

Zum Verständnis von Basileios' Schrift 'Ad adolescentes'

Von Erich Lamberz

Seit der lateinischen Übersetzung Leonardi Brunis aus den Jahren 1400/1402 nimmt ‚Ad adolescentes‘ eine besondere Stellung in der Rezeption der Werke Basileios des Großen ein und hat ebensooft die Aufmerksamkeit der Humanisten und der Philologen auf sich gezogen wie die der Theologen.¹ So darf sich der Philologe berechtigt fühlen, mit der Interpretation gerade dieses Werkes zur Ehrung eines Theologen beizutragen, dem die Erforschung der Kirchengeschichte und der christlichen Literatur des 4. Jahrhunderts besonders am Herzen liegt.

Einzigartig in der patristischen Literatur als in sich geschlossene Erörterung des Verhältnisses zwischen christlicher und heidnisch-antiker Bildung, fand das Werk immer dann besonderes Interesse, wenn diese Beziehung problematisch erschien, so vor allem im 15. und 16. Jahrhundert, dann in abgeschwächter Form noch einmal im 19. Jahrhundert.² Man berief sich auf Adol. durchweg in der Meinung, die Beschäftigung mit der klassischen Literatur durch die Autorität eines Basileios gegen die Kritiker und Verächter der *Studia humanitatis* rechtfertigen und verteidigen zu können. Dieser rezeptionsgeschichtlich bedingte Blickwinkel hat die Deutung von Adol. lange

¹ Eine reich dokumentierte Darstellung der Rezeptionsgeschichte gibt *L. Schucan*, *Das Nachleben von Basilius Magnus ‚ad adolescentes‘*. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Humanismus (*Travaux d' Humanisme et Renaissance* 133), Genève 1973. Der Rezeption im Westen geht ein offensichtlich gesteigertes Interesse im Byzanz des 13. und 14. Jahrhunderts voraus. Der bis dahin im Rahmen des Homilien-corpus überlieferte Text findet sich jetzt häufiger in Verbindung mit nicht-basilianischen Texten (vgl. Schucan 43–48 und 233–235). Die Nachwirkung in früh- und mittelbyzantinischer Zeit bleibt noch zu untersuchen (vgl. vorläufig Schucan 42 f.), doch läßt die Art der Textüberlieferung und die rein an den ethischen Partien orientierte Benutzung des Werkes in den byzantinischen Florilegien vermuten, daß es in dieser Zeit keine eigene Rolle spielte. Dies verwundert nicht, da die Kontinuität der antiken Bildung in Byzanz fast ungebrochen blieb (vgl. *P. Lemerle*, *Le premier humanisme byzantin*, Paris 1971, 46 ff.) und die Fragestellung der Renaissance dort kaum aufkommen konnte. Als Sonderfall der Nachwirkung von ‚Ad adolescentes‘ sind die Iamben des Amphilochios von Ikonion zu nennen, die aus einem unmittelbaren Bezug zu Basileios erwachsen sind; die einzelnen Parallelen verzeichnet *E. Oberg*, *Amphilochii Iconiensis Iambi ad Seleucum* (PTS 9), Berlin 1969, 82–85; vgl. auch dens., *Das Lehrgedicht des Amphilochios von Ikonion*, JAC 16, 1973, 67–97.

² Zum 19. Jahrhundert vgl. Schucan 224–230. Auf eine kurze, im Zusammenhang mit der Akademie bei Vatopedi stehende Rezeptionsphase auf dem Athos im 18. Jahrhundert weist Schucan 230 f. hin.

bestimmt und nicht selten den unbefangenen Blick für das eigentliche Anliegen seines Verfassers verstellt.³ In diesem Jahrhundert kann man von einem durch aktuelle Problematik ausgelösten Interesse wohl nicht mehr sprechen, doch hat sich die Forschung gerade der letzten Jahre wieder intensiver mit Adol. beschäftigt.⁴ Eine Übereinstimmung im Verständnis des Wer-

³ So sieht noch *W. Jaeger*, Das frühe Christentum und die griechische Bildung, Berlin 1963, 60 f., in Adol. eine „Magna Charta aller christlichen Bildung für die kommenden Jahrhunderte“ und (111, Anm. 12) „die oberste Autorität in der Frage nach dem Wert der klassischen Studien für die Kirche“. Eine extreme Gegenposition vertritt *O. Ring*, Drei Homilien aus der Frühzeit Basilius des Großen, Paderborn 1930 (vgl. dazu auch die kritische Besprechung von *H. Dörries*, ThLZ 57, 1932, 133–135), ebenso in seinem Aufsatz Das Basiliusproblem, ZKG 51, 1932, 365–383 (hier 366): Basileios antwortet mit Adol. Hellenisten, die den Plan des Kirchenvaters bekämpfen, die Jugend von Caesarea dem Einfluß der griechischen Rhetorenschule zu entziehen!

⁴ Ausgangspunkt für die neuere Forschung sind der Kommentar von *J. Bach*, Münster 1900 (2. Auflage, besorgt von *A. Dirking*, Münster 1932) und die Dissertation von *G. Büttner*, Basileios des Großen Mahnworte an die Jugend über den nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur, München 1908 (vgl. zu Büttner die Besprechungen von *C. Weymann*, HJ 30, 1909, 287–296, und *M. Pohlenz*, BPhW 31, 1911, 180–182); ältere Ausgaben und Literatur bei Büttner, Schucan und in den im folgenden genannten Arbeiten (vor allem bei Bonis). Neuere Ausgaben: *R. J. Deferrari* – *M. McGuire*, London–Cambridge/Mass. 1934 (in Band 4 der Ausgabe der Basileiosbriefe von Deferrari); *F. Boulenger*, Paris 1935 u. ö. (die Zitate nach dieser Ausgabe). Ein alle Aspekte des Textes erschließender Kommentar bleibt ein Desiderat, auch nach der besonnenen, aber sehr knappen Kommentierung durch *N. G. Wilson*, London 1975 (mit dem in Einzelheiten verbesserten Nachdruck des Textes von Boulenger). Teilweise sehr elementar, aber in manchem eigenständig ist der zu wenig beachtete Kommentar von *B. G. Bilalis*, Athen 1966, wenig förderlich dagegen *M. D. Stasinopoulos*, Μορφῆς ἀπὸ τὸν δ' αἰῶνα μ. X. Ἱστορικὴ εἰσαγωγή στὸ „Λόγο πρὸς τοὺς νέους“ τοῦ Μεγάλου Βασιλείου (Βιβλιοθήκη Σχολῆς Μωραΐτη 3), Ψυχικό 1972 (mit Text und Übersetzung). Die deutsche Übersetzung von *A. Stegmann* (BKV² 47, 1925, 445–468) ist abgedruckt bei *A. Warkotsch*, Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter, München 1973, 383–394. Eine umfangreiche Zusammenstellung der Basileiosliteratur gibt *K. G. Bonis* in der Einleitung zu Band 51 (Βασίλειος ὁ Μέγας, μέρος α') der Serie Βιβλιοθήκη Ἑλληνικῶν Πατέρων, Athen 1975, zu Adol. 104 f. (vgl. dazu *E. Amand de Mendieta*, Byz 69, 1976, 452 f.). An speziellen Arbeiten zu Adol. seien hier noch folgende genannt: *A. G. Amatucci*, Qualche osservazioni sul Πρὸς τοὺς νέους di Basilio RFIC 77, 1949, 191–197; *H. Herter*, Basileios der Große und das Problem der profanen Bildung, in: Πρακτικὰ τοῦ Α' Διεθνoῦς Ἀνθρωπιστικοῦ Συμποσίου ἐν Δελφοῖς I, Athen 1970, 252–260; *A. Moffat*, The Occasion of St. Basil's Address to Young Men, Antichthon 6, 1972, 74–86; *E. Valgiglio*, Basilio Magno ‚Ad adulescentes‘ e Plutarco ‚De audiendis poetis‘, RSC 23, 1975, 67–86; *M. Naldini*, Paideia origeniana nella ‚Oratio ad adolescentes‘ di Basilio Magno, VetChr 13, 1976, 297–318; ders., Sulla ‚Oratio ad adolescentes‘ di Basilio Magno, Prometheus 4, 1978, 36–44; nicht zugänglich war mir *H. Goemans*, Het tractaat van Basilius den Grote over de klassieke studie, Nijmegen 1945. Von allgemeinen Werken sind zu nennen: *A. Puech*, Histoire de la littérature grecque chrétienne, Paris 1930, III 276 f.; *G. Bardy*, L'Église et l'enseignement au IV^e siècle, RevSR 15, 1935, 1–27; *H. I. Marrou*, Saint Augustin et la fin de la culture antique, Paris 1958 (1938), 395 f.; *S. Giet*, Les idées et l'action sociales de saint Basile, Paris 1941, 217–232; *E. Amand*, L'ascèse monastique de saint Basile, Maredsous 1949, 194–198; *W. M. Roggisch*, Platons Spuren bei Basileios dem Großen, phil. Diss. Bonn 1949,

kes steht jedoch noch aus, auch wenn sich in manchen Punkten eine Einigkeit abzuzeichnen beginnt. Immer wieder erörtert werden die Fragen nach den Adressaten, an die sich Basileios wendet, nach Anlaß, Datierung und vorausgesetzter Situation, nach christlichen und heidnischen Quellen, ebenso nach Gedankengang, Aufbau und literarischer Form und einer eventuellen Überarbeitung durch Basileios selbst, vor allem aber nach der Tendenz von Adol. und der Absicht, die Basileios mit dem Werk verfolgt. Auf einige dieser Fragen soll hier durch die Interpretation vor allem der ersten drei Kapitel eine Antwort gesucht werden.⁵

Das erste Kapitel, ganz im Stil symbuleutischer Proömien gehalten,⁶ hebt sich durch seinen Schlußsatz (1,28 f.) als Einleitung deutlich von den folgenden Kapiteln ab. Basileios erläutert zu Beginn, was ihn dazu bestimmt hat, seinen mit ὁ παῖδες⁷ angeredeten Adressaten Ratschläge zu erteilen (συμβουλεύσαι, vgl. 1,24 συμβουλευσάν ἦκω⁸). Der Inhalt der Ratschläge wird zunächst nur allgemein angedeutet (ἃ βέλτιστα εἶναι κρίνω κτλ.), 1,24–28 dann präzisiert. Daß die Annahme der Ratschläge der Entscheidung der Adressaten überlassen wird (ἐλουμένοις), ist nicht nur Höflichkeitsfloskel, sondern setzt, wie die weitere Interpretation bestätigen wird, eine gewisse Reife und Kritikfähigkeit bei ihnen voraus. Sein Recht, ihnen Ratschläge zu erteilen, begründet Basileios mit seinem Verhältnis zu den Angesprochenen, und zwar unter zwei Gesichtspunkten: Erstens berechtigt ihn sein Alter und seine durch die Wechselfälle des Lebens gewonnene Erfahrung in menschlichen Dingen, denen, die gerade beginnen, sich ihr Leben einzurichten, den sichersten Weg zu zeigen (1,3–8), sodann seine von Natur aus gegebene Beziehung (τῇ παρὰ τῆς φύσεως οικειότητι) zu ihnen, die ihm eine Stellung unmittelbar nach ihren Eltern einräumt. Die Art dieser Beziehung läßt Basi-

79–107; L. Vischer, Basilius der Große. Untersuchungen zu einem Kirchenvater des 4. Jahrhunderts, Diss. Basel 1953, 22–26; U. W. Knorr, Basilius der Große. Sein Beitrag zur christlichen Durchdringung Kleasiens, theol. Diss. Tübingen 1968 (Teil I,II), I 86–90 und II 77–79; vgl. auch H. I. Marrou, Histoire de l'éducation dans l'antiquité, Paris 1965 (1948, die Seitenzahlen der 2. Auflage der deutschen Übersetzung, München 1977, jeweils in Klammern), 462 (587), und Lemerle 43–45.

⁵ Aufbau und literarische Form von Adol. beabsichtige ich an anderer Stelle ausführlicher zu behandeln.

⁶ Der erste Satz imitiert den Anfang von Dem. (?) 59; vgl. auch Dem. prooem. 3. Auch die Reihung der substantivierten Infinitive 1,3–6 erinnert an Demosthenes (z. B. or. 2,1.3). Weiteres bei Bach, Bilalis und Wilson.

⁷ Die Anredeform ist auffällig und wohl ebenfalls Imitation klassischer Vorbilder. Zu erwarten wäre in dieser Zeit τέκνα oder τέκνα ἀγαπητά; vgl. H. Zilliacus, Art. Anredeformen (Nachtrag zum RAC), JAC 7, 1964, 173 ff.

⁸ Die Bedeutung des Ausdrucks („ich habe vor, euch den Rat zu geben“) ist nicht singulär, wie Wilson annimmt, sondern bestes Attisch der Redner und findet sich genau so Isocr. Paneg. 3 (vgl. Plat. 1); weitere Stellen für ἦκω mit Partizip Futur in dieser Bedeutung bei Kühner-Gerth II 61; vgl. auch J. Trunk, De Basilio Magno sermonis Attici imitatore (Wiss. Beilage zum Jahresbericht des Kgl. Gymn. Ehingen 1907/8 und 1910/11), Stuttgart 1911, 67. – Mit Wilson ist von vornherein die Auffassung zurückzuweisen, daß Basileios zu einem Publikum „kommt“, um eine Rede zu halten.

leios erwarten, daß die Angesprochenen ihre Eltern nicht vermissen, solange sie ihren Blick auf ihn gerichtet halten (1,8–13). Nach der geschickt in ein Hesiodzitat gekleideten Mahnung, seine Ratschläge anzunehmen (1,13–19), geht Basileios näher auf die Situation der Adressaten ein: Sie, die doch täglich die Schule besuchen und Umgang mit den anerkanntesten und berühmtesten Autoren haben, sollen sich nicht wundern, daß er für sich in Anspruch nimmt, selbst etwas Nutzbringendes in diesem Rahmen sagen zu können (1,19–23).⁹ Der Satz ist, rhetorisch gesehen, eine Bescheidenheitsfloskel, bezeugt aber gleichzeitig die Achtung des Verfassers vor dem Rang dieser *παλαιοὶ ἄνδρες* – es sei denn, man wollte eine Ironie heraushören. Dazu besteht jedoch kein Anlaß.

Was läßt sich nun aus diesen Zeilen zunächst für die Adressaten selbst, für ihr Alter und ihre Lebensumstände entnehmen? Als erstes, daß Basileios in einem verwandtschaftlichen Verhältnis zu den Adressaten steht, sie also wahrscheinlich seine Neffen sind. Denn daß der Ausdruck *τῇ παρὰ τῆς φύσεως οἰκειότητι*¹⁰ nur ein solches Verhältnis meinen kann, hat schon Bruni gesehen. Bis in die neueste Zeit ist aber immer wieder der Versuch gemacht worden, diese *οἰκειότης* als geistige Vaterbeziehung zu deuten.¹¹ Man hat jedoch weder einen Beleg dafür anführen können, daß sich der Ausdruck *παρὰ τῆς φύσεως* in übertragener Bedeutung verwandt findet, noch plausibel machen können, warum Basileios ohne weitere Präzisierung ausgerechnet diese Formulierung für eine geistige Beziehung gebraucht haben sollte. Wie er eine solche Beziehung ausdrückt, und zwar in Entgegensetzung zu einer Vaterschaft *κατὰ φύσιν*, mag der Anfang von ep. 300 (III 174 Courtonne) zeigen: Ἐπειδὴ ἐν δευτέρῳ τάξει πατέρων ἔθετο ἡπᾶς ὁ Κύριος τοῖς Χριστιανοῖς, τῶν παιδῶν ἡμῖν τῶν εἰς αὐτὸν πεπιστευκότων τὴν διὰ τῆς εὐσεβείας μόρφωσιν ἐπιτρέψας, τὸ συμβᾶν περὶ τὸν μακάριον υἱὸν σου πάθος (es handelt sich um den Trostbrief an den Vater eines verstorbenen Schülers) καὶ ἡμέτερον ἴδιον ἐλογισάμεθα . . . ὑπολογισάμενοι ἡλίκων ἔσται τῆς ὀδύνης τὸ

⁹ *λυσίτελέστερον* ist hier nicht vergleichend (etwa „Nützlicheres als die berühmten Autoren“ oder „Nützlicheres als eure Lehrer“), sondern bescheiden abschwächend (vgl. Kühner-Gerth II 305 f.), was auch zum sonstigen Charakter des Satzes paßt. Das „doch“ der Paraphrase deutet an, daß die Partizipien *φοιτῶσι* und *συγγνωμένοις* konzessiv zu verstehen sind und in ihnen, nicht außerhalb des Satzes, der Anlaß des *Μὴ θαυμάζετε δέ, εἰ . . .* zu suchen ist.

¹⁰ Die präpositionale Umschreibung *παρὰ τῆς φύσεως* (statt *φυσικῇ* oder *τῆς φύσεως*) ist kaum „unnecessarily elaborate“, wie Wilson meint, sondern gehört wie vieles andere in dieser Einleitung und in der ganzen Schrift zum attizistischen Stilwille des Autors; vgl. Trunk 13 mit Anm. 4 und Kühner-Gerth I 336 f. 510.

¹¹ So zuletzt Bonis 98 ff. im Anschluß an Ring (vgl. auch K. P. Christu, *ΘHE* 3, 1963, 686 f.), und Moffat 75 f. 80; siehe die gut begründete Kritik an Ring bei Knorr II 78 und an Moffat bei Naldini, *Sulla Oratio . . .* 36 f. Bonis, der von der (schon von Knorr widerlegten) Hypothese ausgeht, daß Adol. vor der Presbyterweihe des Basileios entstanden sei, argumentiert unter anderem damit, daß Basileios zu dieser Zeit noch gar keine Neffen haben konnte. Die Möglichkeit des Gegenteils erweist jedoch Moffat 76, die unter diesem Gesichtspunkt das Jahr 356 für die frühestmögliche Datierung hält.

βάρος πατρὶ τῷ κατὰ φύσιν, ὅπου γε ἡμῖν τοῖς κατὰ τὴν ἐντολὴν ὀκειωμένοις τοσοῦτον τῆς καρδίας τὸ κατηγὲς ἐνεγένετο.¹² An einer familiären Bindung kann also in Adol. kaum gezweifelt werden. Dazu passen auch gut die Abschlußworte 10,32–34, in denen Basileios den Adressaten verspricht, ihnen auch in ihrem weiteren Leben mit seinem Rat zur Verfügung zu stehen.

Aus dieser Bestimmung der Adressaten ergibt sich eine Vorentscheidung über die literarische Gattung des Textes: Es kann sich weder um eine Predigt im engeren Sinn¹³ noch um eine unter welchen Umständen auch immer gehaltene Rede vor einem Publikum handeln.¹⁴ Auch zur Annahme einer „Unterhaltung“ mit seinem Neffen, die Basileios nachträglich für die Veröffentlichung überarbeitet hätte,¹⁵ bietet der Text keine Veranlassung. Mündlichen Vortrag scheint dagegen auf den ersten Blick ein Satz des folgenden Kapitels (2,13–16) voraussetzen: Τίς δὴ οὖν οὗτος ὁ βίος . . . μειζόνων δὲ ἢ καθ' ὑμᾶς ἀκροατῶν ἀκούσαι. Aber schon Plutarch spricht von den Lesern seiner Biographien als ἀκροαταί,¹⁶ und wenn Gregor von Nyssa de virg. 2,1,22 (Aubineau) von seinen ἀκροαταί spricht,¹⁷ wird sich deshalb niemand Gregors Abhandlung als Vortrag vorstellen wollen. Auch der Gebrauch von ἀκούειν für die Kenntnismahme aus schriftlichen Quellen ist in nachklassischer Zeit nichts Ungewöhnliches.¹⁸ Ein Indiz für schriftliche Konzeption sind dagegen die Duale in 9,126. Zu dieser Auffassung führt auch die Beobachtung, daß zwischen Adol. und den tatsächlichen Predigten grundlegende sprachliche

¹² Vgl. auch ep. 276, 1–9 (III 148 Courtonne) und Lib. ep. 634 (X 582, 2–3 Foerster).

¹³ So wiederum Bonis 98 f. im Anschluß an Ring, aber anscheinend auch Marrou, Histoire de l'éducation . . . 462 (587).

¹⁴ Moffat 81 f. denkt – in Analogie zu einer modernen „speech night“ – an eine Art Gastvortrag vor Schülern.

¹⁵ Diese Auffassung vertreten Bach XXIV, Boulenger 24 f. und (vorsichtiger) Naldini, Sulla Oratio . . . 39; dagegen Moffat 80 f. (aber mit nur teilweise durchschlagenden Argumenten) und Wilson 8, der plausible Überlegungen zur Art der Publikation anstellt; vgl. auch unten S. 83 f.

¹⁶ Thes. 1 (1 c); vgl. Lys. 12 (440 a).

¹⁷ Aubineau übersetzt richtig „lecteurs“; vgl. auch prooem. 1,14.

¹⁸ So z. B. Porph. abst. I 42,1; weitere Belege bei J. Bernays, Theophrastos' Schrift über die Frömmigkeit, Berlin 1866, 145. Diese Feststellung ist auch für die Interpretation von Adol. 5,25–42 von Bedeutung: Basileios spricht dort davon, daß er die von ihm vorgetragene Homerinterpretation von einem bedeutenden Exegeten „gehört“ habe. Diese Formulierung hat immer wieder zu der Vermutung veranlaßt, Basileios habe diese Interpretation durch Libanios oder in seiner Athener Zeit durch Himerios oder Prohairesios kennengelernt. Dabei wurde übersehen, daß Themistios or. 24, 309 ab (II 111,8–23 Schenkl-Downey-Norman), vor 358 entstanden, die gleiche Interpretation vorträgt. ἀκούειν ist also auch hier sicherlich in dem genannten Sinne zu verstehen. Da Basileios inhaltlich mehr bietet als Themistios, scheidet dieser als Quelle aus, und man wird an eine gemeinsame Vorlage (Porphyrios?) denken. Ob diese an der Grenze zur Allegorese stehende Homerdeutung auf Antisthenes zurückgeht, wie E. Norden, Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie, JKPh Suppl. 19, 1893, 383³ (zustimmend F. Buffière, Les mythes d'Homère et la pensée grecque, Paris 1956, 373³⁴) annimmt, mag dahingestellt bleiben; jedenfalls kommt er schwerlich als unmittelbare Quelle für Basileios in Frage.

und stilistische Unterschiede bestehen.¹⁹ Es genügt, die Ausführungen zum Reichtum in Adol. 9,90–131 einer beliebigen Passage der Homilie „In divites“, etwa den Kapiteln 2 und 7, gegenüberzustellen, um den Unterschied zu empfinden: Hier ruhige Argumentation, dort lebhafter Diatribenstil, hier ausgefeilte Perioden, dort kurze parataktische Sätze und durch Anaphern verstärkte Reihen von rhetorischen Fragen. Es ist also vorläufig an eine Abhandlung im Stil der Plutarchischen *Moralia* zu denken, die Basileios von einer konkreten Situation ausgehend an seine Neffen richtet. Gerade diese Form erlaubt es ihm, die Situation selbst nur kurz anzudeuten und seiner Argumentation einen allgemeingültigen Charakter zu geben, gelegentlich vielleicht auch über das hinauszuweisen, was bei seinen Neffen an Kenntnissen vorausgesetzt werden darf.²⁰ Damit entfällt auch die Notwendigkeit, eine nachträgliche Überarbeitung anzunehmen.

Doch zurück zur Situation der Adressaten: Sie besuchen täglich die Schule, in der sie mit den klassischen Autoren konfrontiert werden. Die Formelhafigkeit des Ausdrucks εἰς διδασκάλου (sc. οἰκίαν), die Regelmäßigkeit des Besuchs²¹ und die Art der in den folgenden Kapiteln behandelten μαθήματα lassen keinen Zweifel daran, daß die Neffen des Basileios den in dieser Zeit institutionalisierten Unterricht des Grammatikers besuchen, dessen Grundlage selbstverständlich die heidnische Literatur bildet. Dies ist oft genug gesehen und dargelegt worden,²² so daß sich hier eine ausführliche Beweisführung erübrigt. Knorr hat die Situation der Adressaten weiter dahingehend präzisiert, daß sie für den Besuch des höheren Unterrichts von der (vielleicht

¹⁹ Vgl. dazu neben Trunk (v. a. 69) *J. M. Campbell*, *The Influence of the Second Sophistic on the Style of the Sermons of St. Basil the Great* (*Patristic Studies* 2), Washington 1922, und *G. Hengsberg*, *De ornatu rhetorico quem Basilius Magnus in diversis homiliarum generibus adhibuit*, phil. Diss. Bonn 1957 (v. a. 141–144).

²⁰ Das letztere ist aber keineswegs sicher (vgl. Moffat 80 und Wilson 7 f.). Die Wendung ὁ Κεῖος σοφιστής (5,55) für Prodikos (ohne Namensnennung) findet sich ebenso Clem. paed. II 110,1, der Ausdruck ὁ Αἰγύπτιος σοφιστής (9,141) für Proteus bei Plat. *Euthyd.* 288b8. Beides gehört wahrscheinlich zum Schatz der Allgemeinbildung, den man sich im Grammatikerunterricht zu erwerben hatte.

²¹ Bachs Auffassung (XXIV), die Regelmäßigkeit sei in dem besonderen Eifer der Neffen für die klassischen Studien begründet, hat keine Stütze im Text; καθ' ἐκάστην ἡμέραν ist schlichte Feststellung.

²² Vgl. u. a. Marrou, *Saint Augustin*... 395 f.; Moffat 75 f. und vor allem Knorr I 86 ff. Knorrs ausgezeichnete Analyse der in Adol. vorausgesetzten Situation ist bis jetzt nur von Oberg, *Das Lehrgedicht*... 70 f. berücksichtigt worden. Bonis 98 f. (ähnlich Deferrari-McGuire 365) hält die Adressaten für jugendliche Priester- oder Mönchsanwärter. Giet 198 denkt an nicht für das geistliche Leben bestimmte Zöglinge der von Basileios begründeten Klosterschulen; diese waren jedoch Elementarschulen (vgl. Knorr I 83 ff.) und nicht Sekundarschulen, wie in Adol. vorausgesetzt wird. An Elementarschulen denkt offensichtlich auch Schucan 34. Zum Grammatikerunterricht vgl. Marrou, *Histoire de l'éducation*... 243 ff. 400 ff. (307 ff. 505 ff.); *U. Schindel*, *Art. Schulen*, *LAW* 2735–2740 (Lit.); zuletzt *A. D. Booth*, *The Appearance of the „Schola Grammatici“*, *Hermes* 106, 1978, 117–125. Die Lehrer wurden im 4. Jahrhundert von den Gemeinden besoldet; die Schulen unterlagen staatlicher Aufsicht, wie gerade Julians berichtigter Erlaß von 362 zeigt.

klösterlichen) Elementarschule der Provinz auf eine städtische Schule überwechselten und deshalb von ihren Eltern getrennt wurden. Basileios übernimmt ihre geistige und geistliche Betreuung. Von daher wird sein in der Einleitung erhobener Anspruch, ihnen Ratschläge zu erteilen, noch besser verständlich, und auch die Aussage, daß sie ihre Eltern nicht vermissen werden, solange sie sich an ihn halten (1,12 f.), erhält eine einleuchtende Erklärung. Das Alter der Neffen läßt sich, da die höhere Schulbildung sich gewöhnlich vom 15. bis 18. Lebensjahr erstreckt,²³ mit 15–16 Jahren angeben. Daß Basileios bei seinen Neffen nicht nur eine Reihe von Kenntnissen, sondern auch eine gewisse Reife und Urteilsfähigkeit voraussetzt, paßt gut zu dieser Altersbestimmung. Wenn er sie andererseits für das Verständnis der christlichen Lehren als zu jung bezeichnet (2,14–16), so mag dies verwundern, wird aber verständlich bei der Annahme, daß er dabei nicht an eine schlichte Unterweisung in Glaubensfragen, etwa dem Katechumenat entsprechend, sondern an zukünftige theologische Studien seiner Neffen denkt.²⁴

Aus der so bestimmten Situation ergeben sich nun mehrere unabweisbare Folgerungen für die Interpretation der Schrift als ganzer:

1. Adol. ist in der Hauptsache keine Abhandlung über den Wert oder Unwert der heidnischen Literatur als solcher. Daß die heidnischen Autoren von denen, die eine höhere Bildung erhalten, gelesen werden, ist selbstverständlich und wird von Basileios vorausgesetzt. Dies in Frage zu stellen, konnte ihm in der gegebenen historischen Situation wohl nicht einmal in den Sinn kommen.²⁵ Ihm geht es vielmehr um die Frage, welchen Nutzen die christlichen Schüler aus dem in der Schule gebotenen Stoff ziehen können.²⁶

²³ Zum Problem der Altersabgrenzung für die Zeit der höheren Schulbildung vgl. *M. P. Nilsson*, Die hellenistische Schule, München 1955, 34–42, in Auseinandersetzung mit Marrou, *Histoire de l'éducation* ... 161 ff. (198 ff.); vgl. auch Schindel 2736; Knorr I 85 mit Anm. 31; Moffat 76, die das Alter zu niedrig ansetzt. Falls die Neffen des Basileios eine Klosterschule der Provinz besucht haben sollten, könnten sie auch etwas älter gewesen sein. Denn mit 16 bis 17 Jahren fiel die Entscheidung für oder gegen ein weiteres Verbleiben im Kloster (vgl. Knorr I 81.85).

²⁴ Über den äußeren Rahmen dieser theologischen Studien lassen sich nur Vermutungen anstellen. An kirchliche theologische Hochschulen ist wohl nicht zu denken; vgl. dazu *G. Rubbach*, Bildung in der Alten Kirche, in: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, Band I: Die Alte Kirche, München 1974, 293–310 (hier 289 ff.), mit weiterer Literatur.

²⁵ Daß die Kirche im griechisch sprechenden Osten nie ernsthaft den Versuch unternommen hat, die heidnisch geprägte höhere Schulbildung durch eine christliche zu ersetzen, ist oft betont worden; vgl. z. B. Marrou a. O. 454.456 (577.580) und Lemerle 46 ff.

²⁶ Insofern trifft die Formulierung ὅπως ἄν... ὠφελοῖντο des überlieferten Titels genau das Richtige. Im übrigen ist dieser Titel für unser Verständnis von Adol. unverbindlich. In den älteren Handschriften lautet er Πρὸς (oder Εἰς) τοὺς νέους ὅπως ἄν ἕξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων, mit oder ohne den Zusatz ὁμιλία (vgl. den kritischen Apparat Boulangers und Wilson 37). Nach der Aufnahme des Textes in das Homiliencorpus war dieser Zusatz zwangsläufig und sagt nichts über den literarischen Charakter des Werkes aus. Daß er in einer Reihe von Handschriften fehlt, liegt allein daran, daß die Bezeichnung ὁμιλία oft gesondert in der Homilienzählung auftritt und im Text nicht wiederholt wird. Ein typisches Beispiel

Dies erklärt hinreichend, warum er das grundsätzliche Verhältnis zwischen Christentum und profaner Bildung in den Kapiteln 2 und 3 nur knapp skizziert. Bemerkenswert und aus einer überlegten pädagogischen Zielsetzung zu erklären ist allein die Tatsache, daß Basileios die Durchführung seines Themas weitgehend mit den Mitteln heidnischer Bildung und Philosophie bestritt und nicht, was denkbar wäre, mittels explizit christlicher Lehrsätze.

2. Umfang und Art des in der Schule behandelten Stoffes werden weder von Basileios noch von seinen Neffen bestimmt. Dementsprechend spricht er nirgendwo von einer Auswahl in dem Sinne, daß bestimmte Texte von der Lektüre ausgeschlossen werden sollen, sondern allenfalls von einem Übergehen oder Nicht-Beachten;²⁷ wenn man schon das Wort Auswahl benutzen will, dann darf dies nur in der Bedeutung des Für-sich-Auswählens, Sich-Aneignens geschehen.²⁸ Ganz deutlich wird dies im ersten Abschnitt des dritten Kapitels (3,2–4): Wenn sich die Aussagen der heidnischen Autoren nicht mit christlichen Anschauungen vereinbaren lassen, dann ist, wie Basileios meint, die durch die Gegenüberstellung (παράλληλα θέντας) der Aussagen gewonnene Erkenntnis des Unterschieds für die Bestätigung des Besseren nicht gering zu veranschlagen. Es wird also vorausgesetzt, daß die Schüler auch mit Aussagen konfrontiert werden, die mit dem christlichen Glauben nicht vereinbar sind. Unter diesem Aspekt ist auch der Bienenvergleich (4,41 bis 48) zu sehen, der wohl oft Anlaß für eine schiefe Fassung des Begriffs ‚Auswahl‘ gewesen ist. Richtig verstanden besagt er, daß die Neffen aus dem im Unterricht Gebotenen sich das aneignen sollen, was für sie als Christen moralisch wertvoll ist.²⁹ Konkret darf man sich diesen Vorgang wohl so

dafür bietet die Athoshandschrift Vatopedi 55 aus dem 11. Jahrhundert, in der bei fast allen Titeln des Corpus aus dem genannten Grund der Zusatz ὁμιλία fehlt. In zwei Parisini des 15. Jahrhunderts beginnt der Titel mit Λόγος, im Vaticanus Gr. 415 (10. Jahrhundert) mit Παραίνεσις statt Ὀμιλία. Dies beweist aber nur etwas für das Verständnis der Abschreiber. Wie sich die verschiedenartigen Interpretationen des Textes in den Titeln der lateinischen Übersetzungen widerspiegeln, zeigt die instruktive Übersicht bei Schucan 35 ff.

²⁷ Vgl. 1,28 παρδείν; 2,13 παροῶν; 4,5 f. μὴ προσέχειν τὸν νοῦν; 4,15 f. οὐκ ἐπαινεσόμεθα; 4,19 f. ἤμιστα προσέξομεν; 4,31 οὐ μιμησόμεθα; 4,48 ὑπερβησόμεθα; 4,51 φυλαξόμεθα usw. Die in den genannten Beispielen erscheinende, auch sonst (vgl. z. B. 2,1–14; 2,42–3,2) von Basileios benutzte Wir-Form besagt natürlich nicht, daß sich Basileios auf eine Stufe mit seinen Neffen stellt (so Moffat 77¹⁷, richtig dagegen Naldini, Sulla Oratio . . . 38¹¹), sondern sie gehört, soweit es sich nicht um ganz gewöhnliche Adhortativformen handelt, als „kommunikativer Plural“ zum Stil der Paränese; vgl. dazu H. Thyen, Der Stil der Jüdisch-Hellenistischen Homilie (FRLANT 65), Göttingen 1955, 90–94.

²⁸ Für die empfohlene Zustimmung benutzt Basileios vor allem das Verb δεχεσθαι und seine Komposita (vgl. 1,27; 5,24; 7,2; 8,2). Auch für die Einstellung des Basileios paßt demnach das Pauluswort Πάντα δὲ δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε (1 Thess 5,21), das Clem. Strom. I 53,3 zur Grundlage seiner eigenen Haltung macht. Die hier vertretene Auffassung auch bei Marrou, Histoire de l'éducation . . . 462 (587); Barns (s. Anm. 30) 19; Herter 256 f.; Oberg, Das Lehrgedicht . . . 70 und 78 ff.; Valgiglio 83; Naldini, Paideia origeniana . . . 308 ff.; vgl. auch Wilson 9 f.

²⁹ Adol. 4, 41–46: κατὰ πᾶσαν δὴ οὖν τῶν μελιτῶν τὴν εἰκόνα τῶν λόγων ἡμῶν μεθεκτέον. Ἐκεῖναί τε γὰρ οὔτε ἅπασιν τοῖς ἀνθρώποις παραπληρώως ἐπέχρονται οὔτε μὴν οἷς ἂν ἐπιπῶσιν ὅλα φέρειν ἐπιχειροῦσιν, ἀλλ' ὅσον αὐτῶν ἐπιτήδειον πρὸς

vorstellen, daß die Schüler dieser Stufe selbst Sammlungen von Dichtersentzenzen (γνώμαι) und denkwürdiger Begebenheiten und Aussprüche in Prosa (χρεῖαι) zusammenstellten und sich in dieser Weise einen Bildungsschatz erwarben, der ihnen nicht nur in den rhetorischen Übungen zur Verfügung stand, sondern auf den sie, ähnlich wie Basileios selbst in Adol., auch in ihrem weiteren Leben zurückgreifen konnten.³⁰ Gerade der Bienenvergleich hat im Zusammenhang mit der selektiven Lektüre und der Entstehung von Florilegien seinen schon traditionellen Platz.³¹ Basileios kann und will also nichts anderes als seinen Neffen die ethischen Maßstäbe für eine nutzbringende Lektüre liefern. Dies führt notwendig dazu, daß Adol. ganz überwiegend paränetischen Charakter hat, und man darf von seinem Verfasser nicht erwarten, daß er die einzelnen Autoren und Werke der Reihe nach auf ihren Nutzen hin überprüft. Ihm genügt es, die Kriterien für die Lektüre an einigen Beispielen zu erläutern. Hält man dies einmal fest, läßt sich der Gedankengang des Textes und vor allem der Zusammenhang der Kapitel 8 und 9 mit dem Voraufgehenden besser als bisher verstehen. Um dies zu verdeutlichen, sei der Aufbau von Adol. hier kurz skizziert:³² Nach den grundsätzlichen Bemerkungen in den Kapiteln 2 und 3 bespricht Basileios in den Kapiteln 4–7 die Inhalte der profanen Bildung. Leitender Begriff ist dabei neben dem χρήσιμον die ἀρετή: Die heidnischen μαθήματα sind in dem Maße nützlich, in dem sie entweder eine Aufforderung zur ἀρετή enthalten (Kapitel 4–5) oder Beispiele für die Verwirklichung der ἀρετή bieten (Kapitel 6–7). Nun würde Basileios die Urteilsfähigkeit seiner Neffen sicherlich überfordern, wenn er die Begriffe des χρήσιμον und der ἀρετή nicht inhaltlich näher bestimmen würde. Genau dies geschieht in den Kapiteln 8 und 9: Kapitel 8 erläutert den Begriff des χρήσιμον durch zahlreiche Beispiele zielgerichteter Verhaltensweisen, Kapitel 9 gibt eine σκιαγραφία τῆς ἀρετῆς (10,2 f.), in der die Sorge um die Seele (ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς) als wesentlichstes Element herausgestellt wird. Ihr dient die möglichst weitgehende Loslösung vom Körper und seinen Affekten (9,3–89) und die Verachtung äußerer Güter (9,89–131). Den Inhalt dieser beiden Kapitel faßt Basileios 9,132–10,31 noch einmal zusammen, um dann 10,32–41 mit dem Schlußwort die Gedanken der Einleitung wieder aufzunehmen. Ein klarer, sinnvoller Aufbau also, der weder den Eindruck eines improvisierten Vortrags macht³³

τὴν ἐργασίαν λαβοῦσαι τὸ λοιπὸν χάρειν ἀφήκαν . . . ; ähnlich auch in dem folgenden Vergleich (4,50 f.): οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν τοιοῦτων λόγων ὅσον χρήσιμον καρπώσασμενοι τὸ βλαβερὸν φυλαξώμεθα.

³⁰ Vgl. zu diesem ganzen Themenkomplex den inhaltsreichen Aufsatz von J. Barns, A New Gnomologium: With Some Remarks on Gnostic Anthologies, CQ 44, 1950, 126–137; 45, 1951, 1–19 (11 ff. zur Exzerpierung durch die Schüler selbst).

³¹ Vgl. Barns 132 ff.; zur christlichen Tradition des Vergleichs siehe unten Anm. 73.

³² Andere Gliederungsversuche, zum Teil in Form von Schemata, bei Bach XXV–XXVII, Büttner 5–7, Boulenger 25 f., Giet 221–229, Bilalis με'-μη'. Der hier gegebenen Skizze kommt die Analyse von Vischer 22–25 am nächsten.

³³ Moffat 78 f.

noch die Bezeichnung des Werkes als „causerie“ rechtfertigt, in der sich Basileios dem freien Spiel der Assoziationen überlasse.³⁴ Damit ist auch die Ansicht Büttners³⁵ widerlegt, die Schrift verfehle mehr oder weniger ihr eigentliches Thema.

3. Da Basileios sich an Schüler des Grammatikerunterrichts wendet, wird man erwarten, daß sich die Inhalte dieses Unterrichts im Text widerspiegeln. Gegenstand des Grammatikerunterrichts sind einerseits die Lektüre und Erklärung der Dichter, vor allem Homers, andererseits die Übungen auf den niederen Stufen der Progymnasmata, darunter die Bearbeitung von Gnome und Chrie.³⁶ Die Historiker (Herodot, Thukydides, Xenophon) gehören nur am Rande zum Lektüreplan, Redner und Philosophen fallen in den Bereich der rhetorischen und philosophischen Ausbildung einer höheren Stufe als der des Grammatikers. Von daher ist es zu verstehen, daß Basileios nur im Vorübergehen Rhetoren und Philosophen berührt (2,37 f.; 4,30–34; 5,3 f.),³⁷ andererseits reichlich Sentenzen und Chrien anführt, die zum traditionellen Bildungsgut der Schule gehören.³⁸

³⁴ Puech III 276 f., dessen Interpretation von Adol. in der französischen Forschung weitgehend Anklang gefunden hat. Wilson 9 meint, daß es Basileios nicht gelungen sei, auf knappem Raum zwei Themen zu verbinden.

³⁵ 7 ff. und 61 ff. Für Büttner war dies Ausgangspunkt seiner These, Basileios habe eine kynisch-stoische Diatribe als Vorlage benutzt.

³⁶ Zum Lektürekanon und zur Art der Dichtererklärung vgl. Marrou, *Histoire de l'éducation* . . . 245–256 (309–324), zu den Aufsatzübungen ebda. 259–264 (328 bis 333); zu den Progymnasmata jetzt ausführlich *H. Hunger*, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner (Byz. Handbuch V), München 1978, I 92–120 (189 ff. Lit.); vgl. auch Anm. 38.

³⁷ Auffällig ist allenfalls die geringe Berücksichtigung der Tragödie (4,24–28 geht auf den Mimos, nicht auf die Tragödie; vgl. Bach und Wilson z. St., Büttner 19⁴). Sie beschränkt sich auf zwei Euripideszitate (6,22–24; 7, 16–18), beide in ablehnendem Zusammenhang. Man hat daraus meist auf eine Abneigung des Basileios gegen die Tragiker geschlossen (z. B. *H. Funke*, Art. Euripides [Nachtrag zum RAC], JAC 8–9, 1965/6, 270 f.; wenig aufschlußreich zu dieser Frage *L. V. Jakes*, St. Basil and Greek Literature [Patristic Studies 1], Washington 1922, 27 ff. und 113 f.), aber die Erklärung dafür kann ebenso in dem geschilderten Verzicht auf systematische Erörterung und in dem geringen Umfang von Adol. liegen. Es ist auch zu fragen, wieweit in den kappadokischen Schulen des 4. Jahrhunderts überhaupt noch Tragödien gelesen wurden.

³⁸ Es hat demnach meist wenig Sinn, nach literarischen Vorlagen für die einzelnen Anekdoten und Apophthegmata zu suchen. Es ist zwar unbestreitbar, daß die Chrie ursprünglich in den kynisch-stoischen Bereich gehört (vgl. *K. von Fritz* bei *K. Horna*, Art. Gnome, RE Suppl. VI, 1935, 87–89), aber in den nachchristlichen Jahrhunderten ist sie längst Allgemeingut der Popularphilosophie und Gegenstand der Schulbildung geworden (vgl. die Warnung bei *H. I. Marrou*, Art. Diatribe. Christlich, RAC III, 1957, 1000 f. 1007 f.); zur Chrie im Unterricht vgl. neben Marrou und Barns auch *G. von Wartensleben*, Begriff der griechischen Chrie und Beiträge zur Geschichte ihrer Form, Heidelberg 1901; *F. H. Colson*, Quintilian I 9 and the ‚Chria‘ in Ancient Education, CR 35, 1921, 150–154; Beispiele aus der Praxis des antiken Schulalltags bei *P. Beudel*, Qua ratione Graeci liberos docuerint . . ., Diss. Münster 1911, 49 ff., und *E. Ziebarth*, Aus der antiken Schule (KIT 65), Bonn 1913, 16 f.

4. Die aus dem Text zu erschließende Situation steht offensichtlich nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen um das Schulgesetz Julians (Cod. Theod. XIII 3,5 und Iul. ep. 61), was zuletzt noch A. Moffat nachdrücklich vertreten hat.³⁹ Denn der διδάσκαλος selbst, um den es ja in Julians Erlaß ging, spielt im Text von Adol. überhaupt keine Rolle,⁴⁰ und die Schrift ist völlig frei von polemischen Untertönen.⁴¹ Unbestreitbar dürfte allerdings sein, daß die Fragestellung von Adol. erst nach diesen Vorgängen besondere Aktualität gewann.

Was läßt sich schließlich aus der Interpretation der Einleitung für Basileios selbst und die Datierung von Adol. gewinnen? Wenn es richtig ist, daß Basileios in der gegebenen Situation die geistige Betreuung seiner Neffen übernimmt, dann darf man – ähnlich wie in den aus den späten Jahren stammenden Briefen 276 und 300 – voraussetzen, daß ihn dazu nicht zuletzt die Autorität seines Amtes als Presbyter (seit 362/4)⁴² oder eher noch als Bischof (seit 370) befähigt.⁴³ Auf eine Zeit nach 370 weist neben dem fehlenden Bezug zu Julians Schulgesetz auch eine ungezwungene Interpretation von 1,3–8: Die pointierte Betonung seiner Lebenserfahrung und der Hinweis auf die von ihm erfahrenen Wechselfälle des Schicksals würden bei einem Jüngeren eher gekünstelt wirken.⁴⁴ Schließlich läßt die Einleitung erkennen, daß Basileios aus einer gewissen Distanz zu den Problemen der Schulbildung Stellung nimmt. Dies paßt kaum für die unmittelbare Zeit nach seinen Athener Studienjahren oder die Zeit seiner Reisen und des Aufenthaltes in Pontus.⁴⁵ Da bis heute keine durchschlagenden Argumente für eine frühere

³⁹ Vgl. die Kritik an Moffat bei Naldini, *Sulla Oratio* ... 37 ff. Für einen mehr oder minder erkennbaren Bezug zu Julians Edikt, aber spätere Entstehung von Adol. treten neben Bardy 12 f. noch Christu a. O., Herter 253 und Schucan 37 f. ein. Zu Julians Edikt selbst vgl. B. C. Hardy, *The Emperor Julian and his School Law*, *ChH* 37, 1968, 131–143 (abgedruckt in: Julian, hrg. von U. Klein [WdF 509], Darmstadt 1978, 387–408).

⁴⁰ Daß sich Basileios mit dem eigentlichen Inhalt des Edikts gar nicht befaßt (eine angebliche Ausweitung auf christliche Schüler ist spätere christliche Polemik), muß auch Moffat (86) zugeben. Ihr Ausweg, Basileios beziehe sich wegen der aktuellen politischen Situation notgedrungen nur auf die Implikationen des Gesetzes in der Schulsituation des Jahres 362/3, findet im Text von Adol. keine Stütze und bleibt Spekulation.

⁴¹ So auch Wilson 9 und Naldini, *Sulla Oratio* ... 39.

⁴² Zur Datierung vgl. Giet 162^o, Knorr II 54 und Moffat 82 f.

⁴³ So auch Vischer 26, Knorr II 77 f. und Oberg, *Das Lehrgedicht* ... 70 f.

⁴⁴ Vgl. Wilson 9 und Naldini, *Sulla Oratio* ... 38 f. (mit ausführlicher Kritik an Moffats Interpretation der Stelle). Für eine extreme Frühdatierung in das Jahr 356 setzt sich mit fragwürdigen Argumenten R. Weijenborg, *De authenticitate et sensu quarundam epistularum S. Basilio Magno et Apollinario Laodiceo adscriptarum*, *Antonianum* 33, 1958, 197–240.371–414 (hier 380–387) ein. Wenn, um eines dieser Argumente vorzuführen, Basileios in dem (in seiner Echtheit umstrittenen) Brief 363 und Adol. 6,7 denselben Homervers (≈ 495) zitiert, dann besagt dies für das zeitliche Verhältnis der beiden Texte zueinander überhaupt nichts. Zu weiteren Versuchen der Frühdatierung vgl. Anm. 11.

⁴⁵ Ob Basileios jemals Rhetoriklehrer in Caesarea (vgl. Moffat 77 mit weiterer Lit.) oder gar Hauslehrer in Nicomedia (so Weijenborg 386) war, braucht hier nicht erörtert zu werden.

Datierung vorgebracht worden sind, sollte man es bei dem traditionellen Ansatz in die 70er Jahre belassen. Über den unmittelbaren Anlaß von Adol. kann man nur Vermutungen anstellen. Ansprechend ist die Annahme Knorrs, daß die in die Stadt gekommenen Neffen oder ihre Eltern sich an Basileios in der Frage der profanen Schulbildung um Rat wandten. Denkbar ist auch, daß Basileios im Rahmen seiner geistigen Betreuung von sich aus die Initiative ergriff. Der Anlaß wäre dann in einem – allerdings nicht ausgesprochenen – Mißbehagen an einem zu formal ausgerichteten Unterricht zu suchen.⁴⁶

Doch genug der Vermutungen. Kehren wir zur Einleitung zurück, um uns dem eigentlichen Anliegen des Basileios zuzuwenden. Er formuliert es in 1,24–28 zunächst so: Seine Neffen sollen sich, wie mit einem platonischen Bild ausgeführt wird,⁴⁷ nicht ohne weiteres der geistigen Führung der antiken Autoren überlassen, sondern sich bei aller empfohlenen Aufnahme des Nützlichen auch über das klar sein, was zu verwerfen ist. Basileios beginnt also mit einer deutlichen Warnung und der Aufforderung zur kritischen Unterscheidung (vgl. 1,29 διακρινοῦμεν). Wer so beginnt, beabsichtigt gewiß keine Apologie der klassischen Studien. Es wäre aber auch voreilig, aus dieser Stelle auf eine grundsätzlich ablehnende Einstellung des Basileios zu schließen.⁴⁸ Dies verbietet nicht nur der schon in diesem Satz angedeutete und dann mehrfach aufgegriffene Hinweis auf den nützlichen Aspekt der heidnischen Literatur und Bildung (vgl. 2,37–39; 3,1–2; 4,1–2; 7,38–40), sondern auch die im vorigen erschlossenen Voraussetzungen, von denen Basileios ausgeht. Denn die Frage, um die es geht, ist die nach dem Stellenwert der profanen Bildung im Bildungsgang des jungen Christen, und nur diese Frage sucht Basileios in den beiden folgenden Kapiteln zu beantworten. Seine Antwort läßt an Eindeutigkeit und Entschiedenheit nichts zu wünschen

⁴⁶ Jedenfalls findet sich in Adol. kein Hinweis auf die früher übliche ethische Auslegung der Autoren durch den Grammatiker selbst (vgl. die allgemeinen Überlegungen bei Ruhbach 296). In diesem Punkt könnte man ebenfalls an eine Nachwirkung der Julianischen Episode denken. Nach den gemachten Erfahrungen mögen die Lehrer, zumal wenn sie gleichzeitig christliche und heidnische Schüler zu unterrichten hatten, in der ethischen Auslegung eher zurückhaltend gewesen sein. Das bleibt aber Vermutung und besagt nichts für die Datierung von Adol. Valgiglio 84 vertritt die Auffassung, daß Basileios seine eigene ethische Auslegung neben die in der Schule übliche stellen will. Aus dem Text nachweisbar ist auch das nicht.

⁴⁷ Adol. 1,25 f. ὡσπερ πλοῖον τὰ πηδάλια τῆς διανοίας ὑμῶν παραδόντας; vgl. Plat. Clit. 408b2; das Bild auch bei Them. or. 1,12 b (I 17,14 f. Schenkl-Downey). Der Kontext, aus dem das Bild entnommen ist (407 a–408 b), ist ein ‚locus classicus‘ der protreptischen Literatur; vgl. Dio Chrys. 13,16 ff.; Ps. Plut. lib. educ. 7 (4 e); Epict. diss. 3, 22, 26; Them. or. 26, 320 d–321 c (II 134,3–135,6 Schenkl-Downey-Norman). Zu der möglichen Rolle des Antisthenes in diesem Zusammenhang vgl. *H. von Arnim*, Leben und Werke des Dio von Prusa, Berlin 1898, 256 ff., und *K. Gaiser*, Protreptik und Paränese bei Platon (TübBeitr 40), Stuttgart 1959, 146¹⁶¹.

⁴⁸ So vor allem Giet 220 f. in Auseinandersetzung mit Boulenger, der seinerseits einseitig von dem Satz ὅτι οὐκ ἄχρηστον ψυχαῖς μαθήματα τὰ ἔξωθεν (4,1–2) ausgeht.

übrig: Alles, was sich nur auf das diesseitige Leben bezieht und seinen Sinn allein in diesem Bezug findet, ist für den Christen wertlos (2,1–4). Mit anderen Worten: Die profane Bildung hat in sich selbst für den Christen keinen Wert, sondern nur insoweit sie zum Erreichen des christlichen Lebenszieles und zum Verständnis der christlichen Lehren beitragen kann (2,10–13. 26–34). In diesem Rahmen allerdings hat sie durchaus ihren Platz als Vorstufe (2,30 προγυμναζόμεθα; 2,44 f. προτελεσθέντες) und Vorbereitung für die christliche παιδευσίς (3,5); sie hat propädeutische Funktion, die sich nach ihrem Nutzen für die ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς (2,38 f.)⁴⁹ bestimmt. Ist diese Funktion eine notwendige, oder könnten auch andere μαθήματα diese Aufgabe übernehmen? Die Antwort darauf läßt sich nicht unmittelbar dem Text entnehmen, sondern nur aus der Interpretation des folgenden Wollfärbervergleichs gewinnen: So wie die Färber die Wolle vorbehandeln, damit die spätere Einfärbung Bestand hat, so soll die profane Bildung das „Einfärben“ durch christliche Lehren vorbereiten und deren Festigkeit sichern (2,39–46). Dieser nach platonischem Vorbild (resp. 429de) gestaltete Vergleich legt nun in der Tat die Auffassung nahe, daß die profane Bildung zwar nicht für den christlichen Glauben selbst, aber für ein gesichertes Verständnis der christlichen Lehren – konkret gesprochen, für die theologischen Studien der Neffen – nicht nur nützlich, sondern auch notwendig ist. Denn, um im Bild zu bleiben, das Vorbereiten der zu färbenden Wolle ist ein nicht entbehrlicher Vorgang, damit die Farbe selbst beständig (2,43 ἀνέκπλυτος) bleibt. Weniger deutlich, aber doch erkennbar ist dieser notwendige Zusammenhang auch im Vergleich mit den militärischen Übungen (2,31–34) und dem Bild von den Augen, die sich an den Anblick der Sonne gewöhnen, indem sie zunächst ihr Spiegelbild im Wasser betrachten (2,46 f.),⁵⁰ schließlich auch in den von Basileios als Beispiele profaner Vorbildung angeführten Gestalten des Moses und Daniel (3,11–18).

Der Wollfärbervergleich ist nun aber auch geeignet, auf den historischen Hintergrund zu führen, auf dem die Zuordnung von profaner zu christlicher παιδευσίς durch Basileios zu sehen ist. Platon benutzt das Bild für die Auswahl der Wächter seines Idealstaates und ihre Erziehung durch Gymnastik und Musik, um sie auf die „Einfärbung“ durch die Gesetze vorzubereiten (resp. 429 e–430 b).⁵¹ Bei Basileios fällt der Gesichtspunkt der Auswahl fort, an die Stelle der Gymnastik und Musik tritt die Literatur als heidnische παιδευσίς, an die Stelle der Einprägung der Gesetze, die zur δόξα ἢ ὑπό

⁴⁹ Der Begriff ist platonisch; vgl. wiederum Plat. Clit. 407e5–7.408b 7 f., außerdem apol. 29e2; Phaed. 107c1–5; Alcib. I 131c1. Basileios wird ihn in Kapitel 9 ausführlich erläutern.

⁵⁰ Auch hier ist der platonische Hintergrund offensichtlich; vgl. Plat. resp. 515 e bis 516 b und Plut. aud. poet. 14 (36 e) (die Plutarchstelle aber kaum Vorbild für Basileios); siehe dazu Wilson z. St., Pohlenz a. O., Roggisch 81 und Valgiglio 68.

⁵¹ Zur sachlichen Erklärung des Bildes bei Platon vgl. Adams Kommentar z. St. und H. Blümner, Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern, Berlin/Leipzig ²1912, I 230 ff. (dort auch zahlreiche Parallelen, aber nicht die Stelle aus Adol.).

νόμου διὰ τῆς παιδείας γεγонуῖα περὶ τῶν δεινῶν (429 c 7 f., vgl. 430 a 3 f. und b 3) führt, die christliche παιδεύσις. Unterschiede sind also nicht nur in Struktur (Gleichnis mit anschließender Auslegung bei Platon, unmittelbarer Vergleich bei Basileios) und Formulierung,⁵² sondern auch in der inhaltlichen Aussage des Bildes deutlich. Ist die Umformung nun eigene Leistung des Basileios? Nur bedingt, denn Platons Bild ist bereits in der heidnischen Literatur auf das Verhältnis zwischen Philosophie und Wissenschaften, den ἐγκύκλια παιδεύματα, übertragen worden, wobei der Gesichtspunkt der Auswahl wegfiel. Der bekannteste Beleg dafür ist ein Fragment aus Ciceros Hortensius:⁵³ *Ut ii qui conbibi purpuram volunt sufficiunt prius lanam medicamentis quibusdam, sic litteris talibusque doctrinis ante excoli animos et ad sapientiam concipiendam imbui et praeparari debet.* Der Vergleich erscheint aber im gleichen Zusammenhang auch an ganz anderer Stelle, nämlich im pythagoreischen Lysisbrief, den Iamblich vit. Pyth. 75–78 im Rahmen der pythagoreischen Propädeutik zitiert.⁵⁴ Dies ist ein sicheres Indiz dafür, daß der Vergleich in diesem Zusammenhang traditionell war.⁵⁵ Seine weitere Übertragung auf das Verhältnis zwischen heidnischer und christlicher παιδεύσις ist aber wiederum nur bedingt Basileios selbst zuzuschreiben; denn er hat die Anregung dazu einer bereits vorhandenen christlichen Tradition entnommen, der er auch sonst verpflichtet ist,⁵⁶ nämlich der alexandrinischen. Klemens schreibt strom. VI 91,1–2: *Συνεργὰ τοίνυν φιλοσοφίας τὰ (sc. ἐγκύκλια) μαθήματα καὶ αὐτὴ ἡ φιλοσοφία εἰς τὸ περὶ ἀληθείας διαλαβεῖν.*

⁵² Basileios verwendet einige Formulierungen, die bei Platon nicht im Gleichnis selbst, sondern in dessen unmittelbarer Umgebung stehen. δευσοποιός (zur substantivischen Verwendung des Wortes vgl. Blümner I 227⁵.260⁶ und Lampe s. v.) findet sich 429e1 und 430a3, ἀνέκπλυτος δόξα geht auf 430a3–6 zurück.

⁵³ Fr. 92 Grilli (56 b Ruch, 78 Straume-Zimmermann). Straume-Zimmermann verweist für die lateinische Literatur noch auf Lucr. 6, 1074 f.; Hor. carm. 3, 5, 27 bis 30; Quint. inst. 1, 1, 5 und Schol. zu Pers. 3, 37. Der Gesichtspunkt ist jedoch an allen genannten Stellen ein anderer.

⁵⁴ Der Vergleich selbst vit. Pyth. 76, p. 44, 2–8 Deubner (*H. Thesleff*, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Åbo 1965, 112, 8–12). Die wohl ursprüngliche Fassung des Lysisbriefes ist in den *Epistolographi Graeci* (ed. R. Hercher, p. 601–603) überliefert; vgl. dazu *W. Burkert*, *Philologus* 105, 1961, 17–23.

⁵⁵ Vgl. auch Theano ep. 4, 4 (604, 2–5 Hercher; 196, 30–32 Thesleff), wo πόνου und ἀρετὴ an die Stelle von μαθήματα und φιλοσοφία treten. *W. Theiler*, *Gnomon* 2, 1926, 149, spricht von einem protreptischen Topos; *O. Gigon*, *Gegenwärtigkeit und Utopie*. Eine Interpretation von Platons „Staat“, Band 1, Zürich 1976, 476 f., möchte die Übertragung einem hellenistischen Platonexegeten zuschreiben. Man ist versucht, die Verwendung des Vergleichs bei Cicero auf den aristotelischen *Protreptikos* zurückzuführen, und *G. Lazzati*, *L'Aristotele perduto e gli scrittori Cristiani*, Milano 1938, 38 f., hat dies sogar für die Basileiosstelle versucht, sicherlich zu Unrecht. Daß Aristoteles den Vergleich im *Protreptikos* überhaupt benutzt hat, ist aber nicht nachweisbar; die Art seiner Verwendung in EN 1105 a 1–3 spricht eher dagegen. Außerhalb des platonischen Zusammenhangs steht auch Theophr. od. 17.

⁵⁶ Vgl. dazu allgemein *D. Blumenkamp*, *Klemens von Alexandrien und Basilius der Große*. Ein ideengeschichtlicher Versuch, theol. Diss. Köln 1958; *J. Gribomont*, *L'origénisme de saint Basile*, Mélanges H. de Lubac I, Paris 1964, 281–294.

⁵⁷ Auch der Vergleich bei Klemens entstammt der philosophischen Tradition. Für die Propädeutik zur Philosophie scheint ihn zuerst Xenokrates (Fr. 2 Heinze) be-

αὐτίκα ἡ γλαμὺς πόκος ἦν τὸ πρῶτον, εἶτα ἐξάνθη κρόκη τε ἐγένετο καὶ στήμων, καὶ τότε ὑφάνθη. προπαρασκευασθῆναι τοῖνυν τὴν ψυχὴν καὶ ποικίλως ἐργασθῆναι χρὴ, εἰ μέλλοι ἀρίστη κατασκευάζεσθαι (vgl. I 30,1–2). Hier finden wir sowohl die traditionelle Abstufung ἐγκύκλια μαθήματα – φιλοσοφία als auch deren Übertragung auf das Verhältnis von Philosophie und christlicher Wahrheit (vgl. Adol. 4,47 συγγενὲς τῇ ἀληθείᾳ) wieder, und dieses Verhältnis wird durch einen Vergleich illustriert, der aus dem gleichen Sachbereich wie Basileios' Wollfärbervergleich entnommen ist.⁵⁷ Der – durch die Situation bedingte – Unterschied besteht allein darin, daß bei Basileios die heidnische Literatur an die Stelle der ἐγκύκλια μαθήματα und der Philosophie tritt. Nimmt man den letzten Satz und die weitere Umgebung der Klemensstelle hinzu, so wird ganz deutlich, daß der dem zweiten Kapitel von Adol. zugrundeliegende Gedanke selbst bei Klemens vorgebildet ist. Auch Klemens geht es um den Nutzen, den der Christ aus der profanen Bildung ziehen kann und soll, auch er besteht wie Basileios darauf, daß diese Bildung nicht Selbstzweck sein darf: Τῷ δ' ἀπανθιζομένῳ τὸ χρεῖῳδες εἰς ὠφέλειαν τῶν κατηγουμένων καὶ μάλιστα Ἑλλήνων ὄντων . . . οὐκ ἀφεκτέον τῆς φιλομαθίας ἀλόγων δίκην ζῳών, πλείω δ' ὡς ἐνὶ μάλιστα βοθηθήματα τοῖς ἐπαύουσιν ἐρانيστέον. πλὴν οὐδαμῶς τοῦτοις ἐνδιατριπτέον ἄλλ' ἢ εἰς μόνον τὸ ἀπ' αὐτῶν χρήσιμον . . . (strom. VI 89,2 f.).⁵⁸ Schließlich stimmt Klemens auch in der Auffassung mit Basileios überein, daß die profane Bildung als προπαιδεῖα aufzufassen ist: Ἦν μὲν οὖν πρὸ τῆς τοῦ Κυρίου παρουσίας εἰς δικαιοσύνην Ἑλλησιν ἀναγκαῖα φιλοσοφία, νυνὶ δὲ χρησίμη πρὸς θεοσέβειαν γίνεται, προπαιδεῖα τις οὕσα τοῖς τὴν πίστιν δι' ἀποδείξεως καρπουμένοις (strom. I 28,1).⁵⁹ Aus den beiden zuletzt angeführten Stellen läßt sich darüber hinaus entnehmen, was auch für Basileios erschlossen wurde: Die profane Vorbildung ist für den, der den christlichen Glauben verstandesmäßig (δι' ἀποδείξεως) erfassen will, nicht nur nützlich, sondern auch notwendig.

Die gleiche Haltung nimmt Origenes ein: Wie für Klemens und nach ihm Basileios sind für ihn heidnische Bildung und Philosophie προπαιδεύματα für das Verständnis der Heiligen Schriften, ebenso findet sich bei ihm der Gesichtspunkt des χρήσιμον und die Übertragung des Verhältnisses ἐγκύκλια

nutzt zu haben. Die Anregung dazu mag von Plat. legg. 734 e 6–9 ausgegangen sein. – Ein weiterer, ebenfalls in die philosophische Propädeutik gehörender Vergleich findet sich Clem. strom. I 17, 4: Καθάπερ δ' οἱ γεωργοὶ προαρθεύσαντες τὴν γῆν, οὕτω δὴ καὶ ἡμεῖς τῷ ποτίμῳ (vgl. Plat. Phaedr. 243d4) τῶν παρ' Ἑλλήσι λόγων προαρθεύομεν τὸ γεῶδες αὐτῶν . . . ; vgl. dazu wiederum Cic. Hort. Fr. 91 Grilli (56 a Ruch, 14 Straume-Zimmermann); Tusc. 2, 13; de orat. 2, 131; auch Greg. Thaum. pan. Or. § 99.

⁵⁸ Vgl. strom. I 37,1 und 99,3. Weiteres zu diesem Thema bei P. Camelot, Les idées de Clément d'Alexandrie sur l'utilisation des sciences et de la littérature profane, RechSR 21, 1931, 38–66.541–569; M. Poblenz, Klemens von Alexandria und sein hellenisches Christentum, GGN 1943, 103–180 (= Kleine Schriften I 481–558).

⁵⁹ Ähnlich auch gleich darauf I 28,3: Προπαρασκευάζει τοῖνυν ἡ φιλοσοφία προοδοποιούσα τὸν ὑπὸ Χριστοῦ τελειούμενον.

⁶⁰ Der Gedanke der Bildsamkeit der Seele auch Adol. 5, 6–8.

⁶¹ In anderem Zusammenhang findet sich der Vergleich schon Clem. paed. I 78,1

μαθήματα – φιλοσοφία auf das Verhältnis φιλοσοφία – Χριστιανισμός, ja er formuliert diese Übertragung ausdrücklich: Ποιητικῶς δὲ διὰ τοῦτ' ἀνῆξάμην παραλαβεῖν σε καὶ φιλοσοφίας Ἑλλήνων τὰ οἰονεῖ εἰς Χριστιανισμὸν δυνάμενα γενέσθαι ἐγκύκλια μαθήματα ἢ προπαιδεύματα, καὶ τὰ ἀπὸ γεωμετρίας καὶ ἀστρονομίας χρήσιμα ἐσόμενα εἰς τὴν τῶν ἱερῶν γραφῶν διήγησιν· ἴν', ὅπερ φασὶ φιλοσόφων παῖδες περὶ γεωμετρίας καὶ μουσικῆς γραμματικῆς τε καὶ ἡθροικῆς καὶ ἀστρονομίας, ὡς συνερίθων φιλοσοφία, τοῦθ' ἡμεῖς εἰπομεν καὶ περὶ αὐτῆς φιλοσοφίας πρὸς Χριστιανισμὸν (ep. ad Greg. 1,10–18 Crouzel). Eine ausführliche Illustration dieser Gedanken gibt dann Gregorios Thaumaturgos in seiner Dankrede auf Origenes (vor allem § 151–173 und 182), in der er die durch Origenes erfahrene Ausbildung darstellt. Gregors Bericht zeigt unter anderem auch, daß es Origenes ebenso wie Basileios um die Erziehung zur Urteilsfähigkeit, nicht um eine Auswahl unter den heidnischen Stoffen geht: Οὕτως μὲν τὸ περὶ τὰς λέξεις καὶ τοὺς λόγους κριτικὸν ἡμῶν τῆς ψυχῆς μέρος λογικῶς ἐξεπαιδεύετο (§ 106). Ausgeschlossen vom Studium der Philosophen wird nur Epikur (§ 152), ansonsten sollen alle philosophischen Richtungen und überhaupt alle Wissenschaften berücksichtigt werden (§ 153 und 182), um eine vorzeitige Festlegung der bildsamen Seele⁶⁰ auf eine bestimmte Richtung zu vermeiden (§ 154–157). Bemerkenswert ist, daß bei Gregor in diesem Zusammenhang (§ 154), wenn auch mit anderer Zielsetzung, der platonische Wollfärbervergleich erscheint. Hier ist möglicherweise der Anstoß zur Verwendung des Bildes durch Basileios zu suchen.⁶¹ Die Übereinstimmungen zwischen Gregors Rede und Adol. sind überhaupt, wie Naldini im einzelnen gezeigt hat,⁶² so deutlich, daß man angesichts der bekannten Verehrung der Kappadokier für den Thaumaturgen geneigt ist, ihn als Vermittler der alexandrinischen Tradition an Basileios zu betrachten.

So liegt die Originalität des Basileios weniger in einer neuen gedanklichen Konzeption als in der Verknüpfung traditioneller heidnischer und christlicher Motive und ihrer Übertragung auf die in Adol. gegebene Situation.⁶³ Der Wollfärbervergleich wird in direktem Rückbezug auf Platon mit einer bereits vorhandenen christlichen Tradition von Gedanke und Bild verbunden.⁶⁴ Dieser Befund sollte davor warnen, eine sachliche Abhängigkeit

und strom. VI 103,6; vgl. auch Orig. Cels. 1,5 und 3,65 (I 103,6 f. 259,5 Koetschau).

⁶² Paideia origeniana . . . 307–317 mit weiteren, zum Teil ins Wörtliche gehenden Parallelen. Naldini arbeitet gut die prinzipielle Übereinstimmung der Positionen heraus, geht aber nicht darauf ein, daß das Wesentliche schon bei Klemens vorbereitet ist; einige Andeutungen in diese Richtung bei Giet 224³.

⁶³ Ein derartiges Verfahren ist auch für Klemens charakteristisch; vgl. *H. I. Marrou*, Humanisme et christianisme chez Clément d'Alexandrie d'après le ‚Pédagogue‘, Entretiens 3, Genève 1957, 183–200 (hier 191), und seine Einleitung zu: Clément d'Alexandrie, Le Pédagogue. Livre I (SC 70), Paris 1960, 69 ff. Auch unter diesem Gesichtspunkt scheitert Büttners Versuch, im Stil der Quellenforschung des 19. Jahrhunderts eine einzelne Vorlage für Adol. zu erweisen.

⁶⁴ Es würde den Rahmen dieser Untersuchung sprengen, weitere Vergleiche und Bilder in Adol. in dieser Weise zu analysieren; dies wäre Aufgabe eines Kommentars, der sich nicht darin erschöpfen dürfte, Parallelstellen anzuführen, sondern die

von Platon oder Plutarch in Adol. anzunehmen. Es ist zwar nicht zu bezweifeln, daß Basileios Platon gelesen hat und zahlreiche Bilder und Formulierungen von ihm übernimmt,⁶⁵ aber das bedeutet nicht, daß etwa Platons Stellung zur Dichtung für ihn maßgeblich gewesen wäre. Dafür ist schon die Ausgangssituation viel zu verschieden: Platon will in einem radikalen Ansatz die traditionelle Dichtung, bisher Grundlage der Erziehung, aus seinem Staat verbannen, Basileios, der von dem hinzunehmenden Faktum der heidnischen Schule ausgeht, kommt zu einer positiven, gegenüber Platon liberal erscheinenden Wertung. Noch wichtiger für das Verständnis der platonisierenden Züge in Adol. ist die Feststellung, daß zahlreiche Formulierungen Platons teils literarisches Allgemeingut geworden sind, teils in der philosophischen Tradition einen festen Platz einnehmen, wie das Beispiel des Wollfärbervergleichs gezeigt hat. Sie sind, um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen, immer wieder auftauchende ‚Chiffren‘ für bestimmte Themen und Problemstellungen geworden und auch in die christliche Literatur eingegangen, soweit sie dem Platonismus verpflichtet ist.⁶⁶ So wie Cicero Platon selbstverständlich kennt und zitiert, die sachliche Auseinandersetzung

heidnische und christliche Tradition eines Motivs in ihrer Entwicklung dazustellen hätte. Zu wenig bietet in dieser Hinsicht die sonst vorzügliche Arbeit von P. Calasancius (J. Joosen), *De beeldspraak bij den heiligen Basilius den Grote*, Nijmegen 1941. An dieser Stelle seien nur einige Hinweise zum Verständnis des Bildes vom Gesang der Sirenen (4, 9–11) gegeben (zum Bienenvergleich siehe oben S. 82 und unten Anm. 73): Roggisch 82 verweist auf Plat. *symp.* 216 a, Wilson auf Plut. *aud. poet.* 1 (15 d). Der Stellenwert des Vergleichs wird aber erst klar, wenn man berücksichtigt, daß er sich schon vor Basileios in der christlichen Kritik an heidnischer Bildung findet. Bei Ps. Iustin, *cohort. ad gent.* 34 B (II 116 f. Otto; die Stelle von Roggisch genannt, aber nicht ausgewertet) heißt es zu Platon und Aristoteles: Μηδεις ουν των ευ φρονοντων προτερων ηγεισθω της εαυτου σοτηριας την τουτων ευλωττιαν, αλλα κατα την παλαιαν εκεινην ιστοριαν κηρω τα οτα φραξαμενος την εκ των Σειρηνων αυτων ενοχλουσαν ηδειαν φευγετω βλαβην. Eine solche Kritik scheint dann Klemens von Alexandria vor Augen zu haben, wenn er die Beschäftigung mit der Musik als Teilgebiet der *εγκύκλιος παιδεία* empfiehlt und dabei von den Feinden heidnischer Bildung sagt: 'Αλλ', ως ζοικεν, οι πλειστοι των το ονομα επιγραφομενων καθαπερ οι του 'Οδυσσεως εταιροι αγροικως μετiasi τον λογον, ου τας Σειρηνας, αλλα τον θυμον και το μελος παρερχομενοι, αμαθια βυσαντες τα οτα . . . (strom. VI 89, 1, die Fortsetzung oben S. 89 zitiert; vgl. auch I 48, 6). Basileios verwendet das Bild in ähnlichem Zusammenhang, aber mit selbständiger Umformung im Hinblick auf sein eigenes Anliegen. Er nimmt dabei bezeichnenderweise eine mittlere Stellung zwischen Ps. Iustin und Klemens ein. Weiteres Material zur Geschichte des Sirenen-topos bei Buffière 380 ff.; F. Zwicke, *Art. Sirenen*, RE III A, 1927, 290–300; H. Rabner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, 249 ff.; P. Courcelle, *Connais toi toi-même de Socrate à saint Bernard*, Paris 1974/5, 415–429.

⁶⁵ Die beste Zusammenstellung gibt Roggisch (in ständiger Auseinandersetzung mit Th. L. Shear, *The Influence of Plato on St. Basil*, Diss. Baltimore 1906; vgl. auch Jaks 74–82). Roggisch bietet manche treffende Bemerkung zur platonischen Tradition, nimmt aber noch zu häufig direkten Einfluß Platons im Sachlichen an.

⁶⁶ Als Beispiel sei die berühmte Theaitetstelle (176b1) zur *ομοιωσις θεω* genannt; vgl. dazu H. Merki, *'Ομοιωσις θεω*. Von der platonischen Angleichung an Gott zur ‚Gottähnlichkeit‘ bei Gregor von Nyssa (*Paradosis* 7), Diss. Freiburg/Schweiz 1952.

aber mit der Neuen Akademie führt, ebenso sind die Platonreminiszenzen bei Basileios nicht einfach Rückgriff auf Platon, sondern im Zusammenhang mit dem zeitgenössischen Platonismus zu sehen. Dies wird vor allem in Kapitel 9 von Adol. deutlich. Die zahlreichen Anklänge dieses Kapitels an Platons *Phaidon* erhalten erst ihren Sinn im Rahmen der neuplatonischen Theorie der philosophischen Askese, wie sie etwa bei Porph. abst. I 27–57 dargestellt ist.⁶⁷ Dies muß festgehalten werden, um die in der Forschung mehrfach vertretene Auffassung ins rechte Licht zu rücken, daß Adol. letzten Endes eine Aufforderung zur Askese darstellt.⁶⁸ Sieht man einmal von dem grundsätzlichen Einwand ab, daß damit Kapitel 9 einseitig in den Vordergrund gestellt wird, so ist diese Interpretation nur dann richtig, wenn man unter ‚Askese‘ hier nicht etwas spezifisch Christliches versteht, sondern diejenige Lebensform, die dem durch Neupythagoreismus und Neuplatonismus bestimmten Ideal der Zeit entspricht,⁶⁹ ganz gleich, ob Basileios es unmittelbar übernommen hat oder ob es ihm durch christliche Quellen vermittelt worden ist.⁷⁰ Daß er in Adol. die Askese des christlichen Mönchs im Auge hat, ist durchaus möglich, wird aber, ganz der Haltung der Schrift entsprechend, nicht ausgesprochen. Basileios gibt so in Kapitel 9 von Adol. selbst ein Beispiel dafür, wie heidnische Argumentation als Hinführung zu christlichen Anschauungen dienen kann.

Das zu Platon Gesagte trifft in noch höherem Maße für das Verhältnis zwischen Basileios und Plutarch zu. Auch hier ist kaum zweifelhaft, daß

⁶⁷ Der Hinweis auf Porphyrios schon bei Amand 194 ff. Die inhaltlichen Übereinstimmungen mit Adol. 9 sind zahlreich. Dazu zählt die Bestimmung der ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς als ἀπόστασις τῶν διὰ τοῦ σώματος ἡδονῶν (Adol. 9, 3 bis 6.61–62.91–92; Porph. abst. I 30,1.7 f. 33,3 f. u. ö.), die Gliederung der ἡδοναί und πάθη nach den fünf Sinnen (Adol. 9, 36–60; Porph. abst. I 33, 5), die Polemik gegen Speiseluxus und Reichtum (Adol. 9, 8–10; Porph. I 34, 4 f. 55, 1–3), der Begriff der καθαροῖς ψυχῆς (Adol. 9, 35; Porph. abst. I 29, 5 f. 30, 6. 35,1; vgl. auch Plot. I 2 und Proph. sent. 32). Auffällig ist die Übereinstimmung von Adol. 9, 80–84 und Porph. abst. I 36, 1 in der Anekdote über Platons Akademie. Sie findet sich in dieser Form nur noch bei Hieron. adv. Iov. 2, 9, der mit Sicherheit von Porphyrios abhängig ist; Ael. hist. var. 9, 10 (von Roggisch als Quelle für Basileios angesehen) bringt sie als Apophthegma.

⁶⁸ So nach Amand mehrfach sehr pointiert J. Gribomont (s. Anm. 56, außerdem *Studia Patristica* II [TU 64], 1957, 422, und *Augustinianum* 14, 1974, 514 f.); ähnlich auch Vischer 25 und Naldini, *Sulla Oratio* . . . 39.

⁶⁹ Zur philosophischen Askese vgl. J. Leipoldt, *Griechische Philosophie und frühchristliche Askese* (BAL 106, 4), Berlin 1961, 1–31; B. Lohse, *Askese und Mönchtum in der Antike und in der Alten Kirche* (Religion und Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen 1), München 1969, 41–78; weitere Literatur in: *Askese und Mönchtum in der Alten Kirche*, hrg. von K. S. Frank (WdF 409), Darmstadt 1975, 375–384.

⁷⁰ Vgl. Th. Pichler, *Das Fasten bei Basileios dem Großen und im antiken Heidentum*, Diss. Innsbruck 1955, 60–63. 118 f.; Vischer 25 f. Ob bei Basileios Kenntnis des Porphyrios vorausgesetzt werden darf, ist noch nicht geklärt (bejahend W. Theiler, *ByZ* 41, 1941, 171–174); für das Verhältnis zu Plotin vgl. H. Dehnbard, *Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin* (PTS 3), Berlin 1964, der sich 88 skeptisch zu einer Abhängigkeit von Porphyrios äußert.

Basileios Plutarch kennt und gelesen hat.⁷¹ Aber trotz verwandter Thematik und ähnlichen Voraussetzungen in Adol. und ‚De audiendis poetis‘ – auch Plutarch geht davon aus, daß die Dichtung Grundlage der Schulbildung ist, und verlangt eine ethische Auslegung – ist eine sachliche Abhängigkeit von Plutarchs Schrift nicht nachweisbar.⁷² Übereinstimmungen in einzelnen Motiven, Beispielen und Dichterzitaten erscheinen nicht einmal für den Nachweis einer Abhängigkeit in einzelnen Punkten ausreichend.⁷³ Es ist bezeichnend, daß sich in Adol. deutlichere Anklänge an die Schrift ‚De profectibus in virtute‘ als an ‚De audiendis poetis‘ feststellen lassen.⁷⁴

Wie wir gesehen haben, steht Basileios in der Einordnung der heidnischen Bildung ganz auf dem Boden seiner alexandrinischen Vorgänger: Sie darf nicht Selbstzweck sein, aber sie hat im Rahmen der christlichen παιδείου eine sinnvolle und auch notwendige Funktion. Unter diesem Gesichtspunkt darf Adol. tatsächlich als repräsentativ für die Haltung der alten Kirche gelten.⁷⁵ Von einer grundsätzlich ablehnenden Haltung kann bei Basileios nicht die Rede sein, trotz mancher polemischer Äußerung in anderen Wer-

⁷¹ Zur Benutzung von ‚De tranquillitate animi‘ in den Homilien ‚De ira‘ und ‚De gratiarum actione‘ vgl. *M. Pohlenz*, Philosophische Nachklänge in altchristlichen Predigten, ZWTh 48, 1905, 72–95.

⁷² Die Differenzen in Inhalt und Struktur der beiden Texte sind am klarsten von Valgiglio herausgearbeitet worden. Seine These, Basileios habe Plutarchs Schrift zwar gekannt und benutzt, stelle sich aber in Opposition zu ihr und zitiere sie deshalb nicht, ist allerdings abzulehnen, ebenso die Methode, mit der er die einzelnen Paralleltexte vergleicht. Generell ablehnend zu einer Abhängigkeit von Plutarch Büttner 67–70, der aber zu weit geht. An die Übernahme einzelner Gedanken und Motive denken Pohlenz a. O. (oben Anm. 6); Boulenger 28; *G. Soury*, Le traité de saint Basile sur les lettres helléniques. Influence de Plutarque, Actes Congr. Ass. Budé 1948, 152–154 (Résumé); unschlüssig Wilson 12.

⁷³ Am Beispiel der Solonzitate zeigt dies *G. Morelli*, Il Solone di Basilio di Cesarea, RFIC 91, 1963, 182–196. Für den Bienenvergleich (4, 41–48) hat man immer wieder auf aud. poet. 12 (32 e), prof. virt. 8 (79 cd) und tranqu. an. 5 (467 c) verwiesen; aber Ps. Isocr. Dem. 52 steht der Basileiosstelle mindestens ebenso nahe. Bei der weiten Verbreitung des Vergleichs (s. oben S. 83) dürfte es keinen Sinn haben, eine bestimmte literarische Quelle für Basileios ausfindig machen zu wollen. Auch in diesem Fall ist der Vergleich schon vor ihm in der christlichen Literatur anzutreffen; vgl. z. B. Clem. strom. I 11, 2 (weitere Stellen bei Barns 133 f.). Von Interesse ist es, daß Klemens an der oben S. 89 zitierten Stelle (strom. VI 89, 2) die Metapher ἀπανθίξεσθαι verwendet. Auf Basileios selbst wendet Gregor von Nazianz or. 43, 13 (PG 36, 512 A) den Vergleich an.

⁷⁴ Vgl. vor allem Adol. 10, 6–9 mit prof. virt. 3 (76 cd) und 10, 36–41 mit prof. virt. 11 (81 f).

⁷⁵ Treffend charakterisiert diese Haltung *H. Dörrie*, Das Gebäude spätantiker Bildung mit seinen religiösen Zügen, in: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I (s. Anm. 24) 260 f.: „So wurde eingeräumt, daß hellenische Bildung als Vorstufe zulässig, ja erwünscht sei, daß sie freilich an und für sich nicht ausreiche, sondern daß das eigentlich Christliche hinzutreten müsse – nicht nur als Ergänzung akzessorischer Art, sondern als Vollendung des in der ελληνική παιδεία Vorbereiteten. Das war wenig – denn damit war die ελληνική παιδεία in geringerem Maß legitimiert. Und es war viel: denn damit war die ελληνική παιδεία nicht als unvereinbar mit dem Christentum erklärt worden.“

ken.⁷⁶ Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß Basileios nicht nur selbständig formuliert und die Aussagen seiner Vorgänger der Situation anpaßt, sondern auch sachlich die Akzente zum Teil anders setzt. Dies zeigt sich einmal an der mehr ethisch-praktischen Ausrichtung von Adol. Sie ist wohl nicht allein damit zu erklären, daß in Adol. aufgrund der gegebenen Situation philosophisch-spekulative Gesichtspunkte in den Hintergrund treten müssen, sondern sie hat für Basileios allgemein als charakteristisch zu gelten. Schon in Kapitel 2 von Adol. wird diese Ausrichtung sichtbar: Die heidnische Bildung wird zwar ganz im Sinne des Origenes als Vorbereitung für das Verständnis der christlichen *Ἱεροὶ Λόγοι* und *ἀπόρρητα παιδεύματα* (2,26 bis 29.44–48) aufgefaßt, aber in dem Vergleich der beiden *βίοι* (2,1–25) und im Bild des *μέγιστος ἀγών* (2,31–39) kündigt sich schon der ethisch-praktische Bezug an. Er dominiert dann völlig in den folgenden Kapiteln: Die heidnische Literatur wird allein danach beurteilt, ob sie eine Darstellung oder Verherrlichung der *ἀρετή* ist, die in ihr geschilderten Taten werden allein an ihrem moralischen Wert gemessen. Auch in der Warnung vor dem Verfehlen des richtigen Ziels und vor der *ῥαθυμία* (8,3–77) sowie in der Entfaltung des Begriffes der *ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς* (9,1–131) bleibt dieser Bezug vorherrschend. Über den ethisch-praktischen Bezug hinaus finden sich in Adol. zumindest Indizien dafür, daß Basileios gegenüber der heidnischen Bildung eine distanziertere Haltung einnimmt als seine Vorgänger. Am deutlichsten zeigt sich dies dort, wo Basileios das Verhältnis zwischen profaner und christlicher Bildung mit einem wohl selbst entworfenen Vergleich beschreibt (3,4–11): So wie die Frucht der Pflanze deren eigentliche Leistung (*οὐκεία ἀρετή*) darstellt, so ist die christliche Wahrheit die eigentliche Frucht für die Seele, während die heidnische Weisheit (*ἢ θύραθεν σοφία*) wie die Blätter nur eine schützende Umhüllung und eine Art Schmuck darstellt. Auch wenn man die Formulierungen des Vergleichs nicht zu sehr pressen darf, so zeigt sich gegenüber dem Wollfärbervergleich doch die Tendenz, der heidnischen Bildung eine mehr nebensächliche Rolle zuzuweisen. Der Gedanke der *προπαιδεία* fehlt hier ganz, tritt aber gleich darauf in den Exempla des Moses und des Daniel (3,11–18) wieder in Erscheinung. Zu einer distanzierteren, wenn auch keineswegs ablehnenden Haltung paßt es auch, daß Basileios anders als Klemens⁷⁷ nicht von einer Inspiration der Heiden spricht, obwohl die mehrfache Parallelisierung heidnischer und christlicher Anschauungen (7,22–50) Gelegenheit dazu geboten hätte.⁷⁸ Man darf daraus den Schluß ziehen, daß Basileios sich in Adol. wie auch sonst gern der Position

⁷⁶ Vgl. dazu *E. Amand de Mendieta*, *The Official Attitude of Basil of Caesarea as a Christian Bishop towards Greek Philosophy and Science*, in: *The Orthodox Churches and the West*, Oxford 1976, 25–49.

⁷⁷ Vgl. *strom.* I 20, 1 f. 37, 1; VI 159, 8 f.; weitere Stellen im Index der Ausgabe Stählin (GCS 39, 104 f.).

⁷⁸ Die verbreitete Anschauung, die Heiden hätten ihre philosophischen und moralischen Lehren von den Juden übernommen (vgl. *Clem. strom.* I 87, 2; VI 95, 4; weitere Stellen bei Stählin a. O.), wird Adol. 7, 47–50 mehr angedeutet als ausgesprochen.

der Alexandriner anschließt, aber mit kritischem Urteil das ihm passend Erscheinende auswählt und eigenständig verwertet.⁷⁹

Fassen wir zusammen: Durch die Interpretation des ersten Kapitels der Schrift sind Situation und Umstände deutlich geworden, auf die Basileios in Adol. eingeht. Die Art dieser Umstände verbietet es, in Adol. eine generelle Stellungnahme zur heidnischen Bildung zu sehen. Soweit eine solche Stellungnahme in den Kapiteln 2 und 3 zum Ausdruck kommt, schließt Basileios sich eng an Klemens, Origenes und Gregor den Thaumaturgen an, zeigt dabei aber in manchen Punkten eine distanziertere Haltung. Die Frage nach Absicht und Tendenz von Adol. ist schließlich nach Abwägung aller Aspekte so zu beantworten: Basileios will weder die Gefahren der heidnischen Bildung anprangern oder unmittelbar zur christlichen Askese auffordern, noch will er eine Rechtfertigung oder gar Verherrlichung der klassischen Studien bieten. Ihm geht es darum, in der gegebenen Situation die profane Bildung in einen übergeordneten christlichen Rahmen einzubinden und seinen Neffen die Maßstäbe für einen kritischen Umgang mit der heidnischen Literatur an die Hand zu geben. Daß dies weitgehend mit den Mitteln klassischer Literatur und Philosophie geschieht, hat sicherlich nicht wenig zu der außerordentlichen Nachwirkung des Werkes beigetragen.

⁷⁹ Vgl. Gribomont, *L'origénisme de saint Basile . . .* (s. Anm. 56) 293 f. Ähnlich urteilt Dehnhard 87 f. über das Verhältnis zu Plotin; einige Überlegungen zur unterschiedlichen Art von Platonismus bei den Alexandrinern und bei Basileios bietet Roggisch 173 f.