Verse von Solon<sup>385</sup> und Theognis<sup>386</sup>. Beide Zitate werden zum gängigen Florilegienschatz gehört haben. Das läßt sich schon daraus

---

verdanke ich noch den Hinweis auf einen vorsokratischen Beleg dieses Vergleiches für das Leben als eines Knaben Knöchelspiel, Heraklit 22 Frg. 52 (FVS 1, S. 162).

<sup>381</sup> Vgl. Diog. Laert. 6, 12; Hor., *epist.* 2, 2, 171ff. und *sat.* 2, 2, 129ff, Cic., *parad.* 6, 51. Für weitere Stellen vgl. Norden, *Antike Kunstprosa* 1, S. 276.

<sup>382</sup> Vgl. Bas., *Quod reb. mund. adhaer.* PG 31 p. 548.

<sup>383</sup> Vgl. Bas., *Quod reb. mund. adhaer.* PG 31 p. 549.

<sup>384</sup> Vgl. dazu auch meine Ausführungen in den Schlußfolgerungen, S. 142.

<sup>385</sup> 5, 48-50: ἀλλ' ἡμεῖς αὐτοῖς οὐ διαμεινώμεθα / τῆς ἀρετῆς τὸν πλοῦτον ἐπεὶ τὸ μὲν ἔμπεδόν ἐστιν, / χρήματα δ' ἀνθρώπων ἄλλοτε ἄλλος ἔχει. Vgl. bei Solon, Frg. 15, 2-4 (ed. West, Bd. 2) τούτοις statt αὐτοῖς.

<sup>386</sup> 5, 51-54.

ersehen, daß Stobaios sie beide in seiner Anthologie aufgenommen hat<sup>387</sup> und Plutarch die Verse Solons gleich viermal zitiert.<sup>388</sup>

Während Basileios die Verse des Solon als wörtliches Zitat wiedergibt, paraphrasiert er den Beginn des Theogniszitates und gibt nur den Schluß als wörtliches Zitat wieder. Der Grund hierfür dürfte weniger an der besseren Kenntnis des einen beziehungsweise Unkenntnis des anderen liegen, als daran, daß Theognis *Zeus* als den Verursacher der Unstetigkeit menschlichen Reichtums benennt.<sup>389</sup> Daher umschreibt Basileios den Beginn des Zitats mit den Worten: Παραπλήσια δ' ἔστιν τούτοις καὶ τὰ Θεόγνιδος, ἐν οἷς φησι τὸν θεόν, ὄντινα δὴ καὶ φησι, ... (5, 51f.) Während die Verse Solons auch von einem Christen ohne Einschränkung übernommen werden können, ist das bei den Versen Theognis' durch die Berufung auf Zeus nicht ohne weiteres möglich. Basileios begegnet diesem Problem, indem er durch den Einschub ὄντινα δὴ καὶ φησι das Zitat des Theognis für christliche Leser „mundgerecht“ macht.

### 8.3. Herakles am Scheideweg (5, 55-77)

Den Mythos von Herakles am Scheideweg erzählt Basileios seinen Adressaten als drittes und letztes der Beispiele aus der heidnischen Literatur, welche er am Anfang des Kapitels unter die Überschrift *Loblieder auf die Tugend* gestellt hat:

Der Sophist aus Keos<sup>390</sup> habe sich irgendwo (που)<sup>391</sup> in seinen Schriften zur Tugend

<sup>387</sup> Vgl. Stob., 3, 1, 8 und 4, 32 b, 36. Allerdings gibt Stobaios *beide* Stellen als Zitate Theognis aus, so daß er als unmittelbare Quelle wohl nicht in Frage kommt.

<sup>388</sup> Vgl. Plut., *Sol.* 3; *mor.* (*De prof. in virt.*) 78 c; *mor.* (*De cap. ex inim. util.*) 92 e; *mor.* (*De tranq. an.*) 472 d-e. Da Plutarch wie Basileios (im Gegensatz zu Stobaios) die Verse für Solon bezeugt und beide jeweils αὐτοῖς statt τούτοις verwenden, vgl. Anm. 385, ist hier an eine gemeinsame Vorlage zu denken.

<sup>389</sup> Thgn., *eleg.* 157-158: Ζεὺς γὰρ τοι τὸ τάλαντον ἐπιρρέπει ἄλλοτε ἄλλως, / ἄλλοτε μὲν πλουτεῖν, ἄλλοτε μὴδ' ἔχειν.

<sup>390</sup> Gemeint ist Prodikos. Manche Handschriften haben den Namen Prodikos eingefügt, was wohl, wie Wilson, vgl. z. St., richtig vermutet, nicht mehr als eine Glosse ist. Clemens von Alexandrien verwendet dieselbe Formulierung am Beginn seiner Erzählung von Herakles am Scheideweg, vgl. Clem. Al., *Paed.* 2, 10, 110: Ταύτη καὶ τὸν Κεῖον ἀποδέχομαι σοφιστὴν ...

Wilson hält es für bemerkenswert, daß die Adressaten bereits in einem Alter waren, in dem sie wußten, wen Basileios mit dem Sophisten aus Keos meinte, vgl. Wilson, z. St.

<sup>391</sup> Die Geschichte des Sophisten Prodikos ist uns vor allem durch Xenophon bekannt, vgl. Xen., *mem.* 2, 1, 21ff. Vgl. auch den Abdruck bei Diels-Kranz, Prodikos 84 Frg. 2 (FVS 2, S. 313-16).

Wilson glaubt aufgrund der unbestimmten Formulierung Basileios': ...που (...) τῶν ἑαυτοῦ συγγραμμάτων (5, 55f.) und des bestimmten Ausdrucks bei Xenophon: ὁ σοφὸς ἐν τῷ συγγράμματι τῷ περὶ Ἡρακλέους ... (*mem.* 2, 1, 21), daß Basileios im Gegensatz zu Xenophon das Original des Prodikos nicht mehr gekannt habe, vgl. Wilson z. St. Daß aber das unbestimmte που keine Hilfe in der Bestimmung der Vorlage bietet, hat Naldini mit etlichen Belegstellen aus Basileios' eigenen Schriften gezeigt, in denen er ähnliche Formulierungen gebraucht, wo aber die genaue

und zum Laster (εἰς ἀρετὴν καὶ κακίαν) in ähnlicher Weise (wie die zuvor genannten Beispiele) geäußert. Auch diesem müsse man daher seine Aufmerksamkeit schenken (τὴν διάνοιαν προσεκτέον)<sup>392</sup>. An den Bericht könne er sich nur dem Sinne nach (τῆς διανοίας), nicht aber an den genauen Wortlaut erinnern, außer daß er schlicht und ohne Metrum war (πλήν γε δὴ ὅτι ἀπλῶς οὕτως εἴρηκεν ἄνευ μέτρου). (5, 55-61)

Mit diesen Worten leitet Basileios seine Erzählung des Heraklesmythos ein. Die Spekulationen darüber, welche Vorlage er für seine Erzählung benutzt haben könnte, sind vielfältig. Sie reichen, neben der naheliegenden Variante, daß er die Geschichte aus Xenophons Memorabilien kannte,<sup>393</sup> von der Vermutung, ihm habe noch das Original des Prodikos vorgelegen,<sup>394</sup> bis zu der Annahme, die Vorlage für Basileios sei eine bearbeitete Fassung des Heraklesmythos aus einer kynisch-stoischen Diatribe gewesen.<sup>395</sup>

Vielleicht sollte an dieser Stelle einmal die Möglichkeit in Betracht gezogen werden, die Worte des Basileios wörtlich zu nehmen, wonach er die Geschichte von Herakles tatsächlich aus dem Gedächtnis, ohne feste Vorlage erzählt. Es gibt mehrere Gründe, die für diese Variante sprechen:

Zum einen ist es mehr als eine rhetorische Floskel, wenn Basileios in einer Parenthese gesondert darauf eingeht, daß er sich zwar an den Sinn der Geschichte erinnern könne und an einige formale Äußerlichkeiten,<sup>396</sup> nicht aber an den genauen Wortlaut.<sup>397</sup> Dies geht über ein ...ὡδὲ πως λέγων, ὅσα ἐγὼ μέμνημαι, wie es Xenophon am Beginn seiner Herakleserzählung (*mem.* 2, 1, 21) verwendet, hinaus. Die Erzählung des Sophisten Prodikos war zudem in der gesamten Literatur so

---

Kenntnis der Quelle voraussetzen ist, vgl. Naldini z. St. Es muß wohl genauso floskelhaft verstanden werden wie die von Xenophon im selben Satz gebrauchte Wendung: ὡδὲ πως λέγων, ὅσα ἐγὼ μέμνημαι. Xen., *mem.* 2, 1, 21.

<sup>392</sup> Basileios nimmt hier wieder die Formulierung vom Anfang des Kapitels auf, vgl. 5, 4: τοῖς τοιούτοις τῶν λόγων μάλιστα προσεκτέον.

<sup>393</sup> Vgl. Doergens, S. 45; Pyykkö, *Die griechischen Mythen...*, S. 37.

<sup>394</sup> Vgl. Bach z. St. Die Geschichte von Herakles am Scheideweg stand in der bereits im Altertum verlorengegangenen Schrift „Ἔρα“ des Prodikos.

<sup>395</sup> Vgl. Büttner, *Quellenuntersuchung...*, S. 28f.; Weyman, *Basilius über die Lektüre...*, S. 295.

<sup>396</sup> Es besteht natürlich die Möglichkeit, daß Basileios in seiner Jugend tatsächlich noch das Original vorgelegen hat und er nun das, was er davon noch weiß, vorträgt. Daß aber die Erzählung des Prodikos in Prosa gehalten war, erwähnt schon Platon, als er im *Symposium* auf die Erzählung des Prodikos verweist, vgl. Plat., *symp.* 177 b: εἰ δ' βούλει ἀὖ σκέψασθαι τοὺς χρηστοὺς σοφιστάς, Ἡρακλέους μὲν καὶ ἄλλων ἐπαίνους καταλογάδην συγγράφειν, ὥσπερ ὁ βέλτιστος Πρόδικος. Man kann daher vermuten, daß das Wissen darüber, daß Prodikos die Geschichte in Prosa gehalten hat, eine stets tradierte Information gewesen ist, die quasi zum Allgemeinwissen über das verlorengegangene Werk gehörte.

<sup>397</sup> Vgl. 5, 58-61.

verbreitet, daß zumindest die Möglichkeit für ein Erzählen aus dem Gedächtnis unstrittig ist.<sup>398</sup>

Vergleicht man nun die Variante der Heraklesgeschichte von Basileios mit den Herakleserzählungen anderer Autoren, wie sie einem bei Xenophon, Lukian,<sup>399</sup> Dion von Prusa,<sup>400</sup> oder Themistios<sup>401</sup> begegnen, fällt als erstes die Kürze auf, in der Basileios seine Geschichte im Gegensatz zu den genannten Autoren erzählt:

Über Herakles sagt Basileios lediglich, daß dieser noch jung war, nämlich ungefähr im Alter seiner Adressaten, wie er anfügt (σχεδὸν ταύτην ἄγοντι τὴν ἡλικίαν, ἦν καὶ ὑμεῖς νῦν,). Bei Xenophon erfährt man genaueres über das Alter des Herakles: ...Ἡρακλέα, ἐπεὶ ἐκ παίδων εἰς ἡβὴν ὠρμᾶτο<sup>402</sup>, ἐν ᾗ οἱ νέοι ἤδη αὐτοκράτορες γιγνόμενοι. (*mem.* 2, 1, 21).

Daß der Herakles des Prodikos in einem Alter war, indem er selbständig darüber entscheiden mußte und auch konnte, welchen Weg er in Zukunft einschlagen sollte, gehört zum festen Bestandteil der Heraklesgeschichte.<sup>403</sup> Basileios hat demnach auch nicht das Alter des Herakles in seiner Darstellung mit der Bemerkung ... ἡλικίαν, ἦν καὶ ὑμεῖς νῦν (5, 62) dem Alter seiner Adressaten anpassen wollen, sondern sich für die Geschichte des Herakles am Scheideweg entschieden, weil sie ihm für die Absicht seiner Rede und das Alter der Jugendlichen besonders passend schien (vgl. seine Formulierung am Anfang seiner Rede über die Situation der Jugendlichen und seine Absicht, ihnen den sichersten Weg zu weisen, 1, 7f.: ὥστε τοῖς ἄρτι καθισταμένοις τὸν βίον ἔχειν ὥσπερ ὁδοῦ τὴν ἀσφαλεστάτην ὑποδεικνύουσι). Hinzu kommt, daß aus dem selben Grund die Jugendlichen vermutlich auch im Unterricht mit der Geschichte konfrontiert worden sind.

Die Stelle erlaubt also aufgrund der Formulierung bei Xenophon durchaus Rückschlüsse auf das Alter von Basileios' Adressaten und bestätigt die Vermutung, daß es sich bei den Adressaten der Rede um Jugendliche im Alter von ungefähr 15 Jahren handelt, die im Begriff standen, eine der weiterführenden Schule zu besuchen

---

<sup>398</sup> In diesem Sinne auch Dirking: „Solche Übungen gehörten von jeher in den Schulbetrieb und wurden gern als Redeübungen verwandt.“ Vgl. Bach-Dirking z. St.

<sup>399</sup> Lukian., *Somm.* 6.

<sup>400</sup> Dion Chrys., *Or.* 1, 66-84.

<sup>401</sup> Them., *Or.* 22, p. 70; vgl. auch Clem. Al., *Paed.* 2, 10, 110.

<sup>402</sup> Diese Formulierung läßt den Schluß zu, daß das Alter von Herakles auf ca. 15 Jahre festzusetzen ist.

<sup>403</sup> Im Anschluß an Xenophon, vgl. auch Them., *Or.* 22, p. 70: Ὡσπερ γὰρ Πρόδικος λέγει, καθημένῳ τῷ Ἡρακλεῖ ἐφ' ἡσυχίας, ὀπηνίκα ἐξῆλθε τῶν μειρακίων, und Cic., *off.* 1, 118, 1ff.: *Nam quod Herculem Prodicus dicit, ut est apud Xenophontem, cum primum pubesceret, quod tempus a natura ad deligendum.*

oder dies bereits taten.<sup>404</sup>

Auf die ausführlichen Wechselreden zwischen Herakles mit den beiden Frauen, wie man sie bei Xenophon findet, verzichtet Basileios völlig. Er beschränkt sich auf die Hervorhebung der wichtigsten Gegensätze der beiden *Wege* beziehungsweise deren personifizierten Ziele, der ἀρετή und der κακία: Der Weg, der zur Tugend führt, ist mühevoll (τὴν διὰ τῶν πόνων ἄγουσαν), der andere dagegen äußerst leicht (τὴν ῥάστην). (5, 63f.)

Wohin dieser bequeme Weg führt, muß Basileios im Gegensatz zu Xenophon,<sup>405</sup> seinen Adressaten nicht sagen. Dies hat er bereits wenige Zeilen zuvor getan,<sup>406</sup> als er den Jugendlichen Hesiods Beschreibung der Wege zur ἀρετή und zur κακία als Lektüre empfahl (vgl. die wörtliche Anlehnung bei der Beschreibung des Weges zur Tugend: 5, 12f.: πόνου πλήρης ἢ πρὸς ἀρετὴν φέρουσα und 5, 63f.: τὴν διὰ τῶν πόνων ἄγουσαν πρὸς ἀρετὴν).<sup>407</sup>

Auch in der Beschreibung der beiden Frauen knüpft Basileios in der Wahl seiner Begriffe an das zuvor gebrauchte Bild Hesiods an: Die ἀρετή beschreibt er als κατεσκληκέναι, καὶ ἀύχμειν, καὶ σύντονον βλέπειν. Sie verspricht Herakles nichts Angenehmes (οὐδ' ἄνευ μόνον, οὐδ' ἠδύ), sondern unzählig viel Schweiß, Mühen und Gefahren (ιδρώτας μυρίους καὶ πόνους καὶ κινδύνους). (5, 71-74)

Ganz ähnlich hat Basileios Hesiods Weg zur ἀρετή charakterisiert: δύσβατος καὶ ιδρώτος συχνοῦ καὶ πόνου πλήρης. (5, 12)

Die κακία dagegen sei ... ὑπὸ κομμοτικῆς διεσκευασμένην εἰς κάλλος, καὶ ὑπὸ τρυφῆς διαρρεῖν, καὶ πάντα ἔσμον ἠδονῆς ἐξηρητημένην ἄγειν. (5, 67-69)

Durch die Kürze der Darstellung wird der Gegensatz von ἠδονή und πόνος, der die gesamte Passage prägt, deutlicher als bei Xenophon.<sup>408</sup> Basileios hat das, worauf es bei der Geschichte von Herakles am Scheideweg ankommt, prägnant dargestellt und auf das Wesentliche reduziert.<sup>409</sup>

---

<sup>404</sup> Vgl. dazu meine Ausführungen oben, S. 16 u. 21-23.

<sup>405</sup> Vgl. Xen., *mem.* 2, 1, 21: ...εἴτε τὴν δι' ἀρετῆς ὁδὸν τρέψονται ἐπὶ τὸν βίον εἴτε τὴν διὰ κακίας...

<sup>406</sup> Vgl. 5, 16-18: καὶ τῆς ἐτέρας ἡδίων τῆς ἐπὶ τὴν κακίαν ἀγούσης, ἣν ἀθρόον εἶναι λαβεῖν ἐκ τοῦ συνέγγυς...

<sup>407</sup> Vgl. auch 5, 64: τὴν ῥάστην und 5, 14: οὔτε προσβάντα ῥαδίως.

<sup>408</sup> Vgl. 5, 69f.: ἔσμον ἠδονῆς ἐξηρητημένην ἄγειν ... καὶ ἔτι πλείω τούτων ὑπισχνουμένην und 5, 73: ὑπισχνεῖσθαι γὰρ οὐδ' ἄνευ μόνον, οὐδ' ἠδύ.

<sup>409</sup> Gregor von Nazianz verwendet in seinen *carmina ad alios* 5, v. 122 ff. das Bild der *drei Wege* und *drei Ziele*. Zwischen dem Weg der Sünder und dem der Heiligen gebe es einen mittleren Weg (ἡ μεσάτη ὁδός), den er (der Vater Nikoboulos) selbst auch gegangen sei. Dieser Weg habe viel Gutes zu bieten, das Edelste aber sei die Gabe der Bildung und der Redekunst, sie seien sein Reichtum.

Am Anfang seiner Rede hatte Basileios den Jugendlichen versprochen, ihnen den sichersten Weg weisen zu wollen (vgl. 1, 8: ὡςπερ ὁδοῦ τὴν ἀσφαλεστάτην ὑποδεικνύουσι), einen Weg, den er im vierten Kapitel als den rechten und wahren Weg bezeichnet (vgl. 4,33: ἡμῖν ... τοῖς τὴν ὀρθὴν ὁδὸν καὶ ἀληθῆ προελομένοις τοῦ βίου). Zwei der drei Beispiele, die Basileios den Jugendlichen aus der heidnischen Literatur empfiehlt, greifen das Bild des rechten Weges auf und veranschaulichen es weiter. Der Aspekt der richtigen Wahl spielt sowohl bei Hesiod wie auch bei der Erzählung des Prodikos eine wichtige Rolle.

Die Kürze der Darstellung, die Struktur der Erzählung sowie die Wortwahl, die Begriffe der zuvor gebrachten Hesiodverse wieder aufnimmt, lassen den Schluß zu, daß Basileios die Heraklesgeschichte entweder tatsächlich, wie er behauptet, aus dem Gedächtnis formulierte und den Inhalt des Mythos seiner Rede entsprechend angepaßt hat, oder daß er sowohl die Hesiodverse wie auch die Heraklesgeschichte in einer ähnlichen Form bereits in einem Florilegienhandbuch gemeinsam vorgefunden hat. Xenophons Memorabilien als direkte Vorlage scheiden meines Erachtens aus den oben genannten Gründen aus.

Dies bestätigt auch noch ein weiterer Punkt, in welchem sich die Darstellung des Basileios grundsätzlich von der des Xenophon unterscheidet: Während die ἀρετή bei Xenophon, Herakles am Ende den Besitz vollkommener Glückseligkeit in Aussicht stellt,<sup>410</sup> verspricht sie dem Herakles von Basileios, daß er ein Gott werde, wenn er ihr folgen würde (ὑπισχεῖσθαι ... ἄθλον δ' τούτων εἶναι θεὸν γενέσθαι 5, 75f.). An dieser Stelle fügt Basileios wieder eine Parenthese ein (ὡς ὁ ἐκείνου λόγος), wie sie in ähnlicher Weise schon bei der Wiedergabe der Theognisverse begegnet ist.<sup>411</sup> Auch hier hat die Parenthese die Funktion, wie beim Theogniszitat, sich von diesem Teil der Erzählung zu distanzieren.

Auch aufgrund dieses Einschubes ist es unwahrscheinlich, daß Basileios diese Veränderung im Vergleich zu Xenophon selbständig vorgenommen hat, um seiner Heraklesgeschichte eine besondere Nuance zu verleihen, um, wie von manchen vermutet, die Heraklesgeschichte vom Standpunkt des Schicksals *nach* dem Tod zu bewerten, weil dies dem christlichen Telos näher stehen würde.<sup>412</sup> Vielmehr wird der

---

<sup>410</sup> Vgl. Xen., *mem.* 2, 1, 34: ἔξεστι διαπονησαμένῳ τὴν μακαριστοτάτην εὐδαιμονίαν κεκτήσθαι.

<sup>411</sup> Vgl. 5, 52: τὸν θεόν, ὅτινα δὴ καὶ φησι.

<sup>412</sup> Vgl. Pyykkö, *Die griechischen Mythen...*, S. 38. Naldini verweist in diesem Zusammenhang auf den platonischen Gedanken der Gottgleichheit, der ὁμοίωσις θεῶ, vgl. Plat., *Tht.* 176 b. Es ist aber

vor allem in der Stoa verbreitete Gedanke, daß Herakles, ähnlich wie auch Romulus, aufgrund seiner Verdienste, das heißt vor allem aufgrund seiner Tugend, nach seinem Tod den Status eines Gottes erhielt, mit der Figur des Herakles so verbunden gewesen sein, daß die Apotheose des Herakles auch in die Geschichte des Prodikos Einzug erhielt.<sup>413</sup>

Wie Basileios das Bild der zwei Wege in einem rein christlichen Kontext gebraucht, läßt sich in seiner Homilie zum ersten Psalm nachlesen:<sup>414</sup> Auch dort stehen sich die Begriffspaare ἀρετή und κακία einander gegenüber,<sup>415</sup> zu denen zwei entgegengesetzte Wege führen, der eine breit und geräumig, der andere eng und schmal.<sup>416</sup> Der Weg über die ἀρετή führt zum μακάριον τέλος, welches nur zukünftige Güter aufzuweisen hat (ὑποφαίνει τὰ τοῦ μέλλοντος ἀγαθά). Diese Zukunft (τὰ μέλλοντα) ist um so herrlicher, je schwerer die Gegenwart ist.<sup>417</sup> Basileios spricht von τὰ αἰώνια als dem wahrhaften Gut (ἀληθινῶς ἀγαθόν)<sup>418</sup>. Den Begriff der Gottwerdung verwendet Basileios in diesem Zusammenhang an keiner Stelle. Es ist daher auch irreführend, wenn Naldini<sup>419</sup> in diesem Zusammenhang auf Gregor von Nazianz verweist, der in einem seiner Briefe die auf den ersten Blick scheinbar parallele Formulierung: ...τῆς ἀρετῆς ἄθλον θεὸν

---

meines Erachtens unwahrscheinlich, daß Basileios solch einen komplizierten Gedanken in diese recht simple Erzählung mit hineinbringen möchte, zumal bei Platon die ὁμοίωσις θεῶ der Weg zum Ziel ist, nämlich gerecht zu sein mit Einsicht, und nicht das Ziel selbst, vgl. Plat., *Th.* 176 b: φυγή δ' ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν ὁμοίωσις δ' δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.

<sup>413</sup> Vgl. Cic., *nat.* 2, 62; *off.* 3, 25; *fin.* 218; *Tusc.* 1, 32; *rep.* 6, 16; Sen., *Herc. Oet.* v. 1942f., 1971, 1977ff.; Sil., *pun.* 15, 77ff. Zu der Stelle bei Silius vgl. auch den Aufsatz von Weyman, *Basilius über die Lektüre der heidnischen Klassiker*, HJ 30, 1909, S. 295f. Weyman glaubt im Anschluß an Büttner auch an eine kynisch-stoische Vorlage der Heraklesgeschichte bei Basileios und verweist in diesem Zusammenhang auf sprachliche Übereinstimmungen zwischen der Beschreibung der ἀρετή bei Basileios und der Beschreibung der *virtus* in der Episode von der *voluptas* und der *virtus* des Scipio, die Silius am Beginn des 15. Buches schildert, vgl. besonders v. 28f.

Zum Problem der Apotheose des Herakles muß natürlich auch grundsätzlich überlegt werden, ob Prodikos den Mythos erst schuf oder bereits in irgendeiner Form vorfand.

<sup>414</sup> Vgl. Bas., *Hom. sup. Psalm.* PG 29 p. 221-224.

<sup>415</sup> Vgl. Bas., *Hom. sup. Psalm.* PG 29 p. 224: ἀνὴρ δ' ἤδη γενόμενος, μετὰ τὸν ἀπαρτισμὸν τῶν ἐννοιῶν, οἷον ὄρᾶν δοκεῖ τὸν βίον αὐτῷ σχιζόμενον πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν.

<sup>416</sup> Vgl. ebd., p. 223: Δύο γὰρ εἰσιν ὁδοὶ ἐναντία ἀλλήλαις ἢ μ' ἢ πλατεῖα καὶ εὐρύχωρος, ἢ δ' στενὴ καὶ τεθλιμμένη. Der christliche Zuhörer hat hier das Bild der zwei Wege bei Mt. 7, 13f. herausgehört. Die Passage bei Basileios geht aber über die Stelle bei Matthäus hinaus. Die Nähe zur Heraklesgeschichte des Prodikos ist unüberhörbar, wenn sie natürlich auch in einer Homilie nicht genannt wird. Vgl. besonders den Aspekt der Wahl zwischen den Wegen, den Verweis auf das Alter, in dem man sich entscheiden muß, und die ausführliche Aufzählung der Vor- und Nachteile beider Wege. Vgl. ebd., p. 223-24.

<sup>417</sup> Vgl. ebd., p. 224: Καὶ ἢ μ' ἢ τῶν σωζομένων ὁδὸς ὅσον καλὰ ὑπισχνεῖται τὰ μέλλοντα, τοσοῦτον ἐπίπνοια παρέχεται τὰ παρόντα.

<sup>418</sup> Vgl. ebd.

<sup>419</sup> Vgl. Naldini z. St.

γενέσθαι verwendet.<sup>420</sup> Gregor verwendet die Formulierung unzählige Male in seinen Schriften, um den Beweis der Homousie des Sohnes und des Geistes „in ganz gerader Linie“ zu führen, wie es Holl formulierte.<sup>421</sup> Wenn Gregor mit dieser Formulierung das christliche Heilsziel bezeichnet, stellt dies eine Eigentümlichkeit in seiner Terminologie dar. Basileios dagegen meidet die Formulierung bewußt und auch Gregor von Nazianz ist sich der Problematik dieser Formulierung durchaus bewußt.<sup>422</sup>

Es ist daher sehr unwahrscheinlich, daß Basileios ausgerechnet an dieser Stelle durch die Formulierung θεὸν γενέσθαι eine eigene *christliche* Note in das Gleichnis einbringen wollte, die in ihrer Problematik dem Rahmen der Schrift nicht angemessen gewesen wäre. Basileios wird die Variante, daß die ἄπερὴ Herakles die Apotheose verspricht, in Florilegienbüchern, mit denen er vielleicht bereits zu seiner eigenen Schulzeit unterrichtet wurde, kennengelernt haben, und gibt sie nun als die Meinung eines anderen, entweder aus dem Gedächtnis oder aufgrund einer Vorlage, die wohl nicht Xenophon ist, an die Jugendlichen weiter.

---

<sup>420</sup> Vgl. Gr. Naz., *ep.* 178, 11.

<sup>421</sup> Vgl. Holl, *Amphilochios von Ikonium in seinem Verhältnis zu den drei Kappadoziern*, Tübingen 1904, S. 166f.

<sup>422</sup> Vgl. Holl, *ebd.*

## 9. DAS SECHSTE KAPITEL

Gerade mal *ein* Kapitel hat Basileios dem Teil seiner Rede gewidmet, in welchem er seinen Adressaten konkrete Passagen aus der heidnischen Literatur empfiehlt, in denen heidnische Dichter und Philosophen die Tugend besingen. Das sechste Kapitel beschließt diesen Teil bereits mit seinem ersten Satz wieder: Καὶ σχεδὸν ἅπαντες ὧν δὴ καὶ λόγος τίς ἐστὶν ἐπὶ σοφία, ἢ μικρὸν ἢ μείζον εἰς δύναμιν ἕκαστος ἐν τοῖς ἑαυτῶν συγγράμμασιν ἀρετῆς ἔπαινον διεξήλθον (6, 1-3)

### 9.1. Worte über die ἀρετή genügen nicht (6, 3-26)

Basileios verwendet nun ein ganzes, wenn auch kürzeres Kapitel darauf, die Jugendlichen zu ermahnen, daß das *Lesen* beziehungsweise *Hören* dieser Loblieder auf die Tugend nichts wert ist, wenn man nicht auch versucht, diese Worte im Leben zu verwirklichen: οἷς (gemeint sind die Worte der Weisen) πειστέον καὶ πειρατέον ἐπὶ τοῦ βίου δεικνύοναι τοὺς λόγους (6, 3f.). Damit bildet das sechste Kapitel gleichzeitig eine Überleitung zum siebten Kapitel, welches zur *Nachahmung* tugendhafter Handlungen auffordert, die durch die heidnische Literatur überliefert sind.

Es entspricht dem Charakter der Schrift, daß Basileios sich nicht in philosophischen Betrachtungen verliert, sondern stets darum bemüht ist, den Bezug zur Praxis beziehungsweise zum Alltag seiner Adressaten herzustellen.<sup>423</sup>

Basileios unterscheidet mittels eines Homerzitates zwischen denen, die die Philosophie auch in die Tat umsetzen (ἔργῳ βεβαιῶν 6, 6), und denen, die dies nicht tun: *Die einen sind verständig, die anderen entfliehen als Schatten.*<sup>424</sup>

---

<sup>423</sup> Es ist daher auch der Vorwurf von Wilson zurückzuweisen, daß Basileios im 6. Kapitel die Problematik der Diskrepanz zwischen Worten und Handeln nur *oberflächlich* behandle, da er sich nicht dem von Aristoteles diskutierten Hauptproblem zuwende, daß man *trotz besseren Wissens* entgegen seinen öffentlich verkündeten Prinzipien handelt. Vgl. Wilson z. St. Die Behandlung dieses Themas hätte den Rahmen der Rede gesprengt und liegt auch nicht in der Absicht, die Basileios mit seiner Rede verfolgt.

<sup>424</sup> 6, 7: οἷος πέπνυται τοὶ δ' ἄσσοσι Vgl. Hom., *Od.* 10, 495. Ein beliebtes Zitat, welches in den unterschiedlichsten Kontexten gerne verwendet wurde, vgl. Plat., *rep.* 386 d und Cic., *div.* 1, 40.

## 9.2. Das Bild des Malers (6, 8-11)

Anschließend fügt er einen Vergleich an: Solches (τὸ τοιοῦτον) schiene ihm ähnlich zu sein, wie wenn ein Maler einen wunderschönen Menschen abbilde, wobei dieser selbst (ὁ δὲ αὐτὸς) in Wahrheit von solcher Art ist (εἶη τοιοῦτος ἐπὶ τῆς ἀληθείας), wie ihn jener auf seinem Bild darstellt (ἐκεῖνος ἔδειξεν). (6, 8-11)

Die Frage ist, was Basileios mit τὸ τοιοῦτον meint? Wen vergleicht er mit einem Maler? Worum geht es Basileios in diesem Vergleich?

Es ist für das Verständnis des sechsten Kapitels wichtig, sich deutlich zu machen, um welche beiden Gruppen es Basileios im *folgenden* geht. Nicht die Schriftsteller, die „nur“ mit Worten die Tugend loben, werden denen gegenübergestellt, die diese Worte auch in Taten umsetzen. Basileios geht es im sechsten Kapitel um die richtige Benutzung der heidnischen Schriften (vgl. 7, 1: Τοὺς μὲν οὖν τῶν λόγων οἱ τὰς τῶν καλῶν ἔχουσιν ὑποθήκας, οὕτως ἀποδεχόμεθα.)<sup>425</sup> Das bedeutet, die folgenden Vergleiche und Bilder beziehen sich auf die *Leser* der Schriften. Es handelt sich nicht um ein weiteres Kapitel von Dichterkritik oder -Lob.

Besonders das in diesem Zusammenhang nicht leicht einzuordnende Gleichnis vom Maler hat einige Interpreten auf eine falsche Fährte hinsichtlich der Funktion des sechsten Kapitels geführt. Dirking spricht vom *Schriftsteller-Malervergleich* und vermutet, der Vergleich könnte von Platon (*rep.* 472 d) stammen.<sup>426</sup> Dieser Vermutung schlossen sich auch die nachfolgenden Kommentare an.<sup>427</sup>

Basileios vergleicht hier aber nicht die *heidnischen Autoren* mit einem Maler, wie es Platon an verschiedenen Stellen seines Werkes gerne tut.<sup>428</sup> Das τὸ τοιοῦτον am Beginn von Basileios' Vergleich bezieht sich auf den vorangegangenen Satz.

---

<sup>425</sup> Dieser Satz scheint mir auch die richtige Antwort auf Büttners Vorwurf zu sein, das 6. Kapitel lasse sich „...mit dem Zweck, den der Verfasser der Schrift verfolgt, nur schwer vereinbaren.“ Vgl. Büttner, *Quellenuntersuchung...*, S. 30. Basileios möchte den Jugendlichen zeigen, was in der heidnischen Literatur nützlich ist und was nicht, vgl. 1, 27-29. Mit dem 4. Kapitel hat Basileios die Frage des „ὅπως“ eingeleitet, vgl. 4, 2f.: ὅπως γε μὴν αὐτῶν μεθεκτέον ὑμῖν ἐξῆς ἂν εἶη λέγειν. In diese Absicht fügt sich das 6. Kapitel ohne Bruch ein.

<sup>426</sup> Vgl. Bach-Dirking z. St.

<sup>427</sup> Vgl. Boulenger, Wilson, Naldini z. St. Vor allem auffällige sprachliche Übereinstimmungen berechtigen an dieser Stelle zu einem Verweis auf Platon. Vgl. Plat., *rep.* 472 d: ζωγράφον εἶναι ὃς ἂν γράψας παράδειγμα οἶον ἂν εἶη ὁ κάλλιστος ἄνθρωπος. Zum besseren Verständnis für den Vergleich bei Basileios trägt die Stelle allerdings nichts bei. Platon geht es im Gegensatz zu Basileios gerade darum zu zeigen, daß ein Maler, der ein Ideal von etwas malt, nicht verpflichtet sei, zu beweisen, daß es dieses Original auch gibt, ebensowenig wie die Gesprächspartner über den Idealstaat auch nicht verpflichtet seien, dessen mögliche Existenz zu beweisen.

<sup>428</sup> Vgl. neben der oben genannten Stelle auch Plat., *rep.* 377 e und 600 e. In beiden Stellen verwendet Platon den Vergleich Dichter - Maler, um deren Unzulänglichkeit zu illustrieren.

Gemeint sind diejenigen, die die Philosophie auch in die Tat umsetzen. Diese sollen, wenn sie die Worte der Dichter und Philosophen über die Tugend vernehmen, versuchen, ihnen im wirklichen Leben so nahe wie möglich zu kommen, so wie ein Maler bemüht ist, der wirklichen Schönheit seines Originals möglichst nahe zu kommen.

Der eigentliche Vergleichspunkt ist bei diesem recht kurz wiedergegebenen Vergleich in der Tat schwer zu fassen.<sup>429</sup> Hilfreich für das Verständnis des Vergleichs in *Ad adolescentes* ist eine Stelle aus Basileios' Briefen. Basileios hat dort das Bild des Malers in einem ganz ähnlichen Kontext gebraucht. Dort ist der Vergleichspunkt klarer benannt. Basileios mahnt in diesem Brief zur Nachahmung der Viten Heiliger, um sich in allen Teilen der Tugend zu üben: *Wie die Maler, wenn sie ein Bild nach einer Vorlage zeichnen, ständig auf das Original schauen und dessen Wesenszüge auf ihr Kunstwerk zu übertragen bemüht sind, so muß auch derjenige, der sich in allen Teilen der Tugend vollkommen zu machen bemüht ist, auf die Lebensläufe der Heiligen wie auf lebendige, handelnde Bilder schauen und durch Nachahmung das jenen eigne Gute tun.*<sup>430</sup>

Es ist daher davon auszugehen, daß die Ermahnung zu solch einem Handeln auch die Intention von Basileios war, das Beispiel des Malers an dieser Stelle von *Ad adolescentes* einzufügen: Statt sich an den Viten Heiliger zu orientieren, sollen die Jugendlichen sich vorerst an Beispielen aus der heidnischen Literatur orientieren, um sich in der Tugend zu üben.<sup>431</sup> Das bedeutet beständiges Hinschauen und Nachahmen. Denn um diese *Nachahmung* tugendhafter Handlungen geht es Basileios im folgenden.

Für die zweite Gruppe, die sich *nicht* bemüht, die Worte über die Tugend auch in Taten umzusetzen, verwendet Basileios sehr viel griffigere Vergleiche und Zitate: Das Verhalten derer, die über die Tugend nur reden, für sich aber das Angenehme (τὸ ἡδύ) und die Habsucht (τὸ πλεόν ἔχειν) vorziehen, erinnere ihn an das Verhalten von Schauspielern, die auf der Bühne als Könige auftreten, im wirklichen

---

<sup>429</sup> Bis auf den Verweis auf Platon tragen die Kommentare nichts zum Verständnis des Vergleichs bei, Büttner übergeht die Stelle völlig, vgl. Büttner, *Quellenuntersuchung...*, S. 29-33.

<sup>430</sup> Bas., *Ep.* 2, 3. Übersetzung aus Hauschild, *Briefe...* Bd. 1, S. 36. Zur christlichen Exempla-Tradition, vgl. wiederum A. Lumpe, Art. *Exemplum*, Sp. 1229-1257 (vgl. Anm. 331) und Bas., *reg. fus. prol.* 4, PG 31, p. 897.

<sup>431</sup> Vgl. dazu auch meine Ausführungen, S. 60f.

Leben aber oft nicht einmal Freie sind.<sup>432</sup> Für diejenigen, die ihr Leben nicht mit ihren Worten in Übereinstimmung bringen, verwendet Basileios das Bild des Musikers, dessen Lyra verstimmt ist, sowie das Bild des Chorführers, dessen Chor nicht mit ihm harmonisiere.<sup>433</sup> Es folgt das bekannte Euripideszitat: ἡ γλῶττα μὲν ὁμῶμοκεν, ἡ δὲ φρῆν ἀνώμοτος<sup>434</sup> und Platons Feststellung, daß dies wohl der Gipfel der Ungerechtigkeit sei, gerecht zu scheinen, ohne es zu sein ('Αλλ' οὐτός ἐστιν ὁ ἔσχατος τῆς ἀδικίας ὅρος, ... τὸ δοκεῖν δίκαιον εἶναι μὴ ὄντα).<sup>435</sup> (6, 11-26)

Was Basileios mit dieser Dichte an Zitaten und Bildern sagen möchte, ist eindeutig: *Worte über die Tugend genügen nicht, man muß sie auch in die Tat umsetzen.* Um dies den Jugendlichen zu sagen, reiht er bekannte Versatzstücke, fast wie aus dem Zettelkasten entnommen, aneinander, ohne viel eigene Worte zu gebrauchen. Es sind ausnahmslos Vergleiche beziehungsweise Zitate aus der heidnischen Literatur. Inhaltlich hätte sich ein Hinweis auf die Bergpredigt angeboten, in welcher am Ende das Gleichnis vom Hausbau eben die Forderung symbolisiert, die Basileios seinen Adressaten im Umgang mit den heidnischen Schriften mit auf den Weg geben möchte.<sup>436</sup>

Daß er darauf verzichtet, entspricht der pädagogischen Zielsetzung der Schrift. Basileios führt den Jugendlichen an *Ad adolescentes* exemplarisch vor, was er von ihnen in ihrem alltäglichen Umgang mit der heidnischen Literatur erwartet. Einzig mit Mitteln der heidnischen Literatur ist es möglich, sich zumindest einen *Schattenriß* der Tugend (10, 2f.) zu erstellen. Dies wird sich an späterer Stelle noch deutlicher zeigen, wenn er seinen Adressaten den eigentlichen Inhalt der ἀρετή erklärt.

---

<sup>432</sup> Das Verhalten von Schauspielern als negatives exemplum für anmaßendes oder unmoralisches Verhalten war weitverbreitet, auch in Basileios eigenen Schriften (vgl. *De jejun.* PG 31, p. 165) und läßt sich nicht auf die Gattung der kynisch-stoischen Diatribe reduzieren, wie es Büttner, *Quellenuntersuchung...*, S. 31f., versucht. Vgl. zahlreiche Belegstellen bei Bach-Dirking, Wilson und Naldini z. St. Vg. Dazu auch meine Anm. 274.

<sup>433</sup> Vgl. Plat., *Gorg.* 482 b. Auch diese beiden Bilder waren, wie Dirking richtig feststellt „längst Allgemeingut der Gebildeten geworden“. Bach-Dirking z. St.

<sup>434</sup> Vgl. Eurip., *Hipp.* v. 612. Für weitere Belegstellen dieses bekannten Zitates vgl. Wilson und Naldini z. St.

<sup>435</sup> Vgl. Plat., *rep.* 361 a.

<sup>436</sup> Vgl. Mt. 7, 24-27; vgl. ebenso Mt. 6, 5.

## 10. DAS SIEBTE KAPITEL

Als *Grundlagen* des Schönen<sup>437</sup> bezeichnet Basileios zu Beginn des siebten Kapitels die λόγοι über die Tugend in den heidnischen Schriften. Deren Verhältnis zu den πράξεις hat er im sechsten Kapitel dargestellt, um nun seinen Adressaten einige Beispiele tugendhafter *Handlungen* „der Alten“ ( ...τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν vgl. 7, 2f.) zu nennen.

Basileios erwähnt hier erstmals auch die mündliche Überlieferung (μνήμης ἀκολουθία vgl. 7, 3)<sup>438</sup> als Quelle für die Beispiele, die er den Jugendlichen aus der heidnischen Literatur gibt. Besonders die folgenden „Anekdoten“ waren noch in der Spätantike so verbreitet, daß es wahrscheinlich ist, daß die Jugendlichen sie eher mittels Anthologien in der Schule kennenlernten als durch direktes Lesen von beispielsweise Plutarch oder Platon.

### 10.1. Beispiele nachahmenswerter Handlungen (7, 2-30)

Alle folgenden fünf Beispiele, die Basileios als πράξεις σπουδαῖαι (7, 2f.) bezeichnet, lassen sich unter der Überschrift „Beherrschung von Affekten“ zusammenfassen, wobei die ersten drei Beispiele thematisch noch einmal enger miteinander verknüpft sind durch das gemeinsame Thema der Zornesunterdrückung. Zum einen ist dies die Geschichte des Perikles, der seinen Verfolger, welcher ihn den ganzen Tag mit Schmähungen belegte, am Abend noch mit einem Licht nach Hause begleiten läßt.<sup>439</sup>

Als zweites führt Basileios Euklid von Megara an, der trotz Todesandrohung seinem Feind verspricht, ihn zu versöhnen.<sup>440</sup>

Und schließlich darf in diesem Zusammenhang die Geschichte des Sokrates nicht fehlen, der sich bereitwillig ins Gesicht schlagen und anschließend die Stirn

---

<sup>437</sup> Vgl. 7, 1f.: Τοὺς μὲν οὖν τῶν λόγων οἱ τὰς τῶν καλῶν ἔχουσιν ὑποθήκας, οὕτως ἀποδεχόμεθα.

<sup>438</sup> So muß hier wohl der Ausdruck μνήμης ἀκολουθία verstanden werden. Vgl. auch Bach und Wilson z. St.

<sup>439</sup> 7, 5-11. Vgl. auch Plut., *Perikl.* 5; Gr. Naz., *carm. mor.* 1, v. 279-284, PG 37, p. 833.

<sup>440</sup> 7, 11-14. Vgl. ebenfalls wieder Plutarch, der die Geschichte gleich zweimal aufgreift: *mor. (De cohib. ira)* 462 c und *mor. (De frat. amic.)* 489 d. Auf diese Stelle verweist auch Stobaios in seiner Anthologie, vgl. 4, 27.

signieren läßt.<sup>441</sup>

All diese Beispiele sollen sich die jugendlichen Adressaten ins Gedächtnis rufen, sooft sie in Zorn geraten: Πόσου ἄξιον τῶν τοιούτων τι παραδειγμάτων εἰσελθεῖν τὴν μνήμην, ἀνδρὸς ὑπὸ ὀργῆς ἤδη κατεχομένου;<sup>442</sup> Das Beste sei es, erst gar nicht in Zorn zu geraten; wenn einem das nicht gelinge, solle man wenigstens den Zorn durch die Vernunft zügeln. (7, 18-21)

Gleiches fordert Basileios auch in seiner Predigt Κατὰ ὀργιζομένων: Man müsse den Zorn wie ein Pferd im Zaume halten, so daß er der Vernunft wie einem Zügel folge: ἔχωμεν δὲ ὡς περ ἵππον ὑπεξευγμένον ἡμῖν, καὶ οἷον χαλινῶ τινι τῷ λόγῳ καταπειθῆ.<sup>443</sup> Und einige Zeilen zuvor heißt es: Δεῖ τοίνυν τὸ μανικὸν καὶ ἔκπληκτον κίνημα τῆς ψυχῆς καταστέλλειν τῇ μνήμῃ τῶν μακαρίων ἀνδρῶν ὑποδειγμάτων<sup>444</sup>

Hier sind es die Beispiele der μακάριοι ἄνδρες, die sich der christliche Zuhörer seiner Predigt ins Gedächtnis rufen soll, während die Adressaten von *Ad adolescentes* sich der Handlungen der παλαιοὶ ἄνδρες (vgl. 7, 2f.), also heidnischer Männer, angesichts ihres Zornes erinnern mögen.

Das Anliegen des Basileios ist an beiden Stellen dasselbe. Auch die Art und Weise, wie er seine jeweilige Lesergruppe vom Zorn abhalten will, ist eine ganz ähnliche: Es werden Beispiele, freilich aus ganz unterschiedlichen Bereichen, der Zornesenthaltung genannt, an die sich die Angesprochenen, wenn sie einmal selbst in Zorn geraten, erinnern mögen.

Es fällt aber auch der Unterschied zwischen beiden Schriften auf: In *Ad adolescentes* spricht Basileios in kurzen klaren Sätzen. Es überwiegen die knapp wiedergegebenen Beispiele aus der heidnischen Literatur, zwischen denen Basileios mit eigenen Worten das Entscheidende dieser Anekdoten wiedergibt: *Am besten gerät man gar nicht in Zorn und wenn doch, dann solle man ihn wenigstens unter Kontrolle haben...*

Um wieviel komplizierter liest sich das dagegen in Basileios' Homilie. *Daß man am besten gar nicht erst in Zorn gerate...* - diese einfache Lösung für den Umgang mit

---

<sup>441</sup> 7, 23-30. Vgl. wiederum Ps.-Plut., *mor. (De lib. educ.)* 10 c Vgl. dazu ausführlicher Büttner, *Quellenuntersuchung...*, S. 35f., über den *tugendhaften* Sokrates als ein „Lieblingsthema der Popularphilosophie“. Keineswegs zwingend ist dagegen seine Schlußfolgerung, daß daher ein kynisch-stoischer Traktat Basileios als Vorlage gedient habe, vgl. ebd., S. 36. Vgl. für weitere Stellen auch Naldini und Wilson z. St.

<sup>442</sup> 7, 14-16.

<sup>443</sup> Bas., *Adv. irasc.*, PG 31, p. 365.

dem Zorn findet man in seiner Homilie nicht. Statt dessen liegt die Betonung auf dem *richtigen Umgang* mit dem Zorn. Immer wieder führt Basileios die *Vernunft* an, der sich auch eine so heftige Gemütsbewegung wie der Zorn unterzuordnen habe.<sup>445</sup>

Basileios geht in seiner Differenzierung so weit, daß Zorn sogar ein Gehilfe für gute Handlungen sein kann: Οὕτω γίνεται πολλάκις ὁ θυμὸς ἀγαθῶν πράξεων ὑπηρέτης. (*Adv. irasc.*, PG 31, p. 368). Dabei führt er vor allem *alttestamentliche* Stellen als Belege an.

Solch eine Auseinandersetzung mit dem Thema der Zornesunterdrückung wie in seiner Homilie *Adversus eos qui irascuntur*, hätte sowohl den Rahmen der Schrift *Ad adolescentes* gesprengt, als auch vermutlich den Horizont der jugendlichen Leser überschritten, die ja, wie Basileios mehrfach betont, nur bedingt mit den Inhalten der Heiligen Schriften vertraut waren. So sind es dann auch vor allem Kernsätze aus dem *Neuen Testament*, die Basileios im nächsten Abschnitt seinen zuvor gebrachten Beispielen im direkten Vergleich gegenüberstellt. Es sind Stellen, bei denen man davon ausgehen kann, daß sie auch bereits seinen Adressaten vertraut waren.<sup>446</sup>

Allein der kurze Vergleich zwischen diesen beiden Schriften zeigt, wie ausschließlich sich Basileios mit seiner Schrift *Ad adolescentes* nur an einen bestimmten und begrenzten Adressatenkreis wendet und wieviel Vorsicht angesagt ist, will man aus dieser Schrift allgemeingültige Aussagen über das Verhältnis von Christen und heidnischer Literatur ableiten.

## **10.2. Beispiele der heidnischen Literatur im direkten Vergleich mit den Heiligen Schriften (7, 30-51)**

Der folgende Abschnitt, der das restliche 7. Kapitel umfaßt, hat viel zu der Auffassung beigetragen, Basileios' Haltung gegenüber der heidnischen Literatur sei eine äußerst liberale gewesen. Er vergleicht seine zuvor gebrachten Beispiele des Perikles, des Euklid und des Sokrates unmittelbar mit Geboten des Neuen Testaments, nachdem er zuvor festgestellt hatte: *Da sich diese (Beispiele) beinahe auf dasselbe beziehen wie unsere (christliche Lehre), meine ich, daß sie für Knaben*

---

<sup>444</sup> Ebd., p. 364.

<sup>445</sup> Vgl. ebd., p. 365: Ἐὰν πείσωμεν τὸν θυμὸν μὴ προλαμβάνειν τοὺς λογισμοὺς, ἀλλὰ τούτου πρῶτον ἐπιμελώμεθα, ὡς μηδέποτε αὐτὸν προεκτρέχειν τῆς διανοίας ἔχωμεν δ' ὡσπερ ἵππον ὑπεξευγμένον ἡμῖν, καὶ οἷον χαλινῶ τινι τῷ λόγῳ καταπειθῆ, μηδαμοῦ τῆς τάξεως ἐκβαίνοντα τῆς οἰκείας, ἀγόμενον δ' ὑπὸ τοῦ λόγου, ἐφ' ὅπερ ἂν καθηγήται.

*Euren Alters äußerst nachahmenswert sind.*<sup>447</sup>

Denn das Verhalten des Sokrates, schreibt Basileios weiter, sei ja wohl ähnlich (ὁδελφόν) jenem Gebot : *Dem der uns auf die rechte Wange schlägt, soll man auch die andere anbieten*, und das Beispiel von Perikles und Euklid sei ähnlich dem Gebot, *geduldig den Zorn der Verfolger zu ertragen, den Feinden Gutes zu wünschen und sie nicht zu verfluchen.* (7, 32-38)

Basileios gibt hier mit eigenen Worten Matthäus 5, 39-44 wieder.

Und er fügt noch zwei weitere Beispiele an: Zum einen das Beispiel von Alexander, der die gefangenen Töchter des Darius nicht einmal ansah, um sich nicht von ihrer Schönheit besiegen zu lassen. Dies beziehe sich nämlich auf dasselbe wie jenes Gebot: *Wer ein Weib ansieht mit Begierde, auch wenn er den Ehebruch nicht tatsächlich vollzogen hat, sondern nur die Begierde in sein Herz gelassen hat, ist nicht ohne Schuld.*<sup>448</sup> (7, 40-47)

Wieder zitiert Basileios indirekt mit eigenen Worten Verse aus dem Matthäusevangelium (5, 28).

Beim letzten Beispiel, nämlich dem des Pythagoreers Kleinias, der sich lieber verurteilen ließ, als einen Eid zu schwören, glaubt Basileios sogar an eine bewußte Nachahmung (μιμησαμένου σπουδῆ vgl. 7, 50) des christlichen Gebotes, welches

---

<sup>446</sup> Vgl. 7, 31-53.

<sup>447</sup> 7, 31f.: Ταῦτα σχεδὸν εἰς ταὐτὸν τοῖς ἡμετέροις φέροντα πολλοῦ ἄξιον εἶναι μιμησασθαι τοὺς τηλικούτους φημί. Bei der Übersetzung dieses Satzes ist zunächst nicht ganz eindeutig, ob τοὺς τηλικούτους Subjekt oder Objekt ist. In der lateinischen Übersetzung der Migne-Ausgabe heißt es: *...operae pretium esse censeo viros tantos nobis esse imitandos.* PG 31, p. 575. Mit *tantos viros* sind nach dieser Übersetzung Männer wie Perikles, Euklid oder Sokrates gemeint, die die Knaben nachahmen sollen. Auch Stegmann übersetzt in diesem Sinne: „...so bezeichne ich solche Männer als sehr nachahmenswert.“ Vgl. Stegmann, S. 457. Die näherliegende Übersetzung, der auch Deferrari, Wilson, Boulenger und Naldini folgen, ist jedoch, τοὺς τηλικούτους als Subjekt zu übersetzen. Denn Basileios hebt an dieser Stelle sicherlich sehr bewußt noch einmal das Alter der Knaben hervor. Wenn sie nämlich älter wären, brauchten sie sich keineswegs an Beispielen aus der heidnischen Literatur zu orientieren, sondern könnten vorbildliche Handlungen aus den Heiligen Schriften nachahmen, wie wir es am Beispiel der Homilie *Adv. irasc.* oben gezeigt haben. Basileios spielt auf das Alter seiner Adressaten nicht an, um eine Abwechslung in der Anrede zu haben, sondern nur an solchen Stellen, an denen das Alter der Knaben auch eine inhaltlich relevante Rolle spielt. Vgl. 2, 15; 2, 27.

<sup>448</sup> Dieses Beispiel zeigt sehr schön, wie schwer es ist, sich auf *eine* Quelle für Basileios' Beispiele festlegen zu wollen. Die Geschichte von Alexander findet sich sowohl bei Plutarch, *mor. (De Alex. Magni fort. aut. virt.)* 338 d-e, bei Arian, *Anab.*, 4, 19, 6 und Gell., *Noct. att.* 7, 8. Aber an allen genannten Stellen ist von der *Frau* des Darius die Rede und nicht von den Töchtern. Basileios hat die Geschichte also entweder aus dem Kopf erzählt (vgl. hierzu auch Valgiglio, *Basilio Magno...*, S. 77) oder eine von vielen Quellen benutzt, die uns heute nicht mehr vorliegen.

das Schwören eines Eides verbietet.<sup>449</sup> (7, 47-53)

Es fällt auf, daß Basileios hier etwas tut, was er bisher in seiner Schrift vermieden hat: Er beweist die Nützlichkeit seiner gebrachten heidnischen Beispiele durch direktes Vergleichen mit Aussagen aus den Heiligen Schriften. Den Stellen aus der heidnischen Literatur, welche er den Jugendlichen als besonders lesenswert empfiehlt, setzt er das entsprechende christliche Gebot entgegen, um zu verdeutlichen, wie sehr das Handeln jener Männer den christlichen Tugendvorstellungen entspricht.

Diese direkte Gegenüberstellung, die nicht polemischen Zwecken, sondern einzig der positiven Bewertung heidnischer Literatur dient, überrascht und ist in der spätantiken Literatur in dieser Form einzigartig.

Am Beginn von *Ad adolescentes*, wo es darum geht, ob die Kenntnis der heidnischen Literatur überhaupt nützlich sein kann, verweist Basileios zwar auf Mose und Daniel,<sup>450</sup> im eigentlichen Hauptteil aber, wo es um die Bewertung einzelner Bereiche in der heidnischen Literatur geht, hat Basileios bis zum siebten Kapitel die Heiligen Schriften außer Acht gelassen. Die Beispiele standen für sich, ohne daß eine entsprechende Stelle aus der christlichen Lehre zitiert wurde. Einzig die Einordnung des Gesagten hinsichtlich des christlichen Telos hat Basileios nie aus den Augen verloren.<sup>451</sup> Im fünften Kapitel beispielsweise, in dem Basileios Hesiods Verse über den rauhen Weg zur Tugend zitiert,<sup>452</sup> ist festgestellt worden, daß sich ein Verweis auf Matthäus 7, 13-14 angeboten hätte,<sup>453</sup> daß aber aufgrund der unterschiedlichen Telosdefinitionen bewußt von Basileios darauf verzichtet wurde. Bei Hesiod war die ἀρετή das Ziel des Weges, bei einem christlichen Autor wie Basileios dagegen ist es der ἕτερος βίος, welcher als Ziel hinter jedem seiner gebrachten Beispiele steht (vgl. 5, 1f.).

---

<sup>449</sup> Es fällt auf, daß Basileios hier nicht wie bei den vorangegangenen Beispielen ein Gebot aus dem Neuen Testament formuliert, sondern nur vom *Verbot des Schwörens* spricht (vgl. 7, 53: ...τὸν ὄρκον ἀπαγορεύοντος.) Bei Mt. 5, 33-36 finden wir ausführlich das Verbot des Schwörens formuliert, aber Basileios wußte natürlich, daß der Pythagorasschüler dieses Gebot noch nicht gekannt haben kann, sondern nur das Alte Testament. Dieses beschränkt sich allerdings auf ein Verbot des Meineides (vgl. Ex. 20, 7 und Deut. 5, 11). Es muß wohl ein Fragezeichen hinter dieser Stelle bleiben. Vielleicht hat Basileios die Problematik auch aufgrund des jugendlichen Alters seiner Adressaten vereinfacht wiedergegeben. Gesicherter dagegen ist, daß er die Geschichte von Kleinias wohl aus der Pythagorasvita des Iamblich entnommen hat, vgl. *De vita Phytag.* 31, 198 (ed. U. Klein post L. Deubner). Zu den wörtlichen Übereinstimmungen vgl. Naldini z. St.

<sup>450</sup> Vgl. 3, 11-18.

<sup>451</sup> Vgl. 5, 1f.

<sup>452</sup> Vgl. 5, 8-22

<sup>453</sup> Vgl. Anm. 357.

Die Frage des christlichen Telos kommt aber anders als im fünften Kapitel im siebten Kapitel nicht zur Sprache. Hier geht es jetzt nicht mehr um die „Theorie“ darüber, wie wichtig die Tugend beziehungsweise ein tugendhaftes Leben ist. Wozu man tugendhaft leben müsse, hat Basileios in den vorangegangenen Kapiteln geklärt. Dabei wäre eine Gleichsetzung beziehungsweise Vermischung von christlichen und heidnischen Aussagen problematisch gewesen, da in der letzten Konsequenz doch Welten zwischen den Aussagen der Heiden und denen der Christen liegen. Mit dem siebten Kapitel hat sozusagen der „Praxisteil“ begonnen. Es geht darum, *wie* man tugendhaft zu leben hat. Basileios gibt seinen Adressaten ganz konkrete Beispiele tugendhafter Handlungen, die sich die Jugendlichen zum Vorbild nehmen sollen. Und er begründet dies mit der Feststellung: Ὡς ὁ γε ἐν τούτοις προπαιδευθεὶς οὐκ ἔτ' ἂν ἐκείνοις (nämlich jenen genannten christlichen Geboten) ὡς ἀδυνάτοις διαπιστήσειεν. (7, 38-40)

Wenn die Jugendlichen also bereits in ihrem noch jungen Alter nach den Beispielen eines Sokrates oder Perikles leben, so fällt es ihnen später nicht mehr schwer, gemäß den christlichen Geboten zu leben.

Basileios vergleicht nicht das Verhalten eines Sokrates mit dem Verhalten von beispielsweise David<sup>454</sup> - das wäre sicherlich theologisch problematischer - , sondern er belegt seinen Adressaten, daß sie sich bereits in ihrem Alter an den christlichen Geboten üben können, wenn sie sich am Verhalten solcher Männer orientieren.<sup>455</sup>

Hier zeigt sich auch wieder das Besondere an Basileios' Auffassung hinsichtlich der *propädeutischen Funktion* von heidnischer Literatur. Die alexandrinische Tradition, in der Basileios steht, ist sicherlich unverkennbar, die Reduzierung aber auf den ethischen Aspekt hinsichtlich des Nutzens der heidnischen Schriften ist das Spezifische in dieser Schrift des Basileios.<sup>456</sup> Und diese Reduzierung gestattet Basileios auch Freiheiten und eine Unbefangenheit im Umgang mit der heidnischen Literatur, wie sie bei Clemens von Alexandrien oder Gregor von Nazianz nicht zu finden ist. Da bei diesen vor allem in der Sprache sowie der Wissensvermittlung der

<sup>454</sup> Das Beispiel von David (vgl. 2. Kön. 16, 10) hat Basileios in seiner Homilie „Gegen die Zürnenden“ gebraucht, vgl. *Adv. irasc.*, PG 31, p. 364.

<sup>455</sup> Ich kann daher auch Kleins Auffassung nicht teilen, der zu dieser Stelle schreibt: „Warum aber sollte die vorbildliche Handlung eines Heiden, so ist zu folgern, weniger bedeutsam sein als die einer biblischen Gestalt? Hier kann es nur ein gleichwertiges Nebeneinander geben und jede Zweitrangigkeit gegenüber den exempla der heiligen Schriften war ausgeschlossen. Um eben diese Wertschätzung geht es Basileios, wenn er als Fazit (...) jeweils eine Parallele aus der Bibel heranzieht.“ Klein, *Die Bedeutung von Basilios' Schrift...*, S. 170.

<sup>456</sup> In diesem Sinne vgl. auch Klein, *Die Bedeutung von Basilios' Schrift...*, S. 172.

eigentliche Nutzen der heidnischen Literatur gesehen wird,<sup>457</sup> ist ein unmittelbarer Vergleich mit den Heiligen Schriften kaum möglich. Wenn Basileios dagegen Beispiele aus der heidnischen Literatur nennt, die im ethischen Sinne nützlich sind, hat er keine Scheu, diese Nützlichkeit seinen *christlichen* Adressaten auch mit Stellen aus den Heiligen Schriften zu belegen.

---

<sup>457</sup> Vgl. dazu auch meine Ausführungen, S. 98f., 145ff.

## 11. DAS ACHTE KAPITEL

Ἄλλ', ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἔλεγον, πάλιν γὰρ εἰς ταῦτόν ἐπανίωμεν, οὐ πάντα ἐφεξῆς παραδεκτέον ἡμῖν, ἀλλ' ὅσα χρήσιμα. (8, 1f.)

*Aber wir wollen wieder zu dem zurückkehren, was ich anfangs sagte, daß wir nämlich nicht alles der Reihe nach uns aneignen sollen, sondern nur soweit es nützlich ist.*

Basileios beginnt mit dieser Überleitung einen neuen Abschnitt und beendet damit den zweiten Teil seiner Rede, in welchem er den Jugendlichen Beispiele aus der heidnischen Literatur nannte, die sich entweder positiv *über* die ἀρετή geäußert haben oder Beispiele für deren *Verwirklichung* boten.

Der warnende Gedanke, nicht alles ausnahmslos aufzunehmen, sondern nur das Nützliche, ist einem in *Ad adolescentes* schon an zwei weiteren Stellen begegnet: Zum einen gleich am Beginn, wo Basileios das eigentliche Thema seiner Schrift vorstellte: ...ἀλλ' ὅσον ἐστὶ χρήσιμον αὐτῶν δεχομένους, εἰδέναι τί χρὴ καὶ παριδεῖν (1, 27f.).

Den gleichen Gedanken, nur etwas ausführlicher, formulierte Basileios am Beginn des vierten Kapitels, wo es um den richtigen Umgang mit den Dichtern ging, dort hieß es: μὴ πᾶσιν ἐφεξῆς προσέχειν τὸν νοῦν, ἀλλ' ὅταν μὲν [τὰς] τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν πράξεις ἢ λόγους ὑμῖν διεξιῶσιν, ἀγαπᾶν τε καὶ ζηλοῦν,... (4, 5f.).

Es läßt sich feststellen, daß Basileios diese Mahnung zum vorsichtigen Umgang mit der heidnischen Literatur jeweils an drei herausragenden Stellen seiner Rede verwendet, nämlich immer dann, wenn er einen neuen Abschnitt beginnt. Damit ist eine klare Dreiteilung der Schrift erkennbar,<sup>458</sup> deren dritter und letzter Teil sich über das achte, vor allem aber über das neunte Kapitel erstreckt.

### 11.1 Alles muß einem Ziel untergeordnet werden (8, 3-43)

Basileios hat im zweiten Kapitel das eigentliche Ziel eines christlichen Lebens, dem Alter der Adressaten entsprechend, erläutert und auch dort bereits gemahnt, daß man, um dieses Ziel zu erreichen, alles mitnehmen muß, was diesem Ziel nutzt, aber alles was nicht der Erlangung des ἕτερος βίος dient, beiseite läßt.<sup>459</sup>

<sup>458</sup> Über die genaue Struktur der Schrift vgl. meine Ausführungen in den Schlußfolgerungen, S. 142ff.

<sup>459</sup> Vgl. 2, 10-13.

Für diese notwendige *Zielstrebigkeit* nennt Basileios nun seinen Adressaten im achten Kapitel wieder zahlreiche Beispiele aus der heidnischen Literatur:<sup>460</sup>

Die Athleten Polydamas und Milon haben ihre Siege nur erlangt, weil sie sich um nichts anderes als um ihre Übungen kümmerten, genauso wie der Flötenspieler Timotheos sich nicht um Kampfspiele gekümmert, sondern sich ausschließlich seiner Musik gewidmet habe.<sup>461</sup>

Basileios beschreibt die Beispiele, besonders das des Flötenspielers Thimoteos, recht ausführlich. Alle Beispiele sind bekannt und tauchen in unterschiedlichen Variationen in der heidnischen Literatur auf. Eine alleinige Quelle läßt sich nicht ausmachen.<sup>462</sup> Auch die ethische Wertung dieser Beispiele als ein Zeichen von Zielstrebigkeit stammt nicht erst von Basileios. Den Jugendlichen werden sie in ähnlicher Form in der Schule begegnet sein.

Entscheidend ist, daß Basileios seinen Adressaten diese Beispiele in einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem christlichen Telos setzt. Auch wenn er den ἕτερος βίος am Beginn des achten Kapitels nicht explizit genannt hat, tut er dies um so ausführlicher am Ende des Kapitels, wo er noch einmal auf jene Güter zu sprechen kommt, die mit den irdischen unvergleichbar seien.<sup>463</sup>

Basileios deutet in diesem Fall die heidnischen Beispiele gewissermaßen um. Sowie in der heidnischen Literatur zahlreiche Anekdoten im Nachhinein ihre ethische Bewertung erfahren haben und so zu Mustern bestimmter Verhaltensweisen wurden,

---

<sup>460</sup> Zuvor erläutert Basileios die generelle Notwendigkeit eines Ziels, die für jegliches sinnvolles Handeln nötig sei, wenn man nicht den Tieren gleichen wolle: Οὐ γὰρ δὴ τῶν μὲν χειρωνακῶν ἐστὶ τι πέρασ τῆς ἐργασίας, τοῦ δ' ἀνθρωπίνου βίου σκοπὸς οὐκ ἔστι, πρὸς ὃν ἀφορῶντα πάντα ποιεῖν καὶ λέγειν χρὴ τὸν γε μὴ τοῖς ἀλόγοις παντάπασι προσεοικέναι μέλλοντα (8, 12-16).

Hierfür verwendet Basileios, wie bereits im ersten Kapitel, wieder das Schiffsbild: Der Steuermann liefert sein Schiff nicht einfach den Winden aus, sondern steuert zielgerichtet Häfen an. Vgl. mit 1, 25-27. Das Bild ist im 8. Kapitel, im Vergleich zum 1. Kapitel, um den Gedanken des zielgerichteten Ansteuerns des Hafens ergänzt. Einige Zeilen später greift Basileios das Bild noch einmal auf und vergleicht die Seele, welche nicht vom Verstand „gesteuert“ wird, mit einem Schiff ohne Ballast, welches blindlings hin und her geworfen wird, vgl. 8, 16-19.

Deutungs- bzw. Übersetzungsprobleme ergeben sich für mich bei dem Bild des „Sturzbaches“ vgl. 8, 3-6. Im ersten Teil des Satzes mahnt Basileios, daß es wohl schändlich sei, von vornherein die „schädliche Kost“ (τῶν μὲν στυγίων) zu verstoßen, ohne dabei Rücksicht auf die Lehren zu nehmen, die die Seele nähren, und er fährt fort: „...daß Ihr gleich einem Sturzbach alles Euch zufällig Begegnende fortreibt und es in Euch aufnehmt.“ Erwarten würde man ein Bild, das dem ersten Teil des Satzes entspräche, also sinngemäß lauten müßte: „...daß Ihr gleich einem Sturzbach alles fortreibt, ohne Nützliches für die Seele in Euch aufzunehmen“. Sowohl die verschiedenen Übersetzungen, als auch die Kommentare helfen in diesem Punkt leider nicht weiter.

<sup>461</sup> Vgl. 8, 19-43.

<sup>462</sup> Zu Polydamas und Milon vgl. z. B. Paus., 6, 5, 6 und 6, 14, 6 und zu Timotheos vgl. Dion Chrys., Or. 1, 1-2; Plut., *mor. (De Alex. Magni fort. aut virt.)* 335 a. Für weitere Vergleichsstellen vgl. Naldini z. St.

nutzt Basileios sie für seine Zwecke. Er verbindet die ethisch bereits gedeuteten Beispiele mit dem christlichen Telos.

### 11.2. Das Bild des Kampfes (8, 44-77)

Im zweiten Teil des achten Kapitels nimmt Basileios das Bild der Sportler wieder auf und richtet nun das Augenmerk auf die unzähligen Mühen, die diese auf sich nehmen müssen, um ihren Kampf zu gewinnen. Dies geschieht recht ausführlich. Er beschreibt wie sie schwitzen, karge Nahrung bekommen und geschlagen werden.<sup>464</sup> Diese Lebensweise faßt er mit der Bemerkung zusammen: *Sie verbringen ihr Leben so, daß ihr Leben vor dem Kampf eine Übung dieses Kampfes ist.*<sup>465</sup>

Dies erinnert an das zweite Kapitel. Auch dort hatte Basileios bereits gemahnt, es den Kämpfern gleich zu tun, die vor ihrem Kampf sich beständig üben.<sup>466</sup> Und weiter hieß es: *Auch wir haben einen Kampf zu bestehen, der von allen Kämpfen als der Größte angesehen werden muß. Für diesen Kampf müssen wir alles tun und uns für die Vorbereitung dieses Kampfes nach Kräften mühen.* (2, 34-37)

Da Basileios den Gedanken des *christlichen Kampfes*<sup>467</sup> im achten Kapitel nicht noch einmal erläutert, setzt er wohl voraus, daß seinen Zuhörern seine grundsätzlichen Ausführungen aus dem zweiten Kapitel noch vor Augen sind.

Gleiches gilt, wenn er seine Adressaten mahnt, es den Sportlern gleich zu tun und nicht auf beiden Ohren zu schlafen (ἐπ' ἄμφω καθεύδουσι), da uns (den Christen) doch als Kampfpreise des Lebens (ἄθλα τοῦ βίου) hinsichtlich der Menge und Größe so Wunderbares bevorstehe, daß es nicht zu sagen ist. (8, 54-57)

Auch hier müssen sich seine Zuhörer wieder an den Anfang der Rede erinnern, um die *Kampfpreise* als *jene Güter des anderen Lebens*<sup>468</sup> zu verstehen, von welchen er auch im zweiten Kapitel bereits sagte, daß es zu weit führen würde, darüber ausführlicher zu reden.<sup>469</sup>

Es folgen zwei *exempla fugienda*, die die Jugendlichen von einem Leben in

---

<sup>463</sup> Vgl. 8, 64-77, vgl. dazu meine Ausführungen, S. 124f.

<sup>464</sup> Vgl. 8, 44-49.

<sup>465</sup> 8, 49-50: καὶ τᾶλλα, ἵνα μὴ διατρίβω λέγων, οὕτω διάγοντες ὡς τὸν πρὸ τῆς ἀγωνίας βίον μελέτην εἶναι τῆς ἀγωνίας...

<sup>466</sup> Vgl. 2, 31-34.

<sup>467</sup> Vgl. dazu auch 1. Kor. 9, 25 und Hebr. 12, 1 und meine Ausführungen im 2. Kapitel, S. 38ff.

<sup>468</sup> Vgl. bes. 2, 19f.

<sup>469</sup> Vgl. 2, 13-23.

Leichtsinn und Trägheit (ῥ ἄθυμία)<sup>470</sup> abhalten sollen: Zum einen nennt Basileios das Beispiel des Sardanapal (8, 58-60), der besonders in der kynisch-stoischen Literatur als ein typischer Vertreter eines Lebens in ῥ ἄθυμία galt.<sup>471</sup>

Zum anderen deutet Basileios Verse eines komischen Epos an, dessen Held *Margites* als faul und einfältig gilt (8, 60f.). Dieses Gedicht wurde zeitweilig Homer<sup>472</sup> zugeschrieben, aber auch Hesiod<sup>473</sup> wird mit dem Werk in Verbindung gebracht. Vermutlich stammt es von irgendeinem Homeriden. Interessant ist, daß Basileios nicht umhin kann, an dieser Stelle seine Zweifel kund zu tun, ob dieses Homer zugeschriebene Gedicht überhaupt von Homer stammt: ...οὔτε ἄλλο τι τῶν κατὰ τὸν βίον ἐπιτηδείων εἶναι Ὅμηρος ἔφησεν, εἰ δὴ Ὅμηρου ταῦτα. (8, 61-63)

Es ist die einzige Stelle in der Schrift, in der Basileios seine Gelehrsamkeit nach außen trägt, ein Stil, der einem sonst vor allem in seinen Briefen begegnet. Möglich ist aber auch, daß der Zweifel, ob dieses Epos Homer zugeschrieben werden kann, zum festen Bildungsgut gehörte, mit dem bereits die Adressaten von *Ad adolescentes* in der Schule konfrontiert wurden.<sup>474</sup>

Noch einmal verweist Basileios auf den Beginn seiner Rede. Nachdem er die Jugendlichen vor einem Leben eines Sardanapal oder Margites gewarnt hat, heißt es: *Denn haben wir auch viele Mühen auf uns genommen, dürfte es uns wohl kaum gelingen, jener Güter (τῶν ἀγαθῶν ἐκείνων) teilhaftig zu werden, wofür sich kein vergleichbares Beispiel an menschlichen Dingen (παράδειγμα τῶν ἀνθρωπίνων), wie oben bereits erwähnt, finden läßt.*<sup>475</sup>

Basileios läßt das achte Kapitel mit einer Warnung vor dem letzten Gericht enden. Denn diejenigen, die mit Bedacht das Schlechte wählen (τῷ δὲ ἐξεπίτηδες τὰ χεῖρω προελομένῳ), werde eine vielfache Bestrafung treffen, heißt es am Schluß des Kapitels. (8, 67-77)

Dieser Gedanke eines kommenden Strafgerichts fehlt im zweiten Kapitel. Basileios bringt diesen christlichen Gedanken auch nur an dieser einen Stelle zur Sprache, um

---

<sup>470</sup> Vgl. 8, 59.

<sup>471</sup> Allein Dion Chrysostomos erwähnt ihn in seinen Reden sieben Mal, vgl. bes. *Or.* 64, 5. Vgl. dazu auch Büttner, *Quellenuntersuchung...*, S. 42, Anm. 4.

<sup>472</sup> Vgl. Plat., *Alk.* 2, 147 b.

<sup>473</sup> Vgl. Dion Chrys., *Or.* 7, 116.

<sup>474</sup> Vgl. auch Clem. Al., *Strom.* 1, 4,1: Ὅμηρος δὲ καὶ τέκτονα σοφὸν καλεῖ καὶ περὶ τοῦ Μαργίτου, εἰ δὴ αὐτοῦ, ᾧ δὲ πῶς γράφει τὸν δ' οὔτ' ἄρ σκαπτῆρα θεοὶ θέσαν οὔτ' ἀροτῆρα, οὔτ' ἄλλως τι σοφόν, πάσης δ' ἡμάρτανε τέχνης.

<sup>475</sup> 8, 64-67. Vgl. mit 2, 17-20: ...ὅτι πάσαν ὁμοῦ τὴν ἀφ' οὗ γεγόνασιν ἄνθρωποι τῷ λόγῳ τις συλλαβῶν καὶ εἰς ἓν ἀθροίσας εὐδαιμονίαν οὐδ' πολλοστῷ μέρει τῶν ἀγαθῶν ἐκείνων εὐρήσει παρισουμένην...

die Jugendlichen davor zu warnen, in ihren Bemühungen um ein tugendhaftes Leben nachlässig zu sein, dagegen findet sich der Hinweis auf das christliche Telos in Form des ἕτερος βίος als etwas Wunderbares mehrmals in der Schrift. Die Bezeichnung, die Basileios für dieses Gericht wählt, ist ein für den christlichen Sprachgebrauch untypischer Begriff. Er spricht vom δικαιοτήριον: ...ἀλλ' ἐν τοῖς, εἴτε ὑπὸ γῆν, εἴτε καὶ ὅπου δὴ τοῦ παντὸς ὄντα τυγχάνει, δικαιοτηρίοις. (8, 71-73)

Basileios selbst gebraucht diesen Begriff kein weiteres Mal in seinen gesamten Schriften. Man muß von einem platonischen Begriff ausgehen, den Basileios hier benutzt. Im Phaidros spricht Platonebenfalls von den τὰ ὑπὸ γῆς δικαιοτήρια.<sup>476</sup> Nur auf das ὑπὸ γῆς als alleinige Möglichkeit will Basileios sich nicht festlegen.

Die enge Anbindung an das zweite Kapitel ist deutlich. Basileios braucht die christlichen Kernbegriffe nur anzudeuten, ohne sie noch einmal ausführlich erläutern zu müssen. So nimmt er zwar die Begriffe und Bilder aus dem zweiten Kapitel wieder auf, der Schwerpunkt ist aber nun ein anderer: Die fast schon asketisch anmutende Beschreibung der Lebensweise der Sportler, die anschließend gegebenen *exempla fugienda* eines Lebenswandel in Trägheit und Müßiggang, so wie die Drohung mit dem letzten Gericht, alles zielt darauf ab, wie sehr man sich ständig mühen muß und keine Anstrengung scheuen darf. Ein tugendhaftes Leben führen bedeutet, Entbehrungen und Mühen auf sich zu nehmen. Dies zu verdeutlichen, darauf kam es Basileios im achten Kapitel an. Denn das ist das große Thema des nächsten und auch wichtigsten Kapitels der ganzen Schrift, in welchem Basileios den Jugendlichen die Inhalte eines tugendhaften Lebens erläutern wird.

---

<sup>476</sup> Vgl. Plat., *Phaidr.* 249 a. Darauf verweisen auch Bach, Wilson und Naldini vgl. z. St.

## 12. DAS NEUNTE KAPITEL

Das neunte Kapitel ist das Kapitel, dessen Vermittlung Basileios am meisten am Herzen liegt. Es ist mit Abstand das längste Kapitel der Schrift. Es wurde thematisch in den vorangegangenen Kapiteln vorbereitet:

Nachdem Basileios das letzte Kapitel mit einer Warnung vor dem letzten Gericht abschloß, beginnt er das neunte Kapitel mit der Frage: Τί οὖν ποιῶμεν; *Was soll man tun* [um einer Bestrafung zu entgehen und das andere Leben zu erlangen]?

Die Antwort bildet die thematische Überschrift für die folgenden Ausführungen: Τί ἄλλο γε ἢ τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν ἔχειν, πᾶσαν σχολὴν ἀπὸ τῶν ἄλλων ἄγοντας;<sup>477</sup>

Die Sorge um die Seele, die ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς! Wie ein roter Faden hat sie sich durch die bisherigen Ausführungen Basileios' gezogen.<sup>478</sup> Jetzt will Basileios den Jugendlichen diesen Begriff mit Inhalt füllen:

Der Sorge um die Seele sind drei Themenbereiche untergeordnet:

1. Geringachtung des Körpers und seiner Affekte (9, 3-85);
2. Verachtung von Reichtum (9, 86-131);
3. Verachtung von Ruhm und Schmeichelei (9, 132-149).

Basileios hat diese Themen alle schon einmal im zweiten Kapitel kurz erwähnt, als er den Jugendlichen das christliche Telos erklärte, dort hieß es: Οὐκοῦν οὐ προγόνων περιφάνειαν, οὐκ ἰσχὺν σώματος, οὐ κάλλος, οὐ μέγεθος, οὐ τὰς παρὰ πάντων ἀνθρώπων τιμάς, οὐ βασιλείαν αὐτήν, οὐχ ὅ τι ἂν εἴποι τις τῶν ἀνθρωπίνων, μέγα, ἀλλ' οὐδ' εὐχῆς ἄξιον κρίνομεν, ἢ τοὺς ἔχοντας ἀποβλέπομεν, ἀλλ' ἐπὶ μακρότερον πρόιμεν ταῖς ἐλπίσι, καὶ πρὸς ἑτέρου βίου παρασκευὴν ἅπαντα πράττομεν.<sup>479</sup>

Die Einbindung der Themen in den christlichen Kontext fand also bereits im zweiten Kapitel statt und muß an dieser Stelle nicht noch einmal wiederholt werden.<sup>480</sup>

---

<sup>477</sup> 9, 1-3.

<sup>478</sup> Vgl. 2, 24; 2, 39; 3, 8; 4, 13; 4, 41; 8, 4; 9, 4; 9, 35.

<sup>479</sup> Vgl. 2, 4-9.

<sup>480</sup> Vgl. Büttner, *Quellenuntersuchung...*, S. 43, der an dieser Stelle vom „Fehlen jeglichen Zusammenhangs zwischen dem wirklich verarbeiteten Material und dem eigentlichen Thema der Untersuchung“ spricht. Ähnlich kritisch äußern sich auch Wilson, S. 9 und Moffatt, *The Occasion...*, S. 78 f. Vgl. dazu auch meine Ausführungen in den Schlußfolgerungen, S. 142ff.

## 12.1. Geringachtung des Körpers und seiner Affekte (9, 3-85)

Οὐ δὴ οὖν τῷ σώματι δουλευτέον, ὅτι μὴ πᾶσα ἀνάγκη ἀλλὰ τῇ ψυχῇ τὰ βέλτιστα ποριστέον... (9, 3f.)

Dem Körper dürfen wir nicht dienen und für die Seele müssen wir das Beste tun! Damit leitet Basileios den ersten Abschnitt des neunten Kapitels ein. Es folgt die „klassische,, Themenabhandlung, wenn es um die Geringachtung des Körpers und sinnlicher Genüsse geht, wie sie auch in stoischen und neuplatonischen Schriften zu finden sind:<sup>481</sup> Essen solle man nur das für den Körper Notwendige<sup>482</sup> (9, 7-15)<sup>483</sup>; dies gelte ebenso für die Sorge um Frisur und Kleidung (9, 15-22)<sup>484</sup>; es wird zur Abkehr von allen sinnlichen Genüssen geraten,<sup>485</sup> wie beispielsweise das Betrachten von Gauklern oder aufreizenden Körpern (9, 36-38), das Hören „lockerer“ Melodien (9, 38-53)<sup>486</sup> und die Verwendung von Salben und Räucherwerk (9, 54-60).<sup>487</sup>

Die gesamte Leib-Seele Problematik faßt Basileios in einem folgenden Abschnitt

---

<sup>481</sup> Die Kommentare liefern zu diesem Abschnitt viele Vergleichstellen. Besonders ausführlich tut dies Büttner, *Quellenuntersuchung...*, S. 43ff., da er im neunten Kapitel die engste Verwandtschaft zur kynisch-stoischen Diatribe sieht.

<sup>482</sup> Basileios vergleicht das Trachten nach luxuriöser Speise mit den drei sprichwörtlichen *πόνου ἄχρηστοι* in der Unterwelt. Auch Julian setzt die Mühen, die man sich seines Körpers wegen macht (die *τοῦ σώματος ἔνεκα πόνοι*) gleich mit den klassischen *πόνου ἄχρηστοι*, vgl. Julian, *or.* 6, 198 b. Vgl. Büttner, *Quellenuntersuchung...*, S. 44, Anm. 3.

<sup>483</sup> Vgl. Muson., S. 103, 13ff.; Philo, *de agr.* 2, S. 99f. (Cohn-Wendland); Sen., *Epist.* 89, 22, Porph., *abst.* 1, 34, 4f.

<sup>484</sup> Vgl. dazu Diog. Laert., *Diog.* 6, 54. Zu Vergleichsstellen bei Philo und Musonius vgl. Büttner, *Quellenuntersuchung...*, S. 45. Vgl. weiterhin Porph., *abst.* 1, 55, 1-3.

<sup>485</sup> Basileios spricht von der *κάθαρσις δὲ ψυχῆς* (9, 35), welche in der Verachtung der sinnlichen Freuden bestehe. Dieses Begriffspaar findet sich sonst nirgends in den Schriften des Basileios. Am ehesten ist noch die Formulierung im Vorwort des Hexaemeronkommentars mit unserer Stelle zu vergleichen, vgl. Bas. Hex. 1, 1: *πῶς παρεσκευασμένην ψυχὴν πρὸς τὴν τῶν τηλικούτων ἀκρόασιν προσήκεν ἀπαντᾶν; Καθαρεύουσιν τῶν παθῶν τῆς σαρκὸς, ἀνεπισκότητον μερίμναις βιωτικαῖς, φιλόπονον, ἐξεταστικὴν, πάντοθεν περισκοποῦσαν εἰ ποθεν λάβοι ἀξίαν ἔννοιαν τοῦ Θεοῦ.*

Aber auch hier ist die christliche Ausrichtung deutlich betont. Schaut man dagegen in die neuplatonischen bzw. neupythagoreischen Schriften Plotins oder Porphyrios', kann man vermuten, daß Basileios gerade beim Schreiben des neunten Kapitels eben diese Autoren vor Augen hatte, vgl. Porph., *abst.* 1, 29, 5f.; 35,1. Vgl. auch Plot. 1, 2. (Vgl. dazu auch H. Dehnhard, *Das Problem der Abhängigkeit des Basilios von Plotin*, PTS 3, Berlin 1964.)

Die Kommentare verweisen beim Gedanken der *κάθαρσις τῆς ψυχῆς* zu Recht auch auf die entsprechenden Platonstellen, vgl. Plat., *rep.* 518 b-c; *Phaid.* 65 c; 82 c.

<sup>486</sup> „Guter“ Musik darf man dagegen sein Gehör schenken. Dazu gehören klassischer Weise die dorischen Klänge. Hierzu erzählt Basileios eine Anekdote über Pythagoras, die sich ähnlich auch bei Plutarch, *mor.* (*De Is. et Osir.*) 384 a-b, Quint, *inst.* 1, 10, 23 oder Boethius, *De mus.* 1, 1 findet. Auch wenn Basileios in diesem Zusammenhang auf David verweist (vgl. 9, 43; vgl. dazu 1. Kön. 16, 14-23), sind es doch alles Gedanken, die vor allem in der heidnischen Literatur zu Hause waren. Sie finden sich bereits bei Platon, Aristoteles, Philo oder Musonius. Für die genauen Stellen und weitere Belege vgl. bes. Naldini z. St.

<sup>487</sup> Vgl. hierzu Diog. Laert., *Diog.* 6, 39; Philo, *de plant.* 2, S. 165, 10ff. (Cohn-Wendland). Vgl. weiterhin Büttner, *Quellenuntersuchung...*, S. 48.

noch einmal zusammen,<sup>488</sup> wobei dieser, noch komprimierter als der erste Teil, aus aneinandergereihten Kernsätzen und Anekdoten der heidnischen Literatur besteht:

Es beginnt mit dem platonischen Ausspruch, daß man sich nicht im Schlamm sinnlicher Lust (ἐν βορβόρω ταῖς ἡδοναῖς) vergraben und dem Körper nur insoweit dienen dürfe, sofern es der Weisheit dienlich sei.<sup>489</sup> (9, 61-64)

Es folgt der Vergleich zwischen denen, die sich zwar um ihre Instrumente kümmern, aber die Kunst außer acht lassen, und denen, die für ihren Körper sorgen, aber die Seele vernachlässigen.<sup>490</sup> (9, 66-70)

Nach diesem sokratischen Bild schließt sich das wohl platonischste Bild in diesem Abschnitt an: Basileios spricht vom Körper, der wie ein wildes Tier gebändigt werden müsse, von ungeordneten Regungen, die durch die Vernunft (λογισμός) wieder zur Ruhe gebracht werden müssen; es ist von ἡδονή und νοῦς, sowie von zügellosen Wagenlenkern und dahinstürmenden Pferden die Rede. (9, 70-76)

Dieser Vergleich findet sich in der platonischen, stoischen und besonders der neuplatonischen Literatur vielfach wieder. Zugrunde liegt diesem Bild natürlich der platonische Vergleich der Seele mit einem Wagenlenker.<sup>491</sup>

Es schließt sich ein Ausspruch des Pythagoras an, durch welchen Basileios in diesen Abschnitt noch das Bild des Körpers als ein *Gefängnis* (δεσμωτήριον) für die Seele mit hineinbringt (vgl. 9, 76-80).

Mit einer bekannten Anekdote über Platon läßt Basileios den gesamten Abschnitt enden: Demnach habe Platon absichtlich für seine Akademie einen ungesunden Ort gewählt, um allzugroße Behaglichkeit für den Körper zu verhindern.<sup>492</sup> (9, 80-84)

---

<sup>488</sup> Vgl. 9, 61-85.

<sup>489</sup> Vgl. Wilson z. St.: „B. combines a verbatim quotation of Plato, *Republic* 498 b 6 with a reminiscence of 533 d 1-2.“ Vgl. ferner Plat., *Phaidr.* 69 c.

Basileios stellt in diesem Zusammenhang fest, daß Platon damit ähnliches sage wie Paulus (εὐκότα που λέγων...) und zitiert sinngemäß Paulus mit den Worten: ...ὃς παραινεῖ μηδεμίαν χρῆναι τοῦ σώματος πρόνοιαν ἔχειν εἰς ἐπιθυμιῶν ἀφορμήν (9, 65f.). Vgl. Röm. 13, 14; Gal. 5, 13. Basileios stellt hier wieder, wie bereits im 7. Kapitel, einen heidnischen Ausspruch neben einen Gedanken aus dem Neuen Testament, ohne ersteren als minderwertig zu beurteilen. Es gilt hier wieder dasselbe, was bereits im 7. Kapitel festgestellt wurde: Solange eine Aussage von ethisch-praktischer Ausrichtung ist und das christliche Telos nicht direkt berührt, hat Basileios keine Probleme damit, sie auf eine Stufe mit Inhalten aus den Heiligen Schriften zu stellen. Bemerkenswert ist, daß der Verweis auf Paulus im 9. Kapitel der *einzig*e Hinweis ist, daß sich Basileios mit seinen Worten an *christliche* Adressaten wendet. Vgl. zu dieser Stelle auch meine Ausführungen, S. 129ff.

<sup>490</sup> Vgl. Plat., *Alk.* 1, 128 a-130 e. Im sokratischen Leib-Seele Vergleich sind es die Handwerker, die nicht nur ihre Werkzeuge, sondern auch ihre Kräfte benutzen.

<sup>491</sup> Vgl. Plat., *Phaidr.* 246 a; 247 b; 253 c-d. Naldini verweist noch auf Plat., *apol.* 30 e, vgl. Naldini z. St.

<sup>492</sup> Vgl. Aristoph., *Nub.* v. 1002ff. Vgl. für weitere Stellen Naldini z. St. Ergänzend sei wiederum auf Porphyrios hingewiesen, der im Rahmen der neuplatonischen Theorie ebenfalls die Anekdote über Platons Akademie erzählt, vgl. Porph., *abst.* 1, 36, 1.

All die kurz angedeuteten Bilder und Vergleiche stehen ohne Überleitung oder Erläuterung hintereinander aufgereiht. Eigene Gedanken des Basileios lassen sich darin nicht ausmachen.

Wieder einmal ist es an dieser Stelle lohnend, sich die Behandlung derselben Thematik in einer Homilie von Basileios zu betrachten. In der Homilie *Quod rebus mundanis adhaerendum non sit* heißt es: Ὁ μὲν οὖν ἄριστα βουλευόμενος, τῆς ψυχῆς ὅτι μάλιστα φροντίσει, καὶ τοῦτο διὰ πάντων πειράσεται σώζειν εἰλικρινές τε καὶ γνήσιον τῆς σαρκὸς δ' ... ὀλίγον ποιήσεται τὸν λόγον.<sup>493</sup>

Das Anliegen in diesem Abschnitt der Predigt ist dasselbe wie in *Ad adolescentes*: Basileios wirbt dafür, vor allem für die Seele zu sorgen und den Körper gering zu achten. Die in *Ad adolescentes* angesprochenen Themen lassen sich alle auch in seiner Homilie finden. Auch dort redet er gegen üppige Speisen, gegen Übersättigung, gegen Tanz und Flötenspiel sowie das Betrachten schön gestalteter Körper und Ausschweifungen sonstiger Art. Selbst der Vergleich des Körpers mit einem wilden Tier läßt sich in dieser Homilie finden.<sup>494</sup> Und immer wieder die Mahnung, für den Körper nur soviel zu tun, daß er der Seele dienen könne und für die himmlische Reise bereit gemacht werde.<sup>495</sup>

Hier allerdings beginnen die Unterschiede: Daß man den Körper für die himmlische Reise vorbereiten möge, dieses Anliegen läßt sich bei heidnischen Schriftstellern nicht finden. In *Ad adolescentes* findet sich an dieser Stelle das Platonzitat, man möge sich um den Körper nur in soweit kümmern, wie es beim Streben nach Weisheit nötig sei. Und als wenn Basileios selbst merkt, daß diese Forderung Platons nicht wirklich ein *Schattenbild*<sup>496</sup> christlicher Tugendforderungen darstellt, ist es die einzige Stelle im gesamten neunten Kapitel, wo er Paulus als Bekräftigung zitiert, der damit *das gleiche* (ἐοικότα) wie Platon sage: ...μηδεμίαν χρῆναι τοῦ σώματος πρόνοιαν ἔχειν εἰς ἐπιθυμιῶν ἀφορμήν. (9, 65f.) Von dem platonischen Streben nach Weisheit ist indessen bei Paulus nichts zu lesen. Die Gemeinsamkeit liegt lediglich in der Geringschätzung des Körpers. Die Gründe dafür sind bei Paulus keineswegs die gleichen wie bei Platon, vgl. Röm. 13, 14: ἀλλὰ ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, καὶ τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς

<sup>493</sup> Bas., *Quod reb. mund. adhaer.* PG 31, p. 549.

<sup>494</sup> Ebd., p. 552: εἰ δ' ὑβρίζειν αὐτὸ συγχωρήσοι, καὶ πάντων ἐφ' ἡμέραν ἐμπίπλασθαι, καθάπερ τι θηρίον ἀνήμερον, ὕστερον ταῖς βιαίσις αὐτοῦ πρὸς γῆν ἀνθολκαῖς συνεπιπασθεῖς, κείσεται στένων ἀνόνητα.

<sup>495</sup> Ebd., p. 541; p. 548-552.

ἐπιθυμία.<sup>497</sup>

Basileios wendet in seiner Homilie *Quod rebus mundanis...* einen argumentativen Stil an. Seine Zitate, die ausschließlich aus den Heiligen Schriften stammen, haben eine verstärkende, untermauernde Argumentationsfunktion. Sie werden nicht wie in *Ad adolescentes* ohne nähere Erläuterung einfach aneinandergereiht.<sup>498</sup>

## 12.2. Verachtung von Reichtum (9, 86-131)

Wenn man die leiblichen Genüsse nicht achtet, brauche man sich auch nicht um Reichtum zu bemühen.<sup>499</sup>

Mit diesem Gedanken leitet Basileios zum nächsten Abschnitt über, der sich mit der Verachtung von Reichtum beschäftigt. Wieder reiht sich ein Zitat an das andere. Bekannte Aussprüche von Solon,<sup>500</sup> Theognis,<sup>501</sup> Diogenes<sup>502</sup> und Sokrates<sup>503</sup> finden sich in diesem Abschnitt. Es ist die Rede von dem Schätze vergrabenden Drachen,<sup>504</sup> von lydischem Goldstaub und goldtragenden Ameisen<sup>505</sup>: Wesen und Begriffe, die seit Herodot sprichwörtlich geworden sind.<sup>506</sup>

Inhaltlich zielen alle genannten Aussprüche auf dasselbe ab: Man darf seine Bedürfnisse nicht nach dem Vergnügen ausrichten, dann bedarf man auch wenig zum Leben. Glücklicher sei nämlich der, der weniger zum Leben benötige. Auf den rechten Gebrauch und nicht auf die Menge des Reichtums komme es an.<sup>507</sup>

Dies alles sind popularphilosophische Allgemeinplätze, die in fast jeder philosophischen Richtung zu Hause sind und mit denen Jugendliche dieser Zeit ohne

---

<sup>496</sup> Vgl. 10, 2f.

<sup>497</sup> Das Urteil von Klein führt mir daher auch zu weit, der zu dieser Stelle meint, daß Basileios Sätze des Paulus „ohne jede Einschränkung“ auf eine Stufe mit Platon stelle. „Beide seien in ihrem Streben nach Weisheit darin einig gewesen, nicht einseitig für den Leib zu sorgen ‚zur Erregung der Leidenschaften‘.“ Klein, *Die Bedeutung von Basilios' Schrift...*, S. 170.

<sup>498</sup> Über die Gründe dafür, vgl. meine Ausführungen am Ende des Kapitels, S. 134.

<sup>499</sup> Vgl. den Gedanken ausführlich 9, 86-92.

<sup>500</sup> Vgl. 9, 108f. Zum Zitat selbst vgl. Solon, *Frg.* 13, 71 (ed. West, Bd. 2); Thgn., *eleg.* 227; Plut., *mor.* (*De cup. div.*) 524 e.

<sup>501</sup> Vgl. 9, 110f. und Thgn., *eleg.* 1155f.

<sup>502</sup> Vgl. 9, 112-115. Vgl. Dion Chrys., *Or.* 6, 6f.; Plut., *mor.* (*An vitios. suff.*) 499 a-b; *mor.* (*De exil.*) 604 c-d.

<sup>503</sup> Vgl. 9, 120-123. Dieser Ausspruch des Sokrates findet sich bei Dion Chrys., *Or.* 3, 1; Cic., *Tusc.* 5, 12 (vgl. dazu Plat., *Gorg.* 460 e).

<sup>504</sup> Vgl. 9, 92-94.

<sup>505</sup> Vgl. 9, 97-99.

<sup>506</sup> Vgl. Hdt., 1, 93; 3, 102. Zur Figur des Drachen vgl. Hdt., 4, 13-27 u. Phaedr., 4, 20. Über den Unsinn des Vergrabens von Schätzen läßt sich Basileios auch in seiner Homilie *In divites* aus, vgl. PG 31, p. 285.

<sup>507</sup> Vgl. 9, 89-92; 113-115; 118-120.

Zweifel auch in ihrer Schulausbildung konfrontiert wurden. Sie stehen in keinerlei Widerspruch zur christlichen Lehre. Und doch fehlt ein ganz spezifisch christlicher Gedanke, der in jeder christlichen Abhandlung, die sich mit der Anhäufung von Reichtum beschäftigt, zu finden ist. Hierzu lohnt wieder ein Blick in die oben<sup>508</sup> schon erwähnte Homilie *Quod rebus mundanis...*: In dieser Schrift ist das wichtigste Argument gegen das Anhäufen von Besitz, daß irdischer Besitz nur *Eigentum auf Zeit* ist und nichts davon mitgenommen werden kann in das andere Leben.<sup>509</sup> Darauf hat Basileios auch am Beginn des zweiten Kapitels von *Ad adolescentes* hingewiesen.<sup>510</sup> Im neunten Kapitel führt er dieses, gerade für christliche Zuhörer wesentliche Argument nicht an, obwohl Basileios die Vorbereitung auf das andere Leben den Jugendlichen als das wesentliche christliche Telos definiert hat.<sup>511</sup> Dies sei an dieser Stelle erst einmal so festgehalten. Auf die Gründe dafür wird am Ende des Kapitels eingegangen werden.

Der Abschnitt über die Verachtung von Reichtum endet mit der Frage: ἡμεῖς δέ, τὴν ἀνθρωπείαν ἀρετὴν οὐκ ἐξαρκεῖν ἑαυτῇ πρὸς κόσμον ὑπολαμβάνοντες, ἐλάττονος αἰσχύνῃς ἄξια ποιεῖν οἰόμεθα; (9, 129-131)

Als Vergleichspunkt zu dieser Frage, ob die menschliche Tugend nicht für einen hinreichenden Schmuck gehalten werden müsse, hat Basileios einige Zeilen zuvor die Künstler Phidias und Polyklet angeführt, die wohl verlacht worden wären, wenn sie auf ihr Elfenbein oder Gold stolz gewesen wären statt auf ihre Kunst.<sup>512</sup> Das verbindende Element in diesem Vergleich zwischen der Kunst und der Tugend ist die Eigenständigkeit. Sowohl die Kunst wie auch die Tugend stehen für sich allein und genügen hinreichend, um unabhängig von irgendwelchen materiellen Dingen darauf stolz zu sein.<sup>513</sup>

Wiederum in seiner Homilie *Quod rebus mundanis...* beendet Basileios seine

<sup>508</sup> Vgl. S. 129f.

<sup>509</sup> Vgl. Bas., *Quod reb. mund. adhaer.* PG 31, p. 545-58 und 549: Πλοῦτος δ', καὶ δυναστεία, καὶ περιφάνεια, καὶ τρυφή, καὶ πᾶς ὁ τοιοῦτος ὄχλος, ὁ καθ' ἡμέραν ἐκ τῆς ἡμετέρας ἀνοίας ἀδξανόμενος, οὔτε συμπροῆλθε πρὸς τὸν βίον ἡμῖν, οὔτε συναπῆλθέ τισιν, ἀλλὰ τὸ τῷ δικαίῳ πάλαι ῥηθῆν ἐπὶ παντὸς ἀνθρώπου πέπηγε καὶ κρατεῖ. Γυμνὸς ἐξῆλθον ἐκ κοιλίας μητρὸς μου, γυμνὸς καὶ ἀπελεύσομαι.

<sup>510</sup> Vgl. 2, 1ff.

<sup>511</sup> Vgl. 2, 9f.

<sup>512</sup> Vgl. 9, 123-128. Ob Basileios diesen Vergleich selbst erdacht hat, oder ob es auch dafür bereits Vorlagen gab, läßt sich nicht belegen. Im Kontext des 9. Kapitels ist es nicht wahrscheinlich, daß Basileios an dieser Stelle einen eigenen Vergleich bemüht.

<sup>513</sup> Zum Gedanken der Autarkie der Tugend und deren schmückender Funktion vgl. Plat., *Mx.* 249 a-b; Cic., *Tusc.* 5, 12. Weitere Stellen vgl. bei Bach und Naldini z. St.

Ausführungen über den Reichtum mit einem ähnlichen Gedanken über die ἀρετή. Dort heißt es, daß die ἀρετή im Gegensatz zu Reichtum, Macht und Ansehen auch ihrem Besitzer erhalten bleibe, wenn dieser zum ewigen Leben geht.<sup>514</sup> Diesen christlichen Gedanken hat Basileios in diesem Kapitel von *Ad adolescentes* ebenfalls bewußt weggelassen.<sup>515</sup>

### 12.3. Verachtung von Ruhm und Schmeichelei (9, 132-149)

Im letzten Abschnitt des neunten Kapitels<sup>516</sup> spricht Basileios von dem ὀρθὸς λόγος. Diesen müsse man zum Führer des Lebens wählen. Keineswegs dürfe man der großen Menge zu Gefallen reden und nur für den Ruhm leben.<sup>517</sup> Basileios warnt vor Schmeichelei und Kriecherei. Als Beispiel dieser zu verachtenden Eigenschaften führt er den Fuchs des Archilochos,<sup>518</sup> die homerische Figur des wandelbaren Proteus<sup>519</sup> und die Anpassungsfähigkeit eines Polypen an, so wie der sich nämlich immer der Farbe des Bodens anpasse, nimmt manch einer stets die Meinung der Menge an.<sup>520</sup>

Auch hier gilt wieder, was bereits für die vorangegangenen Abschnitte des neunten Kapitels festgestellt wurde: Basileios gibt in kurzer, prägnanter Weise popularphilosophische Allgemeinplätze wieder. Besonders in der Stoa finden sich

---

<sup>514</sup> Vgl. Bas., *Quod reb. mund. adhaer.* PG 31, p. 549.

<sup>515</sup> Im 5. Kapitel hatte Basileios diesen christlichen Gedanken angedeutet, vgl. 5, 42-46. Vgl. dazu meine Ausführungen, S. 101f.

<sup>516</sup> Vgl. 9, 132-149.

<sup>517</sup> Vgl. 9, 135-140.

<sup>518</sup> Vgl. 9, 132-135. Da von Archilochos nur der Anfang einer Fabel vom Fuchs und dem Adler überliefert ist, wissen wir über den *Fuchs des Archilochos* recht wenig, vgl. Frg. 174; 185; 201 (ed. West, Bd. 1). Seine Verschlagenheit scheint aber sprichwörtlich gewesen zu sein. Platon verwendet zur Charakterisierung des Fuchses des Archilochos dieselben Adjektive wie Basileios, vgl. Plat., *rep.* 365 c: τὴν δ' ὁ τοῦ σοφωτάτου Ἀρχιλόχου ἀλώπεκα ἐλκτέον ἐξόπισθεν κερδαλέον καὶ ποικίλην. Vgl. ferner Aristoph., *Av.* 651-53; Dion Chrys., *Or.* 55, 10; *Or.* 74, 15. Auf diese Stellen verweist Naldini, vgl. z. St.

<sup>519</sup> Vgl. 9, 141-146. Vgl. Hom., *Od.*, 4, 385; 455ff. Basileios nennt den Namen *Proteus* nicht, sondern spricht lediglich von Αἰγυπτίου σοφιστοῦ (9, 141). Diese homerische Figur ist unter anderem auch von Platon so bezeichnet worden, vgl. Plat., *Euthyd.* 288 d. Ob die Adressaten von *Ad ad.* diese Anspielung verstanden haben, läßt sich nicht mit letzter Sicherheit sagen, scheint mir aber wahrscheinlich. Diese Umschreibung wird ebenso zur Allgemeinbildung gehört haben wie ὁ Κεῖος σοφιστῆς für Prodikos, vgl. 5, 55.

Auch Horaz verwendet die Gestalt des Proteus in einem ganz ähnlichen Zusammenhang, vgl. Hor., *epist.* 1, 1, 90.

<sup>520</sup> Vgl. 9, 147-149. Zur sprichwörtlichen Anpassungsfähigkeit eines Polypen vgl. Thgn., *eleg.* 215-16. Plutarch greift dieses Zitat in seinen Schriften gleich mehrmals auf, vgl. dazu Bach und Naldini z. St.

zahlreiche Beispiele von ähnlichen Aussagen gegen Ruhm und Schmeichelei.<sup>521</sup> Vermutlich verwendet Basileios, wie auch beispielsweise Cicero, den Begriff des ὀρθὸς λόγος als Synonym für ἀρετή.<sup>522</sup> Es ist unwahrscheinlich, daß Basileios am Ende seiner Schrift seinen Adressaten eine neue Richtgröße einführt, an die sie sich halten sollen.

In *Ad adolescentes* ist es für Basileios demnach die ἀρετή, mittels welcher man der Versuchung, für Ruhm und Ansehen zu leben, widerstehen kann. Wer sie zur Führerin mache, werde niemals von dem als recht Erkannten abweichen, heißt es.<sup>523</sup>

Wie Basileios die Frage nach Ruhm und Schmeichelei im christlichen Sinne beantwortet, kann man in seinen *Regulae brevius tractatae* nachlesen: Die 34. Frage lautet: Πῶς φύγη τις τὸ πάθος τῆς ἀνθρωπαρεσκείας, καὶ τὸ περιβλέπεσθαι τοὺς παρὰ τῶν ἀνθρώπων ἐπαίνους.<sup>524</sup>

Die Antwort darauf ist nicht der ὀρθὸς λόγος, sondern die *vollkommene Zuversicht von Gottes Ankunft* (πληροφορία τῆς τοῦ Θεοῦ παρουσίας), das *Bemühen Gott wohlgefällig zu sein* (φροντίδι τῆς πρὸς τὸν Θεὸν εὐαρεστήσεως), sowie das *Verlangen nach den vom Herrn gegebenen Seligpreisungen* (ἐπιθυμία τῶν παρὰ τοῦ Κυρίου μακαρισμῶν).<sup>525</sup>

#### 12.4. Das neunte Kapitel – eine σκιαγραφία τῆς ἀρετῆς

Um das neunte Kapitel in seiner Bedeutung und seiner Intention richtig einordnen zu können, muß man sich die ersten beiden Sätze des zehnten Kapitels verdeutlichen. Dort schreibt Basileios als Fazit seiner Ausführungen des neunten Kapitels: *Aber dies werden wir noch vollkommener in unseren Lehren* (κἀν ἡμετέροις λόγοις τελειότερον) *finden. Für den Augenblick aber* (τὸ γε νῦν εἴνα) *laßt uns gewissermaßen einen Schattenriß der Tugend* (ὅσον δὲ σκιαγραφίαν τινὰ τῆς ἀρετῆς) *aus den heidnischen Lehren* (ἐκ παιδευμάτων) *entwerfen.* (10, 1-4)

Diesen Schattenriß der Tugend hat Basileios seinen Adressaten durch das neunte Kapitel entworfen. Der ganze Abschnitt ist dicht gespickt mit Aussprüchen oder Anekdoten aus der heidnischen Literatur. Etwas spezifisch Christliches läßt sich

<sup>521</sup> Vgl. Pohlenz, *Stoa...* Bd. 1, S. 121-23.

<sup>522</sup> Vgl. Cic., *Tusc.* 4, 34: *virtus brevissime recta ratio dici potest.* Auf diese Stelle verweist Bach-Dirking in seinem Kommentar, vgl. z. St.

<sup>523</sup> Vgl. 9, 137-40.

<sup>524</sup> Bas., *reg. br.* PG 31, p. 1105.

nicht finden. Würde man die Zeilen getrennt von der restlichen Abhandlung lesen, meinte man nicht, es mit einem christlichen Autor zu tun zu haben.

Es ist aufgefallen, daß Basileios darauf verzichtet hat, seine einzelnen Themenbereiche, die er seiner Hauptforderung, der ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς, untergeordnet hat, mit christlicher Argumentation zu stützen. Es hätten sich zu allen behandelten Themen passende Zitate in den Heiligen Schriften gefunden. Daß Basileios keine Scheu besitzt, christliche und heidnische Lehren unmittelbar miteinander zu vergleichen, hatte er im siebten Kapitel bewiesen. Die Gründe für den konsequenten Verzicht liegen in der Intention des neunten Kapitels. Basileios wollte die Jugendlichen weder von einer neuplatonischen oder neupythagoreischen Lebensform überzeugen. Es ging ihm auch nicht um eine Aufweichung der Grenzen zwischen der christlichen Lehre und den philosophischen Lehren seiner Zeit und ebenfalls nicht darum, zu zeigen, welche enge Verwandtschaft zwischen der heidnischen und der christlichen Lehre besteht. Wenn es Basileios darum gegangen wäre, hätte er, ähnlich wie im siebten Kapitel, heidnische und christliche Argumentation nebeneinanderstellen können. Basileios hat mit seinem neunten Kapitel seinen Adressaten gewissermaßen eine Vorlage dafür geliefert, wie man ausschließlich mit Mitteln der heidnischen Literatur ein Bild der ἀρετή zeichnet, welches dem Christlichen zumindest nahekommt.

Es wurde des weiteren festgestellt, daß Basileios in seinen Homilien auf eine andere Weise als in *Ad adolescentes* versucht, seine Zuhörer zu überzeugen. Zwar benutzt er auch in seinen Predigten viele Zitate, aber diese sind in eine ausgefeilte Argumentationsstruktur eingebunden. Das neunte Kapitel erweckt eher den Eindruck, als wenn Basileios seinen Adressaten Auszüge aus einem Florilegienhandbuch präsentiert, wie sie in der Schule des Grammatikers benutzt und von den Schülern wohl auch selbst erstellt wurden.<sup>526</sup>

Es läßt sich daher für das neunte Kapitel abschließend feststellen, daß es Basileios gelungen ist, seinen Adressaten nicht nur inhaltlich, sondern auch von der äußeren Form her einen Schattenriß der Tugend zu präsentieren, den er einzig mit Mitteln der heidnischen Literatur gezeichnet hat. Somit ist Basileios der Lebenswirklichkeit seiner Zuhörer sehr nahe gekommen, welche er genau dazu mit seiner Schrift

---

<sup>525</sup> Vgl. ebd.

<sup>526</sup> Vgl. zu dieser Praxis J. Barns, *A new Gnomologium: With some Remarks on Gnomonic Anthologies*, CQ 44, 1950, S. 126-137; 45, 1951, 1-19.

befähigen will, sich nämlich in einem durch und durch heidnischen Umfeld ein Bild der ἀρετή zu schaffen, welches dem Christlichen so nahe wie möglich kommt.

### 13. DAS ZEHNTE KAPITEL

Mit dem zehnten Kapitel beschließt Basileios seine Rede. Er hebt noch einmal die wichtigsten Gedanken hervor und greift Gedanken vom Anfang wieder auf.

Nachdem für das vorangegangene Kapitel festgestellt wurde, daß Basileios auf jegliche christliche Argumentation verzichtet hat,<sup>527</sup> beginnt er das zehnte Kapitel mit der Feststellung, daß all diese Gedanken (ταῦτα, vgl. 10, 1, bezieht sich vor allem auf das neunte Kapitel) noch vollkommener in den Heiligen Schriften zu finden seien. (10, 1f.)

Es ist Basileios wichtig, diesen höheren Stellenwert der Heiligen Schriften gegenüber den heidnischen am Ende seiner Rede noch einmal zu betonen. Im zweiten Kapitel, in welchem Basileios das Verhältnis der heidnischen Literatur zu den Heiligen Schriften dargestellt hatte, galten seine dafür verwendeten Bilder eher dem *propädeutischen* Wert der heidnischen Schriften.<sup>528</sup> Erst durch das Baumbild im dritten Kapitel<sup>529</sup> hat Basileios die Höherwertigkeit der Heiligen Schriften gegenüber der heidnischen Literatur zum Ausdruck gebracht.

Daran, daß sich seine Adressaten aufgrund der äußeren Gegebenheiten (nämlich aufgrund ihres Alters sowie den Besuch heidnischer Schulen, vgl. 1, 20-22; 2, 14-16; 2, 27f.) mit einem Schattenbild der Tugend zufrieden geben müssen, erinnert das τὸ γε νῦν εἶναι im zweiten Satz, wo es heißt: ὅσον δὲ σκιαγραφίαν τινὰ τῆς ἀρετῆς, τό γε νῦν εἶναι, ἐκ τῶν ἕξωθεν παιδευμάτων περιγραφώμεθα. (10, 2-4) Den an Platon erinnernden Begriff des Schattenbildes<sup>530</sup> hat Basileios im zweiten Kapitel bereits vorbereitet, wo er die heidnischen Schriften gleichsam als Schatten und Spiegel der Heiligen Schriften bezeichnet (vgl. 2, 29f.: ὡς περ ἐν σκιάῳ τισι καὶ κατόπτροις).

Warum die Jugendlichen sich ein Schattenbild der Tugend erwerben sollen, begründet Basileios im folgenden Abschnitt: Denn diejenigen, die aus jedem Gebiet

---

<sup>527</sup> Vgl. S. 131 u. 134.

<sup>528</sup> Wenn Basileios im zweiten Kapitel das Bild der Sonne verwendet, die erst im Wasser betrachtet werden muß, ehe man direkt ins Licht schauen kann, wird damit zuerst der propädeutische Wert der heidnischen Literatur illustriert, und erst in zweiter Linie ergibt sich daraus, daß das direkte Betrachten der Sonne höherwertig ist als das indirekte. Vgl. 2, 46-47.

<sup>529</sup> Vgl. 3, 5-11.

<sup>530</sup> Die Stelle bei Platon, die die engste wörtliche Anlehnung an unsere Stelle hat, vgl. Plat., *rep.* 365 c: περὶ ἐαυτὸν σκιαγραφίαν ἀρετῆς περιγραπτέον, steht der Stelle in *Ad ad.* inhaltlich eher gegensätzlich gegenüber, da Platon den Begriff des Schattenbildes hier *negativ* verwendet und ihn eher im Sinne von *Schein* statt *Sein* verwendet. Vgl. dazu auch Wilson und Naldini z. St. Für unsere Stelle bietet sich eher eine Hinweis auf Plat., *Phaidr.* 69 b oder *Phaidr.* 250 d an.

sorgfältig ihren Nutzen ziehen, bekommen so wie die großen Flüsse natürlich von überallher ihren Zuwachs. (10, 4-6)<sup>531</sup>

Basileios greift damit noch einmal einen Gedanken aus dem zweiten Kapitel auf, wo er ausführlich erläutert hatte, daß man für den größten Kampf, der einem Christen bevorsteht, alles tun und sich mit allen Menschen gleichermaßen abgeben müsse, wenn sich daraus ein Nutzen für die Sorge um die Seele erzielen lasse.<sup>532</sup>

Daß sich der größte Nutzen für die Seele durch ein ständiges Bemühen um ἀρετή erzielen läßt, war einer der Hauptgedanken von Basileios' Schrift und wird demzufolge im Schlußkapitel mit Hilfe eines weiteren Beispiels aus der heidnischen Literatur noch einmal erläutert. Basileios nutzt dazu einen Ausspruch des Bias, der seinen Sohn gemahnt haben soll, sich einen Zehrpennig für das Alter zu erwerben, worunter Bias, wie Basileios erklärt, die Tugend verstand: «Ἐφόδιον, ἔφη, πρὸς γῆρας κτησάμενος», τὴν ἀρετὴν δὴ τὸ ἐφόδιον λέγων. (10, 11f.)<sup>533</sup>

Aber, schränkt Basileios gleich im Anschluß ein, damit habe Bias der Tugend zu enge Grenzen gesetzt (μικροῖς ὅροις αὐτὴν περιγράφων), da er ihren Nutzen auf das *menschliche* Leben begrenzte (ἀνθρωπίνῳ βίῳ τὴν ἀπ' αὐτῆς ὠφέλειαν ὀρίζετο).(10, 13f.)

Denn Bias hatte ja lediglich gemahnt sich einen Zehrpennig für das *Alter* (πρὸς γῆρας) zu erwerben. In der Zusammenfassung seiner wichtigsten Gedanken nimmt die *Begründung* der Einschränkung dieses Zitates den größten Raum

---

<sup>531</sup> Dieses Bild findet sich unter anderem bei Clemens von Alexandrien, vgl. *Strom.* 1, 29, 1. Vgl. dazu auch Naldini z. St.

Einen ähnlichen Gedanken drückt das sich anschließende Hesiodzitat aus, welches Basileios indirekt zitiert, ohne dabei den Namen Hesiods zu nennen. Er mahnt, die Jugendlichen sollten Kleines zu Kleinem legen (σμικρὸν ἐπὶ σμικρῷ κατατίθεσθαι). Diese Mahnung des Dichters würde sich nicht so sehr auf das Anhäufen von Silber als vielmehr auf das Wachstum in jeglicher Wissenschaft beziehen, erklärt Basileios, vgl. 10, 6-9. Vgl. Hes., *erg.*, v. 361f: εἰ γάρ κεν καὶ σμικρὸν ἐπὶ σμικρῷ καταθεῖο / καὶ θαμὰ τοῦτ' ἔρδοις, τάχα κεν μέγα καὶ τὸ γένοιτο. Es ist davon auszugehen, daß die Adressaten gewußt haben, wen Basileios meint, wenn er von dem *Dichter* redet. Nicht nur das Werk *opera et dies* an sich hatte seinen festen Platz im Grammatikunterricht, sondern auch die ethische Auslegung bestimmter Verse ist, ähnlich wie bei der Homerrezeption, klassisch geworden. So findet sich bei Plutarch in seiner Schrift *De prof. in virt.* dasselbe Hesiodzitat mit der gleichen Auslegung wie bei Basileios. Auch hier wird auf die Nennung des Namens *Hesiod* verzichtet Plut., *mor.* (*De prof. in virt.*) 76 c-d: τὸ γὰρ εἰ καὶ σμικρὸν ἐπὶ σμικρῷ καταθεῖο / καὶ θαμὰ τοῦτ' ἔρδοις οὐ πρὸς ἀργυρίου μόνον αὔξησιν εἴρηται καλῶς, ἀλλ' εἰς ἅπαντα ποιεῖ, μάλιστα δ' εἰς ἀρετῆς ἐπίδοσιν, πολὺ καὶ τελεσιουργὸν ἔθος τοῦ λόγου προσλαμβάνοντος.

<sup>532</sup> Vgl. 2, 34-39.

<sup>533</sup> Vgl. Diog. Laert. 1, 88. Dort ist allerdings von σοφία und nicht von ἀρετή die Rede. Das muß aber nicht bedeuten, daß Basileios hier eine eigene Umdeutung des Biaszitates vorgenommen hat; bereits bei Plutarch findet sich dasselbe Zitat in leichter Abwandlung (allerdings ohne Kennzeichnung als

ein. Damit nämlich setzt Basileios das Anliegen seiner Schrift noch einmal in den christlichen Kontext. Ihm ging es in *Ad adolescentes* stets darum, seine Adressaten auf den ἕτερος βίος vorzubereiten. Anstelle dieses Begriffs verwendet er nun den im christlichen Sprachgebrauch sehr viel geläufigeren Begriff αἰών.<sup>534</sup>

Basileios nennt sowohl mythologische wie auch biblische Figuren, um deren immenses Lebensalter als lächerlich im Vergleich zur Ewigkeit zu erklären.<sup>535</sup> Denn eine Grenze der Ewigkeit, meint Basileios, vermag der Verstand ebensowenig zu erfassen wie ein Ende der unsterblichen Seele.

*Dafür den Zehrfennig zu erwerben, möchte ich Euch wohl mahnen:* Πρὸς ὄνπερ κτᾶσθαι παραινέσαμ' ἄν τὰ ἐφόδια. (10, 22)

Dieser Satz bildet den Mittelpunkt des Abschlußkapitels.

Die letzten Zeilen seines Schlußkapitels widmet Basileios noch einmal den *Mühen*, die man auf sich nehmen muß, um das Ziel, nämlich die zuvor beschriebene Ewigkeit, zu erreichen. Es sind vor allem Gedanken aus dem zweiten und achten Kapitel, die er hier noch einmal formuliert: Man müsse alles tun, was einem für sein Ziel einen Nutzen bringe (...ὄθεν ἄν μέλλῃ τις ὑμῖν ἐπ' αὐτὸν ὠφέλεια γενήσεσθαι).<sup>536</sup> Auch wenn das schwer und mühsam sei (χαλεπὰ ταῦτα καὶ πόνου δεόμενα),<sup>537</sup> dürfe man nicht zögern. (10, 23-26)

Basileios ermutigt seine Adressaten mit einer Weisung des Pythagoras, daß auch solch ein mühevolleres Leben durch die Gewohnheit angenehm werde (ἡδὺν δ' ἔτι προσδοκᾶν τῇ συνηθείᾳ γενήσεσθαι), wenn jeder das beste Leben wähle (βίον μὲν ἄριστον αὐτὸν ἕκαστον προαιρεῖσθαι) und sich mit den Besten<sup>538</sup> beschäftige (ἐγχειρεῖν τοῖς βελτίστοις). (10, 26-29)

Über den positiven Effekt der συνηθεία hatte Basileios sich in seiner Schrift schon an zwei weiteren Stellen geäußert. Es entspricht dem Charakter der Schrift, daß er

---

Ausspruch des Bias). Dort werden εὐταξία und σωφροσύνη als Zehrgeld für das Alter bezeichnet, vgl. Ps.-Plut., *mor.* (*De lib. educ.*) 8 c.

<sup>534</sup> Vgl. 10, 20.

<sup>535</sup> Vgl. 10, 14-17. Als Beispiele führt Basileios das Lebensalter des Tithonus an, vgl. Hom., *Hymn. in Ven.* v. 218; Mimnermus, *Frg.* 4 (ed. West, Bd. 2); das Alter des Arganthonius', vgl. Hdt., 1, 163, sowie das Alter der biblischen Figur des Methusalem, vgl. Gen. 5, 25.

<sup>536</sup> Vgl. dazu 8, 10.f. und 2, 39f.: ...πᾶσιν ἀνθρώποις ὁμιλητέον ὅθεν ἄν μέλλῃ πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν ὠφέλειά τις ἔσεσθαι.

<sup>537</sup> Vgl. dazu 8, 44-64.

<sup>538</sup> Ob Basileios hier den Umgang mit den „besten Menschen“ meint, wie er es in 2, 39f. ausgeführt hat, oder ob τοῖς βελτίστοις als Neutrum zu verstehen ist (was das Verb ἐγχειρεῖν eher vermuten läßt), ist schwer zu sagen. Bei Plutarch, durch den wir dieses Zitat als ein pythagoreisches belegt haben, fehlt dieser Zusatz, vgl. Plut., *mor.* (*De exil.*) 602 b-c: τὸ γὰρ καλὸν ἐκεῖνο παράγγελμα

diesen pädagogischen Gedanken gleich mehrfach in seiner Schrift aufgreift.<sup>539</sup>

Ebenfalls wie bereits im achten Kapitel mahnt er am Schluß dieses Kapitels, keine Zeit zu vergeuden und die Gegenwart zu nutzen, bevor es zu spät sei. Auch der Gedanke an das letzte Gericht wird noch einmal kurz angedeutet: Αἰσχρὸν γὰρ τὸν παρόντα καιρὸν προεμένουσ ὑστερόν ποτ' ἀνακαλεῖσθαι τὸ παρελθόν, ὅτε οὐδ' ἔσται πλέον ἀνιωμένοις.<sup>540</sup> (10, 29-31)

Das zehnte Kapitel ist keine systematische Zusammenfassung der gesamten Schrift, es lassen sich aber Schwerpunkte erkennen, die Basileios in seiner Rede an die jugendlichen Zuhörer gesetzt haben will:

Als erstes fällt auf, daß Basileios kein Wort über den *Nutzen* der heidnischen Literatur im allgemeinen verliert, worüber er sich im zweiten und besonders im dritten Kapitel ausführlich geäußert hat. Es scheint, daß Basileios mit seiner Bemerkung zu Beginn des vierten Kapitels: Ἄλλ' ὅτι μὲν οὐκ ἄχρηστον ψυχαῖς μαθήματα τὰ ἔξωθεν δὴ ταῦτα ἱκανῶς εἴρηται<sup>541</sup> tatsächlich der Meinung war, *genug* zu diesem Thema gesagt zu haben.

Aber auch das *Wie* im Umgang mit der heidnischen Literatur, besonders der Aspekt der kritischen „Auslese“, welchem Basileios sich vor allem im vierten Kapitel gewidmet hat, findet im Schlußkapitel keine Erwähnung.

Dasselbe läßt sich über die inhaltliche Bestimmung der ἀρετή sagen, welcher Basileios das längste Kapitel widmete. Man hätte erwarten können, daß wichtige Kernbegriffe aus dem neunten Kapitel noch einmal wiederholt werden.

Basileios bindet statt dessen all diese einzelnen Gedanken durch das letzte Kapitel wieder in den übergeordneten Kontext ein. Und der war durch das zweite Kapitel von Beginn an vorgegeben: Die Jugendlichen sollen sich beständig um die ἀρετή kümmern, denn nur so können sie das eigentliche christliche Telos, welches Basileios mit dem ἕτερος βίος bezeichnet, erlangen. Für dieses Ziel will Basileios seine Adressaten gemahnt haben, sich das „Zehrgeld“, nämlich die ἀρετή, zu erwerben.

---

τῶν Πυθαγορείων ἑλοῦ βίον τὸν ἄριστον, ἥδὺν δ' αὐτὸν ἢ συνήθεια ποιήσει. Bei Diels-Kranz ist dieses Zitat allerdings nicht unter die Pythagorasfragmente aufgenommen.

<sup>539</sup> Vgl. dazu 4, 11f.: Ἡ γὰρ πρὸς τοὺς φαύλους τῶν λόγων συνήθεια ὁδὸς τίς ἐστὶν ἐπὶ τὰ πράγματα; und 5, 5f.: Οὐ μικρὸν γὰρ τὸ ὄφελος, οἰκειότητά τινα καὶ συνήθειαν ταῖς τῶν νέων ψυχαῖς τῆς ἀρετῆς ἐγγενέσθαι.

<sup>540</sup> Vgl. den gleichen Gedanken ausführlicher in 8, 67-77.

<sup>541</sup> 4, 1f.

### 13.1 Die Schlußworte (10, 32-41)

Der Tonfall, mit dem sich Basileios von seinen Adressaten verabschiedet, ist derselbe, mit dem er sich zu Beginn seiner Rede an die Jugendlichen wendet. Es entspricht dem protreptischen Charakter der Schrift und gehört zum Stil solcher beratenden Reden, daß sich der Autor in den Eingangsworten und oft auch noch einmal in den Schlußworten zum einen des Bescheidenheitstopos bedient und zum anderen der Hoffnung Ausdruck verleiht, daß seine Ratschläge auch angenommen werden.<sup>542</sup>

Sehr persönlich, fast väterlich bietet er seinen Adressaten an, ihnen ein Leben lang beratend zur Seite zu stehen, nachdem er ihnen für den Augenblick geraten habe, was zumindest er für das Beste halte: Ἐγὼ μὲν οὖν ἅ κρᾶτιστα εἶναι κρίνω, τὰ μὲν νῦν εἶρηκα, τὰ δὲ παρὰ πάντα τὸν βίον ὑμῶν συμβουλεύσω. (10, 32f.)

Dies entspricht ganz dem Stil seiner Einleitungsworte: Πολλὰ με τὰ παρακαλοῦντά ἐστι συμβουλεύσαι ὑμῶν, ὧ παῖδες, ἅ βέλτιστα εἶναι κρίνω. (1, 1f.)

So wie Basileios seine Einleitungsworte mit einem paraphrasierten Hesiodzitat beendet hat,<sup>543</sup> indem er vor allem seine wichtige Funktion als Berater hervorhob, läßt er nun mit einem ganz ähnlichen Gedanken, dessen Quelle sich nicht genau bestimmen läßt, seine Rede auch ausklingen: Basileios vergleicht die Krankheit des Geistes mit den drei Typen von physisch Erkrankten, bei denen die einen, die nur geringe Schmerzen haben, von selbst zum Arzt gehen, die schwerer Erkrankten die Ärzte zu sich kommen lassen, die aber an einer unheilbaren Melancholie leiden, jegliche Hilfe verweigern. Basileios hoffe nun, so beschließt er seine Rede, daß seine Adressaten nicht zur letzten Gruppe der Erkrankten gehören und sich nicht von denen abkehren, die richtig und vernünftig denken. (10, 33-41)<sup>544</sup>

Einige Kommentare vermuten als Quelle für diesen Vergleich Plutarch. Dieser benutzt in seiner Schrift *De prof. in virt.* dasselbe Bild: Τῶν τοίνυν δεομένων ἰατρείας οἱ μὲν ὀδόντα πονοῦντες ἢ δάκτυλον αὐτόθεν βαδίζουσι παρὰ τοὺς

<sup>542</sup> Vgl. Demost., *Olynth.* 3, 35f.; *De cor.* 3. Zum Bescheidenheitstopos vgl. weiterhin Norden, *Antike Kunstprosa*, Bd. 2, S. 595, Anm. 1. Grundlegendes zum Aufbau und Stil beratender Reden bei J. Martin, *Antike Rhetorik*, München 1974, S. 167ff.

<sup>543</sup> Vgl. 1, 13-20.

θεραπεύοντας, οἱ δ' ἄπυρέττοντες οἴκαδε καλοῦσι καὶ δέονται βοηθεῖν, οἱ δ' εἰς μελαγχολίαν ἢ φρενῆτιν ἢ παρακοπήν ἤκοντες οὐδ' φοιτῶντας ἐνιαχοῦ πρὸς αὐτοὺς ἀνέχονται, ἀλλ' ἐξελαύνουσιν ἢ φεύγουσιν, μηδ' ὅτι νοσοῦσιν ὑπὸ τοῦ σφόδρα νοσεῖν αἰσθανόμενοι. (Plut., *mor.* [*De prof. in virt.*] 81 f - 82 a)

Die inhaltliche Übereinstimmung ist tatsächlich sehr groß, dafür gibt es aber kaum wörtliche Übereinstimmungen. Die strenge symmetrische Dreigliederung bei der Aufzählung der drei Krankheitsarten fehlt bei Plutarch ebenso, wie das von Basileios gemachte Wortspiel *προσιόντας προσίενται* (10, 40). Natürlich kann Plutarch trotzdem die Inspiration für dieses Gleichnis gewesen sein, aber wahrscheinlicher ist, daß dieses Gleichnis, ähnlich wie das zu Beginn der Rede verwendete Hesiodzitat (1, 13-20) in Reden protreptischen Charakters eine Art Topos war.<sup>545</sup>

In diesem Hesiodzitat zu Beginn der Rede, gab es eine ganz ähnliche Dreiteilung: Die, die von sich aus wissen, was zu tun ist, die, die sich von anderen belehren lassen und diejenigen, die zu beidem nicht fähig sind. Der gemeinsame Vergleichspunkt beider Gedanken ist eindeutig: Basileios ermuntert am Beginn und am Ende der Rede seine Adressaten, seine Ratschläge auch anzunehmen. In beiden Fällen bedient er sich dazu bekannter Zitate beziehungsweise Vergleiche aus der heidnischen Literatur.

Basileios knüpft inhaltlich und stilistisch wieder an den Anfang seiner Rede an. Auch dies ist ein Indiz dafür, daß der häufige Vorwurf, Basileios' Rede entbehre einer durchdachten Komposition, nicht gerechtfertigt ist.<sup>546</sup>

---

<sup>544</sup> Doergens, S. 60; Boulenger, S. 71; Valgiglio, *Basilio Magno...*, S. 77; Wilson z. St., vermuten als Quelle Plutarch. Bach, vgl. z. St., Büttner, *Quellenuntersuchung...*, S. 56f. und Naldini, vgl. z. St. äußern sich zurückhaltender.

<sup>545</sup> Vgl. dazu meine Ausführungen, S. 18ff.

<sup>546</sup> Näheres dazu in den Schlußfolgerungen, S. 142ff.

## 14. ZUSAMMENFASSUNG UND SCHLUSSFOLGERUNGEN

### 14.1. Gedankengang von *Ad adolescentes*

Es ist ein weitverbreiteter Vorwurf, welchen Interpreten dieser Schrift bis heute immer wieder erheben, daß der Inhalt von *Ad adolescentes* mit dem angekündigten Thema kaum oder nur partiell etwas zu tun habe. Dabei haben sich die Interpreten häufig mehr am Titel der Schrift als an dem im Text angekündigten Thema (1, 24-28) orientiert.<sup>547</sup>

Wenn man aufgrund des Titels eine systematische Auseinandersetzung mit der heidnischen Literatur erwartet, lassen sich besonders das 8. und 9. Kapitel sicherlich schwer in einen logischen Aufbau der Schrift integrieren. Wenn man aber das von Basileios am Ende des 1. Kapitels selbst formulierte Thema seiner Rede tatsächlich als Thema dieser Schrift versteht, ist auch ein klarer Gedankenaufbau zu erkennen.

Es ist bis heute unbeachtet geblieben, daß die wichtigste Gliederungshilfe der Text selbst bietet: Wie bereits festgestellt wurde,<sup>548</sup> formuliert Basileios an drei Stellen in seiner Rede die Forderung, die Jugendlichen sollten nicht alles aus der heidnischen Literatur kritiklos aufnehmen, sondern nur das Nützliche... (vgl. 1, 27f.; 4, 5f.; 8,1f.). Damit weist Basileios jeweils zu Beginn eines neuen Abschnitts wieder auf sein eigentliches Thema zurück (vgl. 8, 1: 'Ἄλλ', ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἔλεγον,...) . Daraus ergibt sich folgender Aufbau:

#### Proömium (Kapitel 1)

- Basileios begründet sein Anliegen, sich mit Ratschlägen an die Jugendlichen zu wenden;
- er beschreibt die Situation der Adressaten und seine Beziehung zu ihnen;
- das Thema von *Ad adolescentes* wird vorgestellt.

---

<sup>547</sup> Ich hatte verschiedentlich schon auf Büttner hingewiesen, der bemängelt, daß die griechische Literatur zu wenig im Vordergrund stehe und die geäußerten Gedanken zum angekündigten Thema „...in gar keiner oder in einer nur ganz lockeren Beziehung stehen.“ Büttner, *Quellenuntersuchung...* S. 61. Und auch Moffatt kritisiert, daß die Rede den Eindruck eines improvisierten Vortrages mache, die im späteren Teil der Abhandlung starke Abweichungen vom Thema enthalte, Moffatt, *The Occasion...*, S. 78f. Ähnliche Schlußfolgerungen zieht auch Wilson in seinem Kommentar, wenn er in *Ad ad.* zwei Themenbereiche behandelt sieht, deren Verbindung Basileios in dieser kurzen Schrift nicht gelungen sei, Wilson, S. 9.

<sup>548</sup> Vgl. S. 121.

### 1. Teil (Kapitel 2 und 3)

- In diesem Teil seiner Rede klärt Basileios grundsätzliche Punkte:
  1. Er definiert den Jugendlichen das christliche Telos.
  2. Er erklärt die Bedeutung der heidnischen Schriften im Leben eines Christen.
  3. Er beschreibt das Verhältnis beider Lehren anhand eines eigenen Bildes.
  4. Er stellt die grundsätzliche Nützlichkeit der heidnischen Schriften für einen Christen fest.

### 2. Teil (Kapitel 4-7)

- Im zweiten Teil seiner Rede geht Basileios auf den *richtigen Umgang* mit Dichtern, Geschichtsschreibern, Rhetoren und Philosophen ein und erläutert anhand von Beispielen die *Inhalte* der heidnischen Schriften, wobei er deren Nützlichkeit zwei Kriterien unterwirft:
  1. Sie sind nützlich, wenn die ἀρετή gelobt wird (Kap. 4 und 5).
  2. Sie sind nützlich, wenn sie nachahmenswerte Beispiele zur Verwirklichung der ἀρετή enthalten (Kap. 6 und 7).

### 3. Teil (Kapitel 8 und 9)

- Im dritten Teil erläutert Basileios den Jugendlichen ein Leben im Sinne der ἀρετή. Dazu müsse man zunächst zwei Dinge beachten (Kap. 8):
  1. Man muß sein Ziel kennen und es stets vor Augen haben. Basileios gibt mehrere Beispiele zielgerichteter Verhaltensweisen.
  2. Ein Leben im Sinne der ἀρετή zu führen, bedeutet Mühen und Entbehrungen auf sich zu nehmen.
- *Wie* solch ein Leben auszusehen hat, erläutert Basileios im 9. Kapitel, in welchem er anhand von Beispielen aus der heidnischen Literatur den Jugendlichen einen Schattenriß der Tugend zeichnet, in dessen Mittelpunkt die ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς steht.

### Schlußworte (Kapitel 10)

- Im letzten Kapitel hebt Basileios noch einmal wichtige Gedanken seiner Rede hervor und bindet sie in den übergeordneten Kontext ein.

- Er verabschiedet sich von seinen Adressaten und betont noch einmal, wie bereits am Beginn seiner Rede, seine Rolle als väterlicher Berater gegenüber seinen Adressaten.

## **14.2. Die Intention von *Ad adolescentes***

### *14.2.1. An wen richtet sich der Text?*

Es wurde festgestellt, daß Basileios sich mit seinen Einleitungsworten aller Wahrscheinlichkeit nach an seine Neffen wendet, daß aber die Beantwortung der Frage, ob es sich tatsächlich um seine Neffen handelt, für die Klärung der Intention des Textes keine entscheidende Rolle spielt. Wichtiger war es festzuhalten, daß Basileios sich an eine klar abgegrenzte Zielgruppe der damaligen christlichen Gemeinde wendet: Es sind Jugendliche aus christlichen Elternhäusern, im Alter von ca. 15 Jahren, die täglich eine der weiterführenden heidnischen Schulen besuchen und diese Phase der Ausbildung anscheinend gerade begonnen haben.

Daraus ergeben sich zwei wesentliche Schlußfolgerungen: Der Text hat insoweit allgemeingültigen Charakter, als daß Basileios sich zwar eingangs an seine Neffen richtet, der Text aber doch so allgemein gehalten ist, daß davon auszugehen ist, daß Basileios beim Verfassen der Rede, die gesamte oben beschriebene Zielgruppe vor Augen hatte.

Auf der anderen Seite verbietet es eben diese genaue Abgrenzung des Adressatenkreises, in *Ad adolescentes* eine allgemeingültige Stellungnahme Basileios' über das Verhältnis von Christen und heidnischer Bildung im vierten Jahrhundert zu sehen.

### *14.2.2. Welchen Wert mißt Basileios der heidnischen Literatur zu ?*

Diese Frage läßt sich nur hinsichtlich des oben beschriebenen Adressatenkreises beantworten:

1. Daß die heidnische Literatur für die Jugendlichen Nützliches enthält, setzt Basileios bereits im Proömium voraus (1, 24-28). Er hält sie für nützlich, sofern sie der ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς dient. Unter diesem Aspekt muß ein Christ *alle* Dinge, mit denen er im Alltag zu tun hat, betrachten. Es wurde

festgestellt, daß Basileios an keiner Stelle den Nutzen der heidnischen Literatur gegen einen wie auch immer beschaffenen Zuhörerkreis zu verteidigen sucht.

2. Basileios spricht der heidnischen Literatur ab, im Gegensatz zu anderen Kirchenvätern,<sup>549</sup> daß diese Elemente christlicher Wahrheit enthalte. Er gesteht heidnischer Literatur lediglich zu, daß sie Weisheit besitze, welche er in seinem Baumbild als Schmuck für die christliche Wahrheit bezeichnet.
3. Er erkennt den heidnischen Schriften eine *propädeutische* Funktion zu (2, 30). Basileios erläutert, daß auch die heidnischen Schriften für einen Christen nützlich sind, solange er es versteht, daraus für die Seele Nutzen zu ziehen. Denn dann haben auch die heidnischen Schriften einen propädeutischen Wert, indem sie helfen, sich auf den eigentlichen Kampf eines Christen vorzubereiten. Diese propädeutische Funktion bezieht sich bei Basileios weniger auf das verstandesmäßige Erfassen der Inhalte der Heiligen Schriften, als vielmehr auf den μέγιστον πάντων ἀγώνων beziehungsweise die παρασκευὴ ἑτέρου βίου. Diese propädeutische Funktion müssen die heidnischen Schriften erfüllen, solange die Jugendlichen aufgrund ihres Alters noch nicht die Heiligen Schriften nutzen können. Damit stellt sich Basileios zwar einerseits in die alexandrinische Tradition, welche ebenfalls der heidnischen Literatur eine propädeutische Funktion zugestand,<sup>550</sup> es zeigt sich aber auch, worin er sich gerade hierin von seinen Vorgängern beziehungsweise Zeitgenossen unterscheidet: Diese verteidigten den Nutzen der heidnischen Schriften unter anderem damit, daß ein Christ diese erst einmal kennen müsse, bevor man sich kritisch über sie äußern kann,<sup>551</sup> des weiteren könne man sich aus den heidnischen Schriften das notwendige Wissen erwerben, um die Heiligen Schriften zu erklären,<sup>552</sup> aber auch der Wohlklang der Worte wird gelobt und der Nutzen angeführt, den man sich daraus für seine eigenen rhetorischen Fähigkeiten ziehen kann.<sup>553</sup>
4. Basileios dagegen definiert den Nutzen der heidnischen Literatur nur über die ἀρετή. Daß auch die Schönheit der Worte für einen Christen eine

---

<sup>549</sup> Vgl. dazu meine Ausführungen, S. 50f.

<sup>550</sup> Vgl. meine Ausführungen, S. 36.

<sup>551</sup> Vgl. Gr. Thaum., *pan. Or.* 151.

<sup>552</sup> Vgl. *Or., Ep. ad Gr. Thaum.* 1, 8-18; Clem. Al., *Strom.* 6, 80, 1.

Bereicherung sein kann, wird von Basileios in *Ad adolescentes* verneint, vielmehr warnt er noch davor (4, 12-15). (Am Beispiel des schiffbrüchigen Odysseus (5, 28-42) konnte gezeigt werden, wie sich in diesem Punkt Basileios und sein Studienfreund Gregor von Nazianz voneinander unterscheiden: War es bei Basileios die ὄρετή des nackten Odysseus, welche Nausikaa Ehrfurcht empfinden ließ, so nutzte Gregor von Nazianz dieselbe Geschichte, um die Bedeutung der Redekunst zu veranschaulichen.) Die einzige Funktion, die Basileios der heidnischen Literatur zugesteht, ist die, daß die Jugendlichen sich an ihr ein Schattenbild der Tugend entwerfen sollen. Diese Reduzierung auf den rein ethischen Aspekt ist in der alexandrinischen Tradition neu. Damit ist nicht gesagt, daß Basileios der heidnischen Literatur formale Funktionen, wie beispielsweise die der sprachlichen Schulung, nicht auch zugesteht. Daß er sie selbst in diesem Sinne genutzt hat, davon zeugen seine rhetorisch ausgefeilten Briefe sowie sein profundes naturwissenschaftliches und philosophisches Wissen im Hexaameronkommentar. Aber in seiner Schrift *Ad adolescentes* findet sich darüber keine Aussage. Dies macht noch einmal deutlich, daß sich Basileios tatsächlich nur an einen ganz bestimmten Adressatenkreis wendet und zeigt, wie wenig die Schrift dazu geeignet ist, in ihr allgemeingültige Aussagen Basileios' über den Stellenwert der heidnischen Literatur für einen Christen zu suchen.

#### 14.2.3. *Mit welchen Inhalten der heidnischen Literatur begegnet Basileios seinen Adressaten?*

Die gesamte Dichtung Homers wird als Hymnus auf die Tugend gelobt. Damit ist Homer der einzige Autor, den Basileios seinen Adressaten uneingeschränkt zur Lektüre empfiehlt. Die übrigen Autoren werden jeweils durch einzelne Beispiele aus ihren Werken positiv hervorgehoben.<sup>553</sup> Dabei nimmt neben Homer die Erwähnung Hesiods besonders breiten Raum ein. Wenn Basileios Hesiod zitiert oder paraphrasiert, sind es ausschließlich Zitate aus den ἔργα καὶ ἡμέραι. Weitere

---

<sup>553</sup> Vgl. Gr. Naz., *Or.* 4, 102; Amph., *Seleuc.* v. 36 u. 52. Vgl. dazu auch Fuchs, *Die frühe christliche Kirche und die antike Bildung*, 37ff.

<sup>554</sup> Basileios nennt an keiner Stelle konkrete negative Beispiele bestimmter Autoren. Wenn er Kritik übt, erfolgt das im Bereich des Allgemeinen, ohne daß er Autorennamen nennt.

Dichterzitate von Solon, Theognis und Archilochos. Die Historiker werden nur am Rande behandelt. Eine namentliche Nennung von einem der drei großen Historiker Herodot, Thukydides oder Xenophon erfolgt nicht, allerdings finden sich einige Beispiele beziehungsweise bildhafte Redewendungen, die sich auf Herodot zurückführen lassen.

Auch wenn viele platonische Gedanken den Text bestimmen, werden die Philosophen nur sehr kurz erwähnt (5, 3-4). Namentliche Erwähnung finden Platon, Pythagoras und Diogenes.

Über die Dramendichter äußert sich Basileios überhaupt nicht. Einzig ein kurzes Euripideszitat findet sich im Text, aber ohne Nennung des Dichters.

Die Redner sind die einzigen, über die sich Basileios nur negativ äußert (4, 30-34). Sie finden im Text keine weitere Erwähnung.

Vergleicht man diese Liste der Autoren mit dem, was heute über den Lektürekanon aus den weiterführenden Schulen in der Spätantike bekannt ist,<sup>555</sup> läßt sich feststellen, daß Basileios zwar insoweit eine Auswahl vornimmt, als daß er seinen Adressaten nur *positive* Beispiele der heidnischen Literatur nennt, aus denen sich hinsichtlich der ἀρετή ein Nutzen ziehen läßt, daß er aber nicht den Versuch unternimmt, einen *christlichen* Lektürekanon aufzustellen. Er wählt seine Beispiele aus dem damaligen Lektürekanon aus und übernimmt auch die dazugehörigen Auslegungen. Denn die Texterklärungen bildeten den Schwerpunkt in den Schulen der Grammatiker<sup>556</sup> und es hätte den Adressaten von *Ad adolescentes* wenig genutzt, wenn ihnen Basileios heidnische Beispiele mit christlicher Auslegung geboten hätte, denen sie in dieser Form in einer heidnischen Schule nie wieder begegnet wären.

#### 14.2.4. Was rät Basileios im Umgang mit der heidnischen Literatur?

Es wurde festgestellt, daß Basileios seinen Adressaten an keiner Stelle bestimmte Texte oder Autoren verbietet, sondern lediglich fordert, bestimmte Texte nach

---

<sup>555</sup> Vgl. dazu Marrou, *Geschichte der Erziehung...*, S. 309-324. Die Autoren, die in den weiterführenden Schulen behandelt wurden, lassen sich aufgrund von Papyri und erhaltenen Katalogen von Schulbibliotheken recht gut feststellen. Dabei steht die Lektüre Homers stets im Mittelpunkt. Marrou verweist auf die unzähligen in Ägypten gefundenen Papyri und Ostraka, die fast ausnahmslos auch Homerfragmente enthalten, vgl. ebd. S. 312. An zweiter Stelle stand Hesiod, den die Schüler teilweise schon in den Elementarschulen kennenlernten, vgl. ebd. S. 313, Anm. 20. Die Behandlung der Philosophen und Redner gehörte schon in den „Hochschulunterricht“.

<sup>556</sup> Marrou weist daraufhin, daß ἐξηγητής teilweise gleichbedeutend mit γραμματικός war, ebd. S. 319.

Möglichkeit zu übersehen (vgl. *παριδεῖν* 1, 28; *παρορᾶν* 4, 5; *ὑπερβησόμεθα* 4, 48).

Es wurde ebenfalls festgestellt, daß dies kein Zeichen von großer Liberalität des Basileios gegenüber der heidnischen Literatur ist, sondern der Situation gezollt, in der sich seine Adressaten befanden. Die Jugendlichen hatten keinen Einfluß auf den Lektürekanon an den heidnischen Schulen. Sie sind also unweigerlich auch mit den Texten konfrontiert gewesen, die der *ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς* *nicht* zuträglich waren. So konnte Basileios seinen Adressaten gegenüber lediglich zwischen einem *für sich Aufnehmen* und einem *Übersehen* unterscheiden.

Als Unterscheidungshilfe, welche Texte die Jugendlichen verinnerlichen sollen und welche besser nicht, nennt Basileios seinen Adressaten als wichtigstes Kriterium das christliche Telos, den *ἕτερος βίος*. Bei allem, womit sie in der Schule Umgang haben, sollen die Jugendlichen dieses Telos vor Augen haben und prüfen, ob die heidnischen Inhalte auf dem Weg zu ihrem Ziel von Nutzen sind (vgl. 4, 51-53). Als nützlich hatte Basileios im zweiten Kapitel alles erklärt, was der *παρασκευὴ ἑτέρου βίου* (2, 9f.) dient.

Damit hat Basileios die heidnische Literatur einem äußerst strengen Unterscheidungskriterium unterworfen. Es geht einzig um die Inhalte. Wie oben bereits gesagt, reduziert Basileios damit den Nutzen der heidnischen Literatur in *Ad adolescentes* einzig auf den ethischen Aspekt. Seine Adressaten sollen ihr dann besondere Aufmerksamkeit schenken, wenn entweder die *ἀρετὴ* gelobt wird (Kap. 4 und 5) oder von nachahmenswerten Beispielen zur Verwirklichung der *ἀρετὴ* die Rede ist (Kap. 6 und 7).

Es wurde des weiteren gezeigt, daß die Schrift mehr Warnungen vor dem Umgang mit der heidnischen Literatur enthält als positive Anforderungen, diese zu nutzen. Im vierten Kapitel hatte Basileios gleich drei Gleichnisse gebraucht, um zur kritischen Wachsamkeit zu mahnen und vor den Gefahren der heidnischen Literatur zu warnen.

#### 14.2.5. *Welches Schattenbild der ἀρετὴ zeichnet Basileios?*

Im neunten Kapitel, dem längsten der Schrift, zeichnet Basileios seinen Adressaten eine *σκιαγραφία τῆς ἀρετῆς* aus den heidnischen Lehren. Dabei fiel auf, daß er an keiner Stelle den Versuch unternimmt, ein spezifisch christliches Tugendbild zu entwerfen. In den Mittelpunkt stellt Basileios die *ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς*. Unter

dieser Überschrift behandelt Basileios die drei Themenbereiche: Geringachtung des Körpers und seiner Affekte; Verachtung von Reichtum; Verachtung von Ruhm und Schmeichelei. Basileios hat an keiner Stelle im neunten Kapitel seine Forderung hinsichtlich der ἀρετή mit christlicher Argumentation gestützt, obgleich sich zu allen behandelten Punkten passende Zitate in den Heiligen Schriften gefunden hätten. Es wurde anhand von Vergleichsstellen gezeigt, wie Basileios dieselben Themen in seinen Predigten im *christlichen* Sinne erläutert. Dabei wurde deutlich, daß Basileios in *Ad adolescentes* bewußt darauf verzichtet, christliche Themen, wie beispielsweise die *Vergänglichkeit irdischer Güter*, mit popularphilosophischen Themen, wie die der *Verachtung von Reichtum*, miteinander zu verknüpfen.

Es wurde gezeigt, daß das Tugendbild, welches Basileios den Jugendlichen zeichnet, stark dem Neuplatonismus und Neupythagorismus seiner Zeit verpflichtet ist. Mit allen Themenbereichen, die Basileios im neunten Kapitel erläutert, werden die Jugendlichen in den Schulen konfrontiert worden sein. Nichts davon steht im Widerspruch zur christlichen Lehre, aber wesentliche Elemente der christlichen Lehre fehlen in den heidnischen Schriften. Basileios hat nicht den Versuch unternommen, diese Lücke zu füllen und heidnische Lehren im christlichen Sinne umzudeuten. Denn die heidnischen Lehren, so hatte es Basileios in seinem Baumbild ausgedrückt (3, 6-11), enthalten lediglich Weisheit, aber keine Wahrheit im christlichen Sinne.

#### 14.2.6. *Welche Quellen nutzt Basileios?*

Es sind vor allem zwei Autoren, die einem bei der Interpretation einzelner Bilder, Gleichnisse und Redewendungen in *Ad adolescentes* immer wieder begegnet sind: Platon und Plutarch. Beide Autoren waren auch zu Zeiten des Basileios so populär, ihr Gedankengut so verbreitet, viele Gedanken bereits *klassisch* zu nennen, daß es für die Quellenforscher vermutlich aufschlußreicher gewesen wäre, wenn ein Autor des vierten Jahrhunderts in einer Schrift, die sich mit der Verbindung von Erziehung und Dichterlektüre beschäftigt, *nicht* auf Platons *De re publica* oder Plutarchs *De audiendis poetis* und *De profectibus in virtute* zurückgegriffen hätte. Daraus ließe sich sicherlich mehr ableiten, als aus der Tatsache, daß Basileios offensichtlich viele Gedanken von Platon und Plutarch in seiner Schrift verwendet hat.

Ob Basileios Platon und Plutarch unmittelbar benutzte oder nur mittelbar, läßt sich

aufgrund der Popularität beider Autoren an kaum einer Stelle feststellen. Was an einigen Gleichnissen und Bildern gezeigt werden konnte, ist die Tatsache, daß Basileios sie nicht einfach übernommen hat, sondern für seine Zwecke umformte. Dies ließ sich besonders deutlich am Beispiel des Wollfärbervergleichs (2, 39-46), und am Bienenbild (4, 36-48) zeigen.

Geht es um die Quellenfrage von *Ad adolescentes*, muß man zwei Dinge unterscheiden: Wenn Basileios seinen Adressaten Beispiele aus der heidnischen Literatur nennt, wenn er also Hesiod, Homer oder Diogenes zitiert, kann man davon ausgehen, daß er die Beispiele und deren Auslegungen unverändert aus diversen Handbüchern übernommen hat. Es wurde festgestellt, daß Basileios an keiner Stelle den Versuch unternimmt, diese Beispiele im christlichen Sinn umzudeuten. Er konfrontiert die Jugendlichen gewissermaßen eins zu eins mit dem, womit sie in der Schule Umgang hatten.

An den Stellen, wo Basileios grundsätzlich und theoretisch über den Umgang und den Nutzen von heidnischer Literatur redet, greift er verstärkt auf Platon und Plutarch zurück, an diesen Stellen verändert er auch Bilder und Gleichnisse der Intention von *Ad adolescentes* entsprechend. Hier ist eine unmittelbare Benutzung der Primärquellen wahrscheinlicher.

Ganz abzulehnen, ist der Versuch, eine *einzig*e Quelle als Vorlage für *Ad adolescentes* auszumachen, somit jegliche Benutzung von Primärquellen auszuschließen und Basileios eine Eigenleistung abzusprechen.<sup>557</sup> Dem „Phantom“ der kynisch-stoischen Diatribe, von dem keiner so recht weiß, wieweit dieser Begriff zu fassen ist, läßt sich vieles zuordnen.<sup>558</sup> Viele Themenbereiche, die als „diatribisch“ bezeichnet werden, waren Gegenstand der Schulübungen, so daß es nicht verwundern muß, wenn sie in einer Schrift wie *Ad adolescentes* verstärkt vorkommen.<sup>559</sup> Büttners Versuch, das gesamte Gedankenmaterial aus *Ad*

---

<sup>557</sup> So die Ansicht Büttners, *Quellenuntersuchung...*, vgl. passim.

<sup>558</sup> So hat es auch Büttner versäumt, den Begriff der kynisch-stoischen Diatribe klar zu umreißen. Er stellt lediglich fest, daß er nicht an die „Bionische“ Diatribe denke, sondern an die Diatribe der römischen Kaiserzeit, wie sie einem bei Seneca oder Musonius begegnet. Büttner, *Quellenuntersuchung...*, S. 63, Anm. 2. Vgl. zum Begriff der kynisch-stoischen Diatribe P. Wendland, *Philo und die kynisch-stoische Diatribe*, 1895; R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Göttingen 1910, H. Thyen, *Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie*, Göttingen 1955; Neuere Ansätze finden sich bei St. K. Stowers, *The Diatribe and Paul's letter to the Romans*, Society of Biblical Literature Dissertation Series 57, Missoula/Montana 1981.

<sup>559</sup> Bereits W. Capelle warnte davor, nicht aufgrund von einzelnen diatribischen Elementen auf eine Abhängigkeit eines christlichen Literaturwerkes von der klassischen Diatribe zu schließen, W. Capelle – H.-I. Marrou, Art. *Diatribe*, RAC Bd. 3, Sp. 990-1009.

*adolescentes* den drei stoischen Forderungen nach einem naturgemäßen und tugendhaften Leben sowie der Forderung der Homologie zuzuordnen, wirkt zwanghaft<sup>560</sup> und läßt vor allem die Frage nach dem Motiv von Basileios völlig offen, christlichen Jugendlichen stoisches Gedankengut in Form einer „Reproduktion“<sup>561</sup> nahebringen zu wollen.

#### 14.2.7. Welcher literarischen Form läßt sich *Ad adolescentes* zuordnen?

Am Beginn der Arbeit ist darauf hingewiesen worden, daß in den Handschriften und Ausgaben häufig *Ad adolescentes* unter die *ὁμιλῖαι* des Basileios aufgenommen wurde, daß sich aber auch Zusätze wie *λόγος*, *παραίνεσις*, *λόγος παραινητικός* oder *προτρεπτικός* finden lassen. Daß es sich bei *Ad adolescentes* um eine Predigt handelt, wie es beispielsweise Marrou annimmt,<sup>562</sup> läßt sich durch einen direkten Vergleich mit Basileios' Predigten ausschließen. Greift man einmal einige markante Merkmale des in den Predigten vorherrschenden Diatribestil heraus, wird deutlich, daß sich diese Stilmerkmale für *Ad adolescentes* nicht ausmachen lassen: Von zentraler Bedeutung in den Predigten ist die Antithese, häufig verbunden mit der Einführung eines fingierten Gegenüber sowie zahlreichen rhetorischen Fragen. Des weiteren bestimmen kurze parataktische Sätze den Stil.<sup>563</sup> All dies begegnet einem in *Ad adolescentes* nicht: Keine Antithesen, keine einzige rhetorische Frage, kein fingierter Dialog.<sup>564</sup> Basileios verzichtet konsequent auf das Nennen sogenannter *exempla contraria* aus der heidnischen Literatur.<sup>565</sup> Dies hätte seinem pädagogischen Anliegen widersprochen. Im 5. Kapitel heißt es, daß die Gewöhnung an schlechte Reden auch zu schlechten Taten führe (5, 5f.). Dies ist sicherlich ein wichtiger Aspekt dafür, daß Basileios keine *exempla contraria* in seine Rede eingefügt hat. Für Polemik ist in dieser Schrift kein Platz. Basileios' pädagogisches Anliegen bestimmt auch den Stil seiner Rede. Er verzichtet auf kurzzeitige, rhetorische Effekte, wie sie in Predigten, die von Zuhörern in der Regel *einmal* gehört wurden, sicherlich nötiger

<sup>560</sup> Vgl. dazu auch Pohlenz, BPhWS 31, 1911, S. 179ff.

<sup>561</sup> Büttner, *Quellenuntersuchung...*, S. 63.

<sup>562</sup> Vgl. Marrou, *Geschichte der Erziehung...*, S. 587.

<sup>563</sup> Vgl. dazu K. Berger, *Antike Rhetorik und christliche Homiletik*, in: Spätantike und Christentum, S. 173-187, bes. S. 173-76; Norden, *Antike Kunstprosa* Bd. 1, S. 550-571.

<sup>564</sup> Hengsberg, *De ornatu rhetoriko...*, hat katalogartig die vorhandenen bzw. nicht vorhandenen rhetorischen Stilmittel in *Ad ad.* aufgelistet, vgl. S. 142-44, und kommt ebenfalls zu dem Schluß, daß es sich nicht um eine Predigt handelt: „...tamen homilia proprie dici nequit, sed potius instructio appellari debet.“ Ebd. S. 141.

waren. Im Gegenteil, es finden sich in *Ad adolescentes* zahlreiche kunstvoll komponierte, lange Perioden. Betrachtet man dazu den Inhalt der Schrift, der geprägt ist von der beständigen Ermunterung, sich um die ἀρετή zu bemühen, sowie den genau definierten Adressatenkreis, läßt sich die Schrift hinsichtlich ihrer literarischen Form am ehesten mit den *Moralia* des Plutarchs vergleichen.<sup>566</sup>

Basileios hat einen ethischen Leitfaden zum Umgang mit der heidnischen Literatur entwickelt, von dem er sich erhoffte, daß ihn die Jugendlichen immer mal wieder lesen werden.<sup>567</sup> Der Aufbau und der Stil der Rede lassen vermuten, daß Basileios von Anfang an eine Rede allgemeingültigen Charakters formulierte,<sup>568</sup> welche nicht als ein einmaliger Vortrag an seine Neffen gedacht war.<sup>569</sup>

#### 14.2.8. Was läßt sich hinsichtlich der Datierungsfrage feststellen?

Ein Ziel der Interpretation von *Ad adolescentes* sollte es sein, der in der Einleitung erörterten Frage nach der Abfassungszeit der Schrift näher zu kommen. Hierzu muß leider festgestellt werden, daß keine neuen Erkenntnisse gewonnen wurden, die eines der unzähligen Argumente für eine frühe beziehungsweise späte Datierung zwingend widerlegen oder bekräftigen würden. Dennoch kann man sich meines Erachtens in soweit festlegen, daß *Ad adolescentes* nach der Aufhebung von Julians Schulgesetz entstanden ist, also frühestens im Jahre 364 nach Christus. Nach der Aufhebung von Julians Schulgesetz waren die Würfel zu Gunsten eines selbstverständlicheren Umgangs von Christen mit heidnischer Bildung weitestgehend gefallen. Die grundsätzliche Frage, ob ein Christ sich heidnischer Bildung unterziehen solle, hatte an Aktualität verloren. Vielmehr stand nun die Frage nach dem *wie* im Vordergrund. Genau dieser Frage hat sich Basileios in seiner Schrift gewidmet: *Wie läßt sich die heidnische Bildung sinnvoll in ein christliches Erziehungssystem integrieren?* Worum es Basileios nicht ging, war, wie mehrfach gezeigt wurde, heidnische Bildung grundsätzlich zu verteidigen. Dies war bereits mehrfach geschehen. Daher

---

<sup>565</sup> Vgl. zum bewußten Vermeiden rhetorischer Stilmittel Pyykkö, *Die griechischen Mythen...*, S. 54ff.

<sup>566</sup> Damit folge ich der Ansicht Lamberz, *Zum Verständnis von Basileios' Schrift...*, S. 80.

<sup>567</sup> Bach glaubt, daß es sich um einen Gelegenheitsvortrag handelt, da Basileios im Gegenstaz zu seinen Predigten kaum wörtlich zitiert, vgl. Bach, S. 24 (Teil 1). Über die Gründe für die jeweilige Zitierweise bin ich an den entsprechenden Stellen eingegangen.

<sup>568</sup> In diesem Sinne auch Lamberz, *Zum Verständnis von Basileios' Schrift...*, S. 80.

<sup>569</sup> Vgl. dagegen Moffatt, *The Occasion...*, S. 81f. Boulenger, S. 24f. und Naldini, *Sulla Oratio...*, S. 39, glauben an einen mündlich gehaltenen Vortrag vor den Neffen, der anschließend für eine Publikation überarbeitet wurde.

ist eine Abfassungszeit vor Julians Gesetz unwahrscheinlich.

Das Problem des heidnischen Götterglaubens, der in Julians Schulgesetz eine zentrale Rolle spielt, bleibt von Basileios ebenso unberührt, wie die Rolle der Lehrenden, gegen die sich Julians Gesetz richtete, so daß die Schrift als *unmittelbare* Reaktion auf Julians Schulgesetz ebenfalls auszuschließen ist.<sup>570</sup>

Ist *Ad adolescentes* eine „enttäuschende Schrift“, wie es einst Puech in seiner griechischen Literaturgeschichte formulierte?<sup>571</sup> Wenn man aufgrund des Titels und der Dichte klassischer Zitate eine „christliche“ Anthologie heidnischer Literatur erwartet oder eine christliche Alternative zum heidnischen Schulbetrieb oder eine grundsätzliche Entscheidung für oder gegen den Umgang mit der heidnischen Literatur, ist die Schrift sicherlich enttäuschend. All dies bietet sie nicht.

Basileios hat mit seiner Schrift versucht, die heidnische Literatur in ein christliches Erziehungssystem einzubinden. Dazu hat es vor allem zweier Dinge bedurft: Basileios mußte den ethischen Wert der heidnischen Literatur in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen stellen und zum anderen diese „heidnische Ethik“ in Verbindung zum christlichen Erziehungsziel setzen. Damit hat er die heidnische Literatur ausschließlich ihrer Inhalte wegen gewürdigt. Dies hatte vor Basileios noch kein christlicher Autor getan. Stets waren es formale Gründe, um derentwillen die heidnische Literatur von Christen verteidigt wurde. Daß sie für die ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς Wertvolles zu leisten vermag, dieses Eingeständnis findet man sonst in der alexandrinischen Tradition nicht. Vielleicht mußte als Voraussetzung dafür erst das Selbstbewußtsein der Christen groß genug werden, dem über Jahrhunderte bestehenden heidnischen Erziehungsideal, durch welches auch alle damaligen *Christen* geprägt waren, ein christliches entgegen zu setzten, *ohne* dabei die heidnische Bildung und deren bestehende Institutionen ausklammern zu wollen, sondern diese als Bestandteil einer christlichen Erziehung zu integrieren.

*Ad adolescentes* ist wohl am ehesten dafür ein Beleg, wie sich im ausgehenden vierten Jahrhundert eine gewisse Selbstverständlichkeit im Umgang mit dem heidnischen Erbe durchzusetzen begann.

---

<sup>570</sup> Vgl. dazu auch meine Ausführungen in der Einleitung S. 7.

<sup>571</sup> Puech, *Histoire de la littérature...*, Bd. 3, S. 277f.

## 15. LITERATURVERZEICHNIS

### Quellen<sup>572</sup>

#### **Amphilochios von Ikonion**

- E. Oberg, *Amphilochii Iconiensis iambi ad Seleucum*, Patristische Texte und Studien 9, Berlin 1969.

#### **Basileios von Kaisareia**

##### *Ad adolescentes*<sup>573</sup>

- J. Garnier – P. Maran, *Patrologia Graeca* 31, editio Paris 1720-1730, repr. Paris 1857, p. 563-589. (Text mit lateinischer Übersetzung)
- H. Doergens, *der heilige Basilius und die classischen Studien*, Leipzig 1857. (deutsche Übersetzung und Kommentar)
- G. Lothholz, *Basilius des Großen Rede an christliche Jünglinge über den rechten Gebrauch der heidnischen Schriftsteller*, Jena 1857. (Text mit Kommentar)
- C. Wandinger, *Basilius des Großen Rede an christliche Jünglinge über den rechten Gebrauch der heidnischen Schriften*, München 1858. (Text und Kommentar)
- A. Stegmann, *Mahnwort an die Jugend über den nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur*, in: *Basilius der Große. Ausgewählte Schriften*, Bd. 2, BKV<sup>2</sup>, München 1925, S. 445-468. (deutsche Übersetzung)
- J. Bach, *Basilius' Mahnworte an die Jugend über den nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur*, Münster 1900, Bd. 1 u. 2 (2. Auflage besorgt von A. Dirking, Münster 1932). (Bd. 1: Einleitung und Text; Bd. 2: Kommentar)
- R. J. Deferrari – M. McGuire, *Address to Young Men on Reading Greek Literature*, in: *Saint Basil: The Letters with an English translation by R. J. Deferrari*, Bd. 4, 1932 (repr. 1961), S. 363-435. (Text mit englischer Übersetzung)
- F. Boulenger, *Saint Basile. Aux jeunes gens. Sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, Paris 1935 (repr. 1965). (Text mit Anmerkungen und französischer Übersetzung.)
- N. G. Wilson, *Saint Basil on the Value of Greek Literature*, London 1975. (Text mit Kommentar und englischer Übersetzung)
- M. Naldini, *Discorso ai giovani. Oratio ad adolescentes con la versione Latina di L. Bruni*, Florenz<sup>2</sup> 1990. (Text mit Kommentar und italienischer Übersetzung)

##### *Asceticum magnum sive Quaestiones*

- J. Garnier – P. Maran, *Regulae fusius tractatae*, *Patrologia Graeca* 31, editio Paris 1720-1730, repr. Paris 1857, p. 900-1078.
- *Regulae brevius tractatae*, ebd., p. 1078-1305.

---

<sup>572</sup> Im Quellenverzeichnis sind nur Autoren aufgenommen, die mehrfach in der Arbeit zitiert werden oder bei denen aufgrund unterschiedlicher Ausgaben Mißverständnisse bei Stellenangaben auftreten können. Das Zitieren in der Arbeit erfolgt nach der im Quellenverzeichnis verzeichneten Ausgabe. Wird abweichend von der angegebenen Ausgabe zitiert, ist dies an entsprechender Stelle kenntlich gemacht.

<sup>573</sup> Von *Ad ad.* sind im Gegensatz zu den übrigen Werken und Autoren *alle* verwendeten Ausgaben angegeben.

### *Epistulae*

- Y. Courtonne, Saint Basile: Lettres, Bd. 1-3, Paris <sup>3</sup>1966.
- W.-D. Hauschild, Basilius von Caesarea. Briefe, Bibliothek der Griechischen Literatur Bd. 32; 3; 37, Stuttgart Bd. 1: 1990, Bd. 2: 1973, Bd. 3: 1993.

### *Homiliae*

- J. Garnier – P. Maran, Patrologia Graeca 29-32, editio Paris 1720-1730, repr. Paris 1857.
- P. Trevisan, Enarratio in prophetam Isaiam [Dub.], San Basilio. Commento al profeta Isaia, Bd. 1 u. 2, Turin 1939.

### **Clemens von Alexandrien**

- C. Mondesert, Clément d'Alexandrie. Le protreptique, Sources Chrétiennes 2, Paris <sup>2</sup>1949.
- H.-I. Marrou, M. Harl, C. Mondesert, C. Matray, Clément d'Alexandrie. Le pédagogue, Bd. 1-3, Sources Chrétiennes 70, 108, 158. Paris, Bd.1:1960; Bd. 2: 1965; Bd. 3: 1970.
- O. Stahlin, L. Fruchtel, U. Treu, Clemens Alexandrinus, Stromata, Bd. 2 u. 3 [Die griechischen christlichen Schriftsteller], Berlin Bd. 2: <sup>3</sup>1960; Bd. 3: <sup>2</sup>1970.

### **Iamblich**

- U. Klein post L. Deubner, Iamblichi de vita Pythagorica liber, Leipzig 1937 (repr. Stuttgart 1975).
- H. Pistelli, Iamblichi protrepticus ad fidem codicis Florentini, Leipzig 1888 (repr. Stuttgart 1967).

### **Gregor von Nazianz**

- P. Gallay, Saint Grégoire de Nazianze. Lettres, Bd. 1 u. 2, Paris Bd.1: 1964; Bd. 2 : 1967.
- P. Gallay, Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques, Sources Chrétiennes 208, Paris1974.
- Ch. Clément – A. B. Caillay, Gregorios von Nazianzos, Benediktineredition, Paris 1778, 1840 = J. P. Migne, Patrologia Graeca, Bd. 35-38, Paris 1858.
- J. Bernardi, Grégoire de Nazianze: Discours 4-5 Contre Julien, Source Chrétiennes 309, Paris 1983.
- F. Boulenger, Grégoire de Nazianze: Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée (*Or.* 7 u. 43), Paris 1908.

### **Gregor von Nyssa**

- J. P. Migne, Patrologia Graeca, Bd. 44-46, Paris.
- J. Daniélou, La vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu, Source Chrétienne 1, Paris <sup>3</sup>1968.

### **Gregor Thaumaturgus**

- H. Crouzel, Grégoire le Thaumaturge. Remerciement a Origène suivi de la lettre d' Origène a Grégoire, Sources Chrétiennes 148, Paris 1969.

### **Johannes Chrysostomos**

- J. P. Migne, Patrologia Graeca, Bd. 47-64, Paris.
- A.-M. Malingrey, Jean Chrysostome. Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants, Sources Chrétiennes 188, Paris 1972.

### **Origines**

- M. Borret, Origène. Contre Celse, Bd. 1-4, Sources Chrétiennes 132, 136, 147, 150, Paris Bd.1 : 1967; Bd. 2 : 1968; Bd. 3-4 : 1969.
- H. Crouzel, Grégoire le Thaumaturge. Remerciement a Origène suivi de la lettre d' Origène a Grégoire, Sources Chrétiennes 148, Paris 1969.

### **Platon**

- J. Burnet, Platonis opera, Bd.1-5, Oxford 1900-1907( repr. 1967/1968).

### **Themistios**

- H. Schenkl – G. Downey, Themistii orationes quae supersunt, Bd. 1, Leipzig 1965.
- G. Downey – A. F. Norman, Themistii orationes quae supersunt, Bd. 2 u. 3, Leipzig 1970 u. 1974.

### **Plutarch**

- F.C. Babbitt, Plutarch's moralia, Bd. 1-2, Cambridge, Mass. Bd. 1: 1927 (repr. 1969); Bd. 2: 1928 (repr. 1962).
- K. Ziegler, Plutarchi vitae parallelae, Leipzig Bd. 1.1: <sup>4</sup>1969, Bd. 1.2: <sup>3</sup>1964, Bd. 2.1: <sup>2</sup>1964, Bd. 2.2: <sup>2</sup>1968, Bd. 3.1: <sup>2</sup>1971.

### **Fragmentsammlungen**

- H. v. Arnim, Stoicorum veterum fragmenta, Bd. 1-4, Stuttgart 1903-24 (repr. 1968).
- H. Diels – W. Kranz, Fragmente der Vorsokratiker, Bd. 1-3, Berlin <sup>6</sup>1951ff.
- E. Diehl, Anthologia lyrica Graeca, Bd. 1-3, Leipzig <sup>3</sup>1949ff.
- D. L. Page, Poetae melici Graeci, Oxford 1962, repr. 1967.
- M. L. West, Iambi et elegi Graeci, Bd. 1 u. 2, Oxford Bd. 1: 1971; Bd. 2: 1972.

### **Lexika**<sup>574</sup>

- Reallexicon für Antike und Christentum, begr. von F. J. Dölger, Stuttgart 1, 1950ff.
- Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. NA begonnen von Georg Wissowa, Stuttgart 1. Reihe: Bd.1-24 1894-1963; 2. Reihe: Bd. 1 (= 25) –10 (= 34) 1914-1972; Supplement Bd. 1-16 1903-1980.
- Der Neue Pauly: Enzyklopädie der Antike, hrsg. von H. Cancik, Bd. 1-15,

<sup>574</sup> Die verwendeten Lexika-Artikel sind an den entsprechenden Stellen in den Fußnoten vollständig angegeben und werden im Literaturverzeichnis nicht noch einmal gesondert aufgeführt.

Stuttgart 1996.

- Theologische Realenzyklopädie, hrsg. von G. Krause; G. Müller, Berlin 1, 1976ff.

### Abkürzungen<sup>575</sup>

- AlGr = E. Diehl, Anthologia lyrica Graeca, Bd. 1-3, Leipzig <sup>3</sup>1949ff.
- CSEL = Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, Wien 1, 1866ff.
- FVS = H. Diels – W. Kranz, Fragmente der Vorsokratiker, Bd. 1-3, Berlin <sup>6</sup>1951ff.
- PG = J. P. Migne, Patrologia Graeca, Paris 1857-1866; 1928-1936.
- SC = Sources Chrétiennes, Paris 1, 1941ff.
- SVF = H. v. Arnim, Stoicorum veterum fragmenta, Bd. 1-4, Stuttgart 1903-24 (repr. 1968).

### Sekundärliteratur

- **Altaner, B. – Stuiber, A.**, Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg i. Br. <sup>9</sup>1978.
- **Amand de Mendieta, E.**, The Official Attitude of Basil of Caesarea as a Christian Bishop towards Greek Philosophy and Science, in : D. Baker, The Orthodox Churches and West, Oxford 1976.
- **Barns, J.**, A new Gnomologium: With some Remarks on Gnostic Anthologies, Classical Quarterly 44 (1950), S. 126-137; 45 (1951), S. 1-19.
- **Baron, H.**, From Petrarch to L. Bruni, Studies in Humanistic and Political Literature, Chicago 1968.
- **Ders.**, Leonardo Bruni Aretino. Humanistisch-philosophische Schriften, Leipzig-Berlin 1928.
- **Basilio di Cesarea**: La sua età, la sua opera e il Basiliansimo in Sicilia, Atti del congresso internazionale ( Messina 3. - 6. 12. 1979) Bd. 1 u. 2 Messina 1983.
- **Berger, K.**, Antike Rhetorik und christliche Homiletik, in: C. Colpe, L. Honnefelder, M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), Spätantike und Christentum..., S. 173-187.
- **Blomenkamp, P.**, Klemens von Alexandrien und Basilius der Große: Ein ideengeschichtlicher Versuch, Diss. Köln 1957.
- **Blomquist, J.**, Basilius der Grosse, De legendis libris gentilium, V, 28-34 (527 C), Eranos 65 (1967), S. 169-170.
- **Blum, M.**, Der Aufstieg des Moses, Freiburg i. Br. 1963.
- **Brigham, F. H.**, St. Basil and Greeks, Classical Folia 14 (1960), S. 35-38.
- **Buffière, F.**, Les Mythes d' Homère et la pensée grecque, Paris <sup>2</sup>1973.
- **Bultmann, R.** Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische

---

<sup>575</sup> Die Abkürzungen erfolgen nach S. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis... (vgl. Anm. 1) Verwendete Abkürzungen für Lexika und Zeitschriften sind hier nicht noch einmal gesondert aufgeführt.

- Diatriben, Göttingen 1910.
- **Büttner, G.**, Basileios des Großen Mahnworte an die Jugend über den nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur. Eine Quellenuntersuchung, (Diss. Würzburg) München 1908.
  - **Calasanctius, P.**, De Beeldspraak bij den Heiligen Basilius den Grote, Nijmegen – Utrecht 1941.
  - **Campbell, J. M.**, The Influence of the Second Sophistic on the Style of the Sermons of St. Basil the Great., *Patristic Studies* 2, (Diss. Washington) Leipzig 1922.
  - **Cazeau, J.**, Les Échos de la sophistique autour de Libanios ou Le style „simple“ dans un traité de Basile de Césarée, Paris 1980.
  - **Chadwick, H.**, Early Christian Thought and the Classical Tradition, Oxford <sup>2</sup>1984.
  - **Colpe, C., Honnefelder, L., Lutz-Bachmann, M.** (Hrsg.), Spätantike und Christentum, Berlin 1992.
  - **Colpi, B.**, Die παιδεία des Themistios: Ein Beitrag zur Geschichte der Bildung im vierten Jahrhundert nach Christus, Europäische Hochschulreihe 15, Bd. 36, Bern 1987.
  - **Courtonne, Y.**, Saint Basile et l' Hellénisme. Étude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l' Héracléon de Basile le Grand, Paris 1934.
  - **D'Ippolito, G.**, Basilio di Cesarea e la poesia greca, in: Basilio di Cesarea: La sua età..., Bd. 1, S. 309-379.
  - **Dehnhard, H.**, Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin, Berlin 1964.
  - **Dolch, J.**, Lehrplan des Abendlandes, Ratingen <sup>2</sup>1965.
  - **Dörrie, H.**, Das Gebäude spätantiker Bildung mit seinen religiösen Zügen, in: H. Frohnes – U. W. Knorr (Hrsg.), Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, Bd. 1... S. 247-261.
  - **Dostálová, R.**, Christentum und Hellenismus. Zur Herausbildung einer neuen kulturellen Identität im vierten Jahrhundert, *Byzantinoslavica* 44 (1983), S. 1-12.
  - **Droge, A. J.**, Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture, Tübingen 1989.
  - **Dummer, J.**, Epiphanius von Constantia und Homer, *Philologus* 119 (1975), S. 84-91.
  - **Ders.**, Platon und die Dichter, in: V. Riedel (Hrsg.), Die Freiheit und die Künste, Stendal. 2001 (Schriften der Winckelmann-Gesellschaft 20), S. 19-27.
  - **Eickhoff, H.**, Zwei Schriften des Basilius und Augustinus als geschichtliche Dokumente der Vereinigung von klassischer Bildung und Christentum, Schleswig 1897.
  - **Fedwick, P. J.** (Hrsg.), Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium, Bd. 1 u. 2, Toronto 1981.
  - **Ders.**, Basil of Caesarea on Education, in: Basilio di Cesarea: La sua età..., Bd.1, S. 579-600.
  - **Ders.**, New editions and Studies of the Works of. B. of C., in: *Paideia Cristiana. Studi in onore di M. Naldini*, Rom 1994.
  - **Fortin, E. L.**, Christianity and Hellenism in Basil the Great's address *Ad adolescentes*, in: H. J. Blumenthal – R. A. Markus (Hrsg.), *Neoplatonism*

and Early Christian Thought. Essays in honour of A. H. Armstrong, London 1981, S. 189-203.

- **Frohnes, H. – Knorr, U. W.** (Hrsg.), Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, Bd. 1: Die Alte Kirche, München 1974.
- **Fuchs, H.**, Die frühe Kirche und die antike Bildung, in: R. Klein (Hrsg.), Das frühe Christentum..., S. 33-46.
- **Garnett, Sh.**, The Christian Young and the Secular World: St. Basil's Letter on Pagan Literature, The Greek Orthodox Theological Review 26/3 (1981), S. 211-223.
- **Gärtner, M.**, Die Familienerziehung in der Alten Kirche: Eine Untersuchung über die ersten vier Jahrhunderte des Christentums mit einer Übersetzung und einem Kommentar zu der Schrift des Johannes Chrysostomus über die Geltungssucht und Kindererziehung, Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte Bd. 7, Köln – Wien 1985.
- **Giet, S.**, Les idées et l'action sociales de saint Basile, Paris <sup>4</sup>1958.
- **Gigon, O.**, Die antike Kultur und das Christentum, Gütersloh 1966.
- **Glockmann, G.**, Homer in der frühchristlichen Literatur bis Justinus, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 105, (Diss. Berlin 1965), Berlin 1968.
- **Gnilka, C.**, XPHΣΙΣ: Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. Bd. 1: Der Begriff des „rechten Gebrauchs“, Basel 1984.
- **Helleman, W. F.**, Basil's Ad Adolescentes : Guidelines for Reading the Classics, in: Dies. (Hrsg.), The Acceptance of a Heritage, Lanham 1990, S. 31-51.
- **Hengsberg, W.**, De ornatu rhetorico, quem Basilius Magnus in diversis homiliarum generibus adhibuit, Diss. Bonn 1957.
- **Herter, H.**, Basileios der Große und das Problem der profanen Bildung, Proceedings of the 1<sup>st</sup> International Humanistic Symposium at Delphi September 25 – October 2, 1969, Studies and Researches 20, Athen 1970, S. 252-257; S. 280-287.
- **Holl, K.**, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern, Tübingen – Leipzig 1904.
- **Hunger, H.**, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Handbuch der Altertumswissenschaft (Abt. 12, Bd. 5), Bd. 1, München 1978.
- **Ders.**, Reich der Neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur, Graz – Wien – Köln 1965.
- **Impellizzeri, S.**, Basilio e „L' Ellenismo“, in: Basilio di Cesarea: La sua età..., Bd. 2, S. 959-977.
- **Jacks, L. V.**, St. Basil and Greek literature, Washington 1922.
- **Jaeger, W.**, Das frühe Christentum und die griechische Bildung, Berlin 1963.
- **Johann, H.-T.** (Hrsg.), Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike, Wege der Forschung 377, Darmstadt 1976.
- **Kaiser, E.**, Odyssee-Szenen als Topoi, Museum Helveticum 21 (1964), S. 109-136; 197-224.
- **Kindstrand, J. F.**, Homer in der zweiten Sophistik: Studie zu der Homerlektüre und dem Homerbild bei Dion von Prusa, Maximus von Tyros und Ailius Aristeides, Studia Graeca Upsaliensia 7, Uppsala 1973.
- **Klein, R. – Guyot, P.**, Gregor der Wundertäter. Oratio Proshonetica ac

- panegyrica in Originem, *Fontes Christiani* Bd. 24, Freiburg 1996.
- **Ders.** (Hrsg.), *Das frühe Christentum im Römischen Staat, Wege der Forschung* 267, Darmstadt 1971.
  - **Ders.** (Hrsg.), *Julian Apostata, Wege der Forschung* 509, Darmstadt 1978.
  - **Ders.**, Die Bedeutung von Basilius' Schrift „ad adolescentes“ für die Erhaltung der heidnisch-griechischen Literatur, *Römische Quartalschrift* Bd. 92 (1997), S. 162-176.
  - **Klock, C.**, Untersuchungen zu Stil und Rhythmus bei Gregor von Nyssa: Ein Beitrag zum Rhetorikverständnis der griechischen Väter, *Beiträge zur Klassischen Philologie*, Heft 173, Frankfurt a.M. 1987.
  - **Knorr, U. W.**, Basilius der Große. Sein Beitrag zur christlichen Durchdringung Kleinasien, theol. Diss. Tübingen 1968, Bd. 1 u. 2.
  - **Krause, W.**, Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur, Wien 1958.
  - **Kurmann, A.**, Gregor von Nazianz, *Oratio 4 gegen Julian*. Ein Kommentar, Basel 1988.
  - **Kustas, G. L.**, Saint Basil and the Rhetorical Tradition, in: P. J. Fedwick (Hrsg.), *Christian, Humanist...*, S. 221-279.
  - **Laistner, M. L. W.**, *Christianity and Pagan Culture in the Later Roman Empire*, Ithaca 1951.
  - **Lamberz, E.**, Zum Verständnis von Basileios' Schrift ‚Ad adolescentes‘, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* Bd. 90, 1979, S. 75-95 [S. 221-241].
  - **MacDonald, D. R.**, *Christianizing Homer. The Odyssey, Plato and The Acts of Andrew*, New York, Oxford 1994.
  - **Marrou, H.-I.**, *Augustin und das Ende der antiken Bildung*, Paderborn, Wien, Zürich <sup>2</sup>1995.
  - **Ders.**, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, hrsg. von R. Harder, München <sup>2</sup>1977.
  - **Martin, J.**, *Antike Rhetorik*, München 1974.
  - **Meredith SJ, A.**, *The Cappadocians*, London 1995.
  - **Moffatt, A.**, The Occasion of St. Basil's Address to Young Men, *Antichthon* 6 (1972), S. 74-86.
  - **Naldini, M.**, La posizione culturale di Basilio Magno, in: *Basilio di Cesarea: La sua età...*, Bd. 1, S. 199-216.
  - **Ders.**, Paideia origeniana nella ‚Oratio ad adolescentes‘ di Basilio Magno, *Vetera Christianorum* 13 (1976), S. 297-318.
  - **Ders.**, Sulla ‚Oratio ad adolescentes‘ di Basilio Magno, *Prometheus* 4 (1978), S. 36-44.
  - **Nesselrath, H.-G.**, Die Christen und die heidnische Bildung. Das Beispiel des Sokrates Scholastikos (Hist. Eccl. 3, 16), in: J. Dummer – M. Vielberg (Hrsg.), *Leitbilder der Spätantike*, Stuttgart 1999, S. 79-100.
  - **Nilsson, M. P.**, *Die hellenistische Schule*, München 1955.
  - **Norden, E.**, Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie, *Jahrbuch für Classische Philologie*, Suppl. 19 (1892).
  - **Ders.**, *Die antike Kunstprosa: vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, Bd. 1 u. 2, Stuttgart – München <sup>10</sup>1995.
  - **Oberg, E.**, Das Lehrgedicht des Amphilochos von Ikonion, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 16 (1973), S. 67-97.
  - **Pack, E.**, Sozialgeschichtliche Aspekte des Fehlens einer „christlichen“ Schule in der römischen Kaiserzeit, in: W. Eck (Hrsg.), *Religion und*

- Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit. Kolloquium zu Ehren von F. Vittinghof, Köln – Wien 1989, S. 185-263.
- **Pastorino, A.**, Il discorso ai giovani di Basilio e il De audiendis poetis di Plutarco, in: Basilio di Cesarea: La sua età..., Bd. 1, S. 217-257.
  - **Pohlenz, M.**, (Besprechung der Dissertation Büttners, *Quellenuntersuchung...*), Berliner philologische Wochenschrift 31, Leipzig 1911, S. 179-82.
  - **Ders.**, Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung, Bd. 1: <sup>7</sup>1992, Bd. 2: <sup>6</sup>1990.
  - **Praechter, K.**, Die griechisch-römische Popularphilosophie und die Erziehung, Bruchsal 1886.
  - **Puech, A.**, Histoire de la littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu' à la fin du IV<sup>e</sup> siècle. Bd. 3, Paris 1930.
  - **Pykkö, V.**, ‚Mythos‘ und ‚Wahrheit‘ bei Basileios von Kaisareia, in: H. Koskenheim – S. Jäkel – V. Pykkö (Hrsg.), Literatur und Philosophie in der Antike, Annales Universitatis Turkuensis Ser. B 174, Turku 1986, S. 119-125.
  - **Dies.**, Die griechischen Mythen bei den großen Kappadokiern und bei Johannes Chrysostomos, Turku 1991.
  - **Rahner, H.**, Griechische Mythen in christlicher Deutung, Basel 1984 (Repr. der 3. Aufl. 1966).
  - **Ders.**, Odysseus am Mastbaum, Zeitschrift für Katholische Theologie 65 (1941), S. 123-152.
  - **Ring, O.**, Das Basiliusproblem, Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. 51 (1932), S. 365-383.
  - **Ders.**, Drei Homilien aus der Frühzeit Basilius des Großen, Paderborn 1930.
  - **Roggisch, W. M.**, Platons Spuren bei Basileios dem Großen, phil. Diss. Bonn 1949.
  - **Rousseau, Ph.**, Basil of Caesarea, Berkeley 1994.
  - **Ders.**, Basil of Caesarea, Choosing a Past, in: G. Clarke (Hrsg.), Reading the Past in Late Antiquity, Australian National University Press 1990, S. 37-58.
  - **Ruhbach, G.**, Bildung in der Alten Kirche. Das Eindringen des Christentums in die gebildete Welt, in: H. Frohnes – U. W. Knorr (Hrsg.), Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, Bd. 1... S. 293-310.
  - **Saddington, D. B.**, The Function of Education according to Christian writers of the latter Part of the fourth Century A. D., in: Acta Classica 8, 1965, S. 86-101.
  - **Schäfer, J.**, Basilius des Großen Beziehungen zum Abendlande. Ein Beitrag zur Geschichte des 4. Jahrhunderts n. Ch., Münster 1909.
  - **Schöpsdau, K.**, Nomoi (Gesetze): Buch I-III, Übersetzung und Kommentar, Göttingen 1994.
  - **Schucan, L.**, Das Nachleben von Basilius Magnus ‚ad adolescentes‘: Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Humanismus, Travaux d' humanisme et renaissance 133, (Diss. Basel 1971) Genf 1973.
  - **Schwenk, B.**, Hellenistische Paideia und christliche Erziehung, in: C. Colpe, L. Honnefelder, M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), Spätantike und Christentum,... S. 141-158.
  - **Sevcenko, I.**, A Shadow outline of Virtue: the classical Heritage of Greek Christian Literature, in: Age of Spirituality. A Symposium, Princeton 1980, S. 53-73.

- **Shear**, Th. L., The Influence of Plato on St. Basil, Diss. Baltimore 1906.
- **Soury**, M. G., Le traité de saint Basile sur les lettres helléniques. Influence de Plutarque, Actes Congrès de l'Association Budé, Grenoble 1948, S. 152-154.
- **Stackelberg** v., J., Das Bienengleichnis, Romanische Forschungen 68 (1956), S. 271-93.
- **Stiglmayer**, J., Kirchenväter und Klassizismus: Stimmen der Vorzeit über humanistische Bildung, 114, Freiburg i. Br. 1913.
- **Stockmeier**, P., Glaube und Paideia, in: H.-T. Johann, Erziehung und Bildung..., S. 527-48.
- **Stowers**, St. K., The Diatribe and Paul's letter to the Romans, Society of Biblical Literature Dissertation Series 57, Missoula/Montana 1981.
- **Thyen**, H., Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie, Göttingen 1955.
- **Treucker**, B., Politische und sozialgeschichtliche Studien zu den Basilius-Briefen, München 1961.
- **Trunk**, J., De Basilio Magno sermonis Attici imitatore, Stuttgart 1911.
- **Valgiglio**, E., Basilio Magno ‚Ad adulescentes‘ e Plutarco ‚De audiendis Poetis‘, Rivista di studi classici 23 (1975), S. 67-86.
- **Vischer**, L., Basilius der Große. Untersuchungen zu einem Kirchenvater des 4. Jahrhunderts, Diss. Basel 1953.
- **Wagner**, W., Wert und Verwertung der griechischen Bildung im Urteil des Clemens von Alexandrien, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 45 (= N. F. 10) (1902), S. 213-262.
- **Wehrli**, F., Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum, (Diss. Basel) Leipzig 1928.
- **Weiss**, K., Die Erziehungslehre der drei Kappadozier, Freiburg i. Br. 1903.
- **Wendland**, P., Philo und die kynisch-stoische Diatribe, in: P. Wendland – O. Kern, Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion, Berlin 1895, S. 1-75.
- **Weymann**, C., St. Basilius über die Lektüre der heidnischen Klassiker, Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 30, 2 (1909), S. 287-296.
- **Wifstrand**, A. Die alte Kirche und die griechische Bildung, (übers. von. R. Mautner) Bern 1967.
- **Wittig**, M., Gregor von Nazianz. Briefe, Stuttgart 1981.
- **Wolf**, P., Vom Schulwesen der Spätantike. Studien zu Libanius. (Diss. Basel) Baden-Baden 1952.
- **Wyss**, B., Gregor von Nazianz: Ein griechisch-christlicher Denker des 4. Jahrhunderts, Museum Helveticum 6 (1949), S. 177-210.
- **Zilliacus**, H., Anredeform (Nachtrag zum RAC), Jahrbuch für Antike und Christentum 7 (1964), S. 167-182.

## **16. EHRENWÖRTLICHE ERKLÄRUNG**

Ich erkläre hiermit, daß mir die Promotionsordnung der Philosophischen Fakultät der FSU bekannt ist.

Ferner erkläre ich, daß ich die vorliegende Arbeit ohne unzulässige Hilfe Dritter und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe. Die aus anderen Quellen direkt oder indirekt übernommenen Daten und Konzepte sind unter Angabe der Quellen gekennzeichnet.

Weitere Personen waren an der inhaltlich-materiellen Erstellung der Arbeit nicht beteiligt. Insbesondere habe ich hierfür nicht die entgeltliche Hilfe von Vermittlungs- bzw. Beratungsdiensten in Anspruch genommen. Niemand hat von mir unmittelbar oder mittelbar geldwerte Leistungen für Arbeiten erhalten, die im Zusammenhang mit dem Inhalt der vorliegenden Arbeit stehen.

Die Arbeit wurde bisher weder im In- noch im Ausland in gleicher oder ähnlicher Form einer anderen Prüfungsbehörde vorgelegt.

Jena, den 5. 8. 2002

## **17. LEBENSLAUF**

Mein Name ist Friederike Bräutigam, geb. Motikat. Ich wurde am 15. 10. 1973 in Berlin geboren. Seit 1999 bin ich mit Arndt Bräutigam verheiratet. Wir haben eine Tochter, die im Januar 2001 geboren wurde.

Von 1980-1990 besuchte ich eine Polytechnische Oberschule in Berlin, die ich 1990 mit dem in der DDR üblichen Zehn-Klassen Abschluß beendete.

1990-1993 war ich Schülerin des Evangelischen Gymnasiums Potsdam-Hermannswerder, wo ich 1993 mein Abitur erwarb.

1993-1996 studierte ich für sechs Semester an der Humboldt-Universität Berlin die Fächer Latein und Griechisch für das Lehramt an Gymnasien.

Die zweite Hälfte des Studiums absolvierte ich von 1996-1999 an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Dort beendete ich im Mai 1999 die Studiengänge Latein und Griechisch mit dem 1. Staatsexamen.

Seit 1999 bin ich Mitglied des Graduiertenkollegs „Leitbilder der Spätantike“ an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Im Rahmen dieses Graduiertenkollegs habe ich von 1999-2002 meine Dissertation angefertigt.

Weimar, den 1. 8. 2002