

Martin Mayerhofer

# DIE ERZIEHUNG DES MENSCHEN

Untersuchungen zu einem Leitmotiv im Wirken  
von Basilius von Cäsarea



Martin Mayerhofer

# DIE ERZIEHUNG DES MENSCHEN

# PARADOSIS

54

Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie

BEGRÜNDET VON  
OTHMAR PERLER

Herausgegeben von  
Franz Mali / Beat Näf / Gregor Emmenegger

Martin Mayerhofer

# DIE ERZIEHUNG DES MENSCHEN

Untersuchungen zu einem Leitmotiv im Wirken  
von Basilius von Cäsarea

Academic Press Fribourg

Dissertatio ad doctoratum  
Studens: Martin Mayerhofer  
Moderator: Prof. Sergio Tanzarella

Veröffentlicht mit Unterstützung des Hochschulrates  
der Universität Freiburg Schweiz

Die Druckvorlagen der Textseiten wurden  
vom Autor als PDF-Datei zur Verfügung gestellt.

© 2013 by Academic Press Fribourg  
ISBN 978-3-7278-1731-1  
ISSN 1422-4402 (Paradosis Fribg.)

Imprimi potest

Bregenz, am 29.08.2012

P. Dr. Peter Willi FSO

Int. Verantwortlicher  
der Priestergemeinschaft  
der geistlichen Familie  
„Das Werk“

Den Eltern  
in Dankbarkeit für  
die geschenkte Erziehung  
in Wort und Leben.

## Vorwort

Unter dem vielen, zu dem uns die Kirchenväter inspirieren können, nimmt meines Erachtens der unmittelbare und gläubige Zugang zur Heiligen Schrift eine hervorragende Stellung ein. Für Basilius gibt das Wort Gottes eine Antwort auf jede Frage, die das Leben stellt. Gott, „ὁ διδάσκων ἄνθρωπον γινώσιν“ (Ps 92,10), ist der erste Lehrer und als Lehrender wirkte auch Basilius, um die Menschen mit Gott vertraut zu machen. Mit Dankbarkeit erinnere ich mich der vielen Menschen, die mir während des Entstehens dieser Arbeit zu Lehrern wurden. Ich danke meinem Doktorvater Prof. Sergio Tanzarella, der mich in freundschaftlicher und motivierender Weise begleitete, den Professoren Norman Tanner, Philipp Renczes, Mario Girardi und Thomas Prügl für ihre Hilfestellungen, meinem Mitbruder P. Hermann Geißler, meiner Schwester Claudia, Daniel Schwendinger, Claudia Gottinger und Edoardo Scialis für Durchsicht und Korrekturarbeit. Diese Arbeit wurde möglich durch das Vertrauen und die Zeit, welche mir durch die Leitung der Priestergemeinschaft meiner geistlichen Familie „Das Werk“, allen voran P. Rektor Peter Willi, geschenkt wurde. Und nicht zuletzt gilt mein Dank meinen Mitbrüdern und Mitschwestern im römischen „Collegium Paulinum“, die durch viele konkrete Hilfen einen raschen Verlauf des Studiums ermöglichten. Die vorliegende Arbeit wurde im Herbst 2011 als Dissertation an der kirchengeschichtlichen Fakultät der Päpstlichen Universität „Gregoriana“ in Rom eingereicht und für die Publikation nur geringfügig überarbeitet.

P. Martin Mayerhofer FSO

Wien, im März 2013





# Inhaltsverzeichnis

<b>Vorwort.....</b>	<b>VII</b>
<b>Inhaltsverzeichnis .....</b>	<b>IX</b>
<b>Einleitung.....</b>	<b>1</b>
Forschungslage.....	2
Methodik und Aufbau der Arbeit .....	7
<b>1. Kapitel: Das basilianische Menschenbild .....</b>	<b>11</b>
1.1 Grundzüge der basilianischen Anthropologie .....	13
1.2 Dynamische Grundkonstitution.....	22
1.3 Zielgerichtetes Leben.....	34
1.4 „Gebrauch“ der Wirklichkeit.....	49
1.5 Zusammenschau und kritische Anfrage .....	55
<b>2. Kapitel: Hellenistisch-römische und christliche Paideia .....</b>	<b>60</b>
2.1 Die hellenistisch-römische Paideia in der Spätantike .....	61
2.2 Die christliche Paideia .....	66
2.3 Zusammenfassung.....	78
<b>3. Kapitel: Das Verständnis von Paideia bei Basilius.....</b>	<b>80</b>
3.1 Gebrauch u. Bedeutung des Wortes παιδεία bei Basilius... 82	
3.2 Basilius im Umgang mit der hellenistischen Paideia .....	88
3.3 Paideia als christliche Erziehung.....	105
3.4 Zusammenfassung: Grundzüge der basil. Paideia.....	120
<b>4. Kapitel: Kindererziehung und Ratschläge für Studierende .....</b>	<b>124</b>
4.1 Die klösterliche Erziehung von Kindern.....	124
4.2 Die Schrift Ad adolescentes .....	134

<b>5. Kapitel: Klösterliche Erziehung .....</b>	<b>153</b>
5.1 Streben nach dem „Mehr“ .....	158
5.2 Zielgerichtetheit des „Lebens nach der Frömmigkeit“ .....	169
5.3 „Gebrauchendes“ Handeln .....	178
5.4 Gemeinsamer erzieherischer Auftrag .....	186
5.5 Ergebnisse und kritische Anfrage .....	194
<b>6. Kapitel: Pastorales Wirken als christliche Erziehung .....</b>	<b>199</b>
6.1 Predigtstätigkeit .....	200
6.2 Konsolationsliteratur .....	226
6.3 Patronatstätigkeit und organisierte Armenfürsorge .....	235
6.4 Theologie, Gesetzgebung und Liturgie .....	249
6.5 Bemühung um ekklesiale Einheit .....	264
<b>Statt einer Zusammenfassung: Ein Erziehungskompendium .....</b>	<b>270</b>
<b>Anhang 1: Biographische Daten zum Leben von Basilius .....</b>	<b>275</b>
<b>Anhang 2: Authentische Werke von Basilius .....</b>	<b>278</b>
<b>Abkürzungsverzeichnis .....</b>	<b>283</b>
1. Quellen .....	283
2. Reihen, Zeitschriften, Hilfsmittel .....	285
<b>Literaturverzeichnis .....</b>	<b>289</b>
1. Hilfsmittel .....	289
2. Quellen und verwendete Übersetzungen .....	290
3. Sekundärliteratur .....	295
<b>Personenregister .....</b>	<b>309</b>

# Einleitung

[Die Erleuchtung des Heiligen Geistes bewirkt] das Bleiben in Gott, die Verähnlichung mit Gott und das Höchste alles Erstrebbaren: Selbst Gott zu werden. (BASILIUS, *Spir.* 9,23 FC 12, 142,7-9)<sup>1</sup>

Die Idee zu dieser Arbeit entstand durch das Staunen über die anthropologische Aussage von Basilius von Cäsarea, dass der Mensch – nach den Möglichkeiten seiner Natur – dazu berufen ist, Gott zu werden! Der Kirchenvater versteht darunter die spirituelle Angleichung des menschlichen Geistes an den Geist Gottes: Diese Umgestaltung befähigt den Menschen dazu, ein Leben zu führen, wie es dem Evangelium entspricht. Die basilianische *Anthropologie* bildet also den Ausgangspunkt der Untersuchungen.

Die hohe Zielsetzung des basilianischen Menschenbildes – die Vergöttlichung – erweckt jedoch die Frage: Wie kann dieses Ziel erreicht werden? Das praktische Pendant zur anthropologischen Theorie ist die Erziehung, die versucht, das ideale Menschenbild am realen Menschen zu verwirklichen. So führt der Entwurf eines Menschenbildes zunächst einmal zu einem *Erziehungsideal*. Basilius musste dafür keine Anleihen von weither nehmen, hatte er doch selbst – neben seiner christlichen Erziehung – eine Ausbildung anhand des hellenistischen Paideia-Ideals erhalten.

Ein ideales Menschenbild und ein damit verbundenes Ideal der Erziehung. Und die Wirklichkeit? Im Unterschied zu anderen östlichen Kirchenvätern beschränkte sich Basilius nicht auf denkerische Entwürfe, die zweifellos bereits eine bedeutende intellektuelle Leistung darstellen. Der Kappadozier zeichnete sich darüber hinaus dadurch aus, dass er ein umfangreiches *seelsorgliches Wirken* entfaltete. Diese Tätigkeit schloss nicht nur seine priesterlichen und bischöflichen Aufgaben ein, sondern zeigt

---

1 „Ἡ ἐν Θεῷ διαμονή, ἡ πρὸς Θεὸν ὁμοίωσις, τὸ ἀκρότατον τῶν ὀρεκτῶν, θεὸν γενέσθαι“ (*Spir.* 9,23 FC 12, 142,7-9).

ihn uns ebenfalls als Organisator des asketischen Lebens, als Sozialreformer, Theologen, kirchlichen Gesetzgeber, liturgischen Reformers und ekklesialen Einheitsstifter: Wirkungsbereiche, die im Dienst des Menschen stehen und alle Möglichkeiten bieten, das ideale Menschenbild durch Erziehung am konkreten Menschen Gestalt annehmen zu lassen.

## Forschungslage

Es erweist sich aufgrund der Themenstellung als sinnvoll, die Darstellung der Forschungslage in drei Teilbereiche zu gliedern, um dadurch die Themenfelder der Anthropologie, des Erziehungsideals und des seelsorglichen Wirkens voneinander zu unterscheiden.

Das *Menschenbild* von Basilius findet in der Forschung seit geraumer Zeit reges Interesse, das bis in die Gegenwart anhält. Eine Schwierigkeit bietet zum einen jedoch die Tatsache, dass viele Studien die basilianische Anthropologie gemeinsam mit jener der anderen beiden Kappadoziers behandeln. Zum anderen werden die beiden Homilien *In creatione hominis* sowohl Basilius als auch seinem Bruder Gregor von Nyssa zugeschrieben.<sup>2</sup> Es versteht sich, dass die bestehende Unsicherheit ihre Berücksichtigung als Quellengrundlage für die Erarbeitung einer *basilianischen* Anthropologie verbietet. Ebenso werden in der vorliegenden Arbeit nur jene Studien berücksichtigt, die nicht eine kappadozische, sondern die basilianische Anthropologie zum Inhalt haben. Bereits vor dem Jubiläumsjahr 1979 – der 1.600-jährigen Wiederkehr des Todesjahres des Kirchenvaters – verfassten O. PAPADOPOULOU-TSANANA und K. BERTHER

---

2 Vgl. *Thesaurus Basilii Caesariensis* VIII. Im CPG und auch im CPG / S (als Nummer 3215 und 3216) werden die Predigten jeweils unter den *Spuria* angeführt. Trotz der zuversichtlichen Feststellung der textkritischen Herausgeber in den *Sources chrétiennes*: „Notre argumentation ne permet plus aujourd’hui d’exclure de l’héritage de saint Basile ces deux homélies“ (A. SMETS – M. VAN ESBROEK, *Origine* 17) zweifelt P. J. FEDWICK, Art. *Chronology* 19 Anm. 106 an der basilianischen Zuschreibung, als „kaum authentisch“ erachtet sie K. KOSCHORKE, *Spuren* 74 Anm. 2. W.-D. HAUSCHILD formuliert das ausgewogene Urteil: „Obwohl die meisten Forscher diese Homilien dem Basilius absprechen, kann die Unechtheit noch nicht als stringent nachgewiesen gelten“ (W.-D. HAUSCHILD, *Briefe*, BGrL 37, 26 Anm. 68). Zuletzt vertrat P. ROUSSEAU, Art. *Human nature* wiederum die Zuschreibung an Basilius. Er bietet einen Überblick über den Diskussionsstand.

ausführliche Studien über die basilianische Anthropologie.<sup>3</sup> Rund um das Jubiläumsjahr lässt sich die Publikation einer ganzen Reihe von Artikeln verzeichnen: J. COMAN und A. HUBANCEV untersuchten im Allgemeinen das basilianische Menschenbild, T. NIKOLAOU analysierte den basilianischen Menschen als Gemeinschaftswesen, während É. BEHR-SIGEL das Thema der Frau als Abbild Gottes darstellte.<sup>4</sup> Unter den jüngsten Studien zum Thema verdienen die umfassenden Arbeiten von M. MIRA und A. LISOVSKIJ besondere Aufmerksamkeit.<sup>5</sup>

Während in anthropologischen Fragen das Interesse an Basilius anhält, ist hinsichtlich des *Paideia-Ideals* in der Spätantike – welches den Hintergrund für das basilianische Erziehungsideal darstellt – eine Unterscheidung zu treffen. Nach dem Meisterwerk von H.-I. MARROU über die Geschichte der Erziehung in der Antike<sup>6</sup> lässt sich für die darauffolgenden Jahrzehnte großes Interesse für die Begegnung der heidnischen *Paideia* mit dem Christentum beobachten.<sup>7</sup> Diese Studien widmeten sich vor

- 
- 3 K. BERTHER, *Der Mensch und seine Verwirklichung in den Homilien des Basilius von Cäsarea. Ein anthropologisch-ethischer Versuch*, Freiburg (Schweiz) 1974. Darin werden jedoch auch die beiden Predigten *In creatione hominis* berücksichtigt; O. PAPADOPOULOU-TSANANA, *Ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ μεγάλου Βασιλείου*, Tessalonike 1970. Sie bietet am Ende ihrer Untersuchung eine deutsche Zusammenfassung.
  - 4 J. COMAN, *Éléments d'anthropologie dans l'oeuvre de Saint Basile le Grand*, in: Kl. 13 (1981), 37-55. Er beabsichtigte „*précision scientifique et la justesse des conclusions*“ (ebd. 39) zur Studie von O. PAPADOPOULOU-TSANANA beizutragen; A. HUBANCEV, *Aspekte der Anthropologie des hl. Basilius des Großen*, in: A. RAUCH – P. IMHOF (Hg.), *Basilius. Heiliger der Einen Kirche. Regensburger Ökumenisches Symposion 1979*, München 1981, 189-198; T. NIKOLAOU, *Der Mensch als politisches Lebewesen bei Basilius dem Großen*, in: VigChr 35 (1981), 24-31; É. BEHR-SIGEL, „*La femme aussi est à l'image de Dieu*“ (*Saint Basile de Césarée*), in: OCA 221 (1983), 62-70.
  - 5 M. MIRA, *Ideal ascético y antropología antiarriana en las homilias de Basilio Magno*, Frankfurt 2004 untersuchte besonders die Entwicklung im Denken von Basilius. Von der Promotion von A. LISOVSKIJ, *L'uomo e la prospettiva della sua divinizzazione nel pensiero di Basilio di Cesarea*, Roma 2005 wurde leider nur ein Kapitel veröffentlicht. Die kleine Schrift von V. MATRANGOLO, *A sua imagine. Kat' eikona*, Castrovillari 2001 stellt die anthropologischen Themen in sehr schematischer Weise dar.
  - 6 H.-I. MARROU, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, übers. nach der 3. Auflage von 1955 mit Ergänzungen der 7. Auflage von 1976 von C. BEUMANN, München 1977.
  - 7 Vgl. u. a. die synthetischen aus Vorlesungen hervorgegangenen Darstellungen von W. W. JAEGER, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, Berlin 1963 und A. WIFSTRAND, *Griechische Bildung*, aus dem Schwedischen übertragen von R. MAUTNER,

allem der unterschiedlichen Haltung der Literaten der Alten Kirche gegenüber der heidnischen Literatur. Verzeichnet das Interesse an diesem intellektuellen Ringen in der jüngeren Forschung einen Rückgang, ist dagegen eine wachsende Aufmerksamkeit für die konkrete Situation der Kinder – und damit auch ihrer Erziehung – in der Alten Kirche gegeben.<sup>8</sup> Im Hinblick auf Basilius lässt sich eine ähnliche Entwicklung beobachten: Einerseits finden sich seit dem Jubiläumsjahr nur noch vereinzelt Studien, die den philosophischen oder literarischen Einfluss auf Basilius und seinen Umgang mit der klassischen Literatur analysieren.<sup>9</sup> Andererseits erfreut sich die kleine Schrift *Ad adolescentes*, in welcher der Kirchenvater Ratschläge für den richtigen Umgang mit der heidnischen Literatur bietet

- 
- Bern 1967. Der Sammelband von H.-Th. JOHANN (Hg.), *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike*, Darmstadt 1976 bietet Aufsätze von W. W. JAEGER, *Paideia Christi* (487-502), R. SCHOLL, *Das Bildungsproblem in der Alten Kirche* (503-526) und P. STOCKMEIER, *Glaube und Paideia. Zur Begegnung von Christentum und Antike* (527-548). Zuletzt behandelte R. KLEIN, *Zum pädagogischen Stellenwert der heidnischen Literatur bei den Kirchenvätern des 4. Jahrhunderts*, in: *StPatr* 34 (2001), 97-110 das Thema.
- 8 Vgl. dazu die Zusammenstellung von A. LINDEMANN, *Kinder in der Welt der Antike als Thema gegenwärtiger Forschung*, in: *ThR* 76 (2011), 82-111. Ausführlich untersuchte das Thema bereits M. GÄRTNER, *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 Geltungssucht und Kindererziehung*, Köln 1985.
- 9 Zum philosophischen Einfluss: T. L. SHEAR, *The Influence of Plato on Saint Basil*, Baltimore 1906; W. M. ROGGISCH, *Platons Spuren bei Basilius dem Großen*, Bonn 1949; P. SCAZZOSO, *Reminiscenze della polis platonica nel cenobio di San Basilio*, Milano 1970; H. DEHNHARD, *Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin. Quellenuntersuchungen zu seinen Schriften De spiritu*, Berlin 1964; M. A. ORPHANOS, *The Influence of Plutarch on St. Basil of Caesarea*, Athinaï 1976; E. AMAND DE MENDIETA, *Carnéade et saint Basile*, Louvain 1939; K. MÜLLENHOFF, *Aristoteles bei Basileios von Caesarea*, in: *Hermes* 2 (1987), 252-258. Weitere Literaturhinweise bietet B. PETRÀ, *Cultura filosofica e novità della fede nel pensiero morale di Basilio il Grande*, in: *StMor* 29 (1991), 277-278. Zur Verwendung der klassischen Literatur: J. TRUNK, *De Basilio Magno sermonis Attici imitatore*, Stuttgart 1911; L. V. JACKS, *St. Basil and Greek literature*, Washington 1922; J. M. CAMPBELL, *The Influence of the Second Sophistic on the Style of the Sermons of Saint Basil the Great*, Washington 1922; A. C. WAY, *The Language and Style of the letters of St. Basil*, Washington 1927; W. HENGESBERG, *De ornatu rhetorico, quem Basilius Magnus in diversis homiliarum generibus adhibuit*, Bonn 1957; G. L. KUSTAS, *Saint Basil and Rhetorical Tradition* und G. D'IPPOLITO, *Basilio di Cesarea e la poesia greca*, beide in: P. J. FEDWICK (Hg.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A sixteenthundredth anniversary symposium*, Bd. 1, Toronto 1981, 221-279 bzw. 309-379.

– sie ist deshalb im weitesten Sinne zur Kindererziehung zu zählen – ununterbrochener Zuwendung. Die rezente umfassende Untersuchung von F. BRÄUTIGAM bietet ausführliche Literaturhinweise.<sup>10</sup> Darüber hinaus ist das Thema der Erziehung bei Basilius wenig untersucht, was bereits U. W. KNORR im Jahr 1968 zur Aussage veranlasste: „Allein die Themen der Oikonomia oder der Paideia würden eine eigene Arbeit in Anspruch nehmen.“<sup>11</sup> Die Studie von K. WEISS über die Erziehungslehre der drei Kappadozier datiert aus dem Jahr 1903 und entspricht nicht den aktuellen wissenschaftlichen Anforderungen.<sup>12</sup> Während der Paideia-Gedanke bei Gregor von Nazianz von F. X. PORTMANN untersucht wurde,<sup>13</sup> möchte die vorliegende Arbeit die bestehende Lücke in der Basiliusforschung schließen.

Das *Wirken von Basilius* ist aufgrund seines weiten Radius nicht leicht einzufangen – dies gilt auch für die diesbezüglichen Literatur. Es lässt sich hierbei ein kontinuierliches Interesse in der Forschung beobachten. Jedoch muss man im Allgemeinen feststellen, dass Basilius im Schatten seines jüngeren Bruders Gregor steht, der eine weitaus größere Aufmerksamkeit auf sich zieht. Das Jubiläumsjahr 1979 stellte gewiss einen Höhepunkt in der Basiliusforschung dar, die Beiträge bei den drei großen Symposien deckten alle Wirkungsbereiche des Kirchenvaters ab.<sup>14</sup>

---

10 F. BRÄUTIGAM, *Basileios der Große und die heidnische Bildung. Eine Interpretation seiner Schrift „Ad adolescentes“*, Jena 2003. In der vorliegenden Arbeit bietet 4.2.1 einen Abriss der Wirkungs- und Interpretationsgeschichte des Werkes.

11 U. W. KNORR, *Basilius* 1, 198.

12 K. WEISS, *Die Erziehungslehre der drei Kappadozier. Ein Beitrag zur patristischen Pädagogik*, Freiburg 1903. Die Arbeit bietet eine reiche Materialfülle zum Thema. Leider kann man sich jedoch des Eindrucks nicht erwehren, dass sie die Erziehungstheorien von der Zeit um 1900 als Struktur verwendet, um sie mit „kappadozischen Inhalt“ zu füllen. Zudem werden die drei Kappadozier zusammen als *eine* Quelle betrachtet. K. KOSCHORKE, *Spuren* 144 Anm. 42 wertet die Arbeit als „gänzlich unzureichend“, U. W. KNORR, *Basilius* 2, 74 Anm. 20 meint: „Ohnehin bietet diese Arbeit trotz ihres Umfangs wenig Hilfe.“ Die Arbeit von E. MOUTSOULAS, *Ο Μέγας Βασίλειος ως Παιδαγωγός*, Athenai 1979 konnte ich leider nicht einsehen.

13 F. X. PORTMANN, *Die göttliche Paidagogia bei Gregor von Nazianz. Eine dogmengeschichtliche Studie*, St. Ottilien 1954.

14 Vgl. dazu die Sammelbände der Kongresse in Toronto, Messina und Regensburg: P. J. FEDWICK (Hg.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A sixteenhundredth anniversary symposium*, 2 Bde, Toronto 1981; *Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il Basilianesimo in Sicilia. Atti del congresso internazionale (Messina 3-6 dic. 1979)*, 2 Bde.,



Hinsichtlich der asketischen Schriften verdienen die Beiträge von J. GRIBOMONT besondere Beachtung.<sup>15</sup> Einen Literaturüberblick zu diesem Themenfeld bietet A. M. SILVAS in ihrer englischen Ausgabe der basilianischen *Ascetica*.<sup>16</sup> Für die basilianische Predigtätigkeit ist nach wie vor die Untersuchung von J. BERNARDI unumgänglich.<sup>17</sup> Die Arbeiten von S. GIET, L. VISCHER, B. TREUCKER, U. W. KNORR und P. J. FEDWICK behandeln mit unterschiedlichen Schwerpunkten das soziale und kirchenpolitische Wirken von Basilius.<sup>18</sup> Sie finden eine Ergänzung in den jüngeren Studien zum basilianischen Briefcorpus von B. GAIN und R. POUCHET.<sup>19</sup> Die beiden bedeutendsten umfassenden Untersuchungen der letzten Jahre sind jene von K. KOSCHORKE, der in seinen Studien zum Kirchenbegriff von Basilius beinahe alle Aspekte dessen Wirkens untersucht,<sup>20</sup> und die Biographie von P. ROUSSEAU.<sup>21</sup> Verweise auf weitere themenspezifische Artikel zum basilianischen Wirken finden sich an den entsprechenden Stellen.

Zuletzt sei neben P. J. FEDWICK, der mit seiner *Bibliotheca basiliana universalis* einen Meilenstein in der textkritischen Erforschung der Werke des Kappadoziers gesetzt hat,<sup>22</sup> auf zwei weitere herausragende Basilius-

---

Messina 1983 und A. RAUCH – P. IMHOF (Hg.), *Basilius. Heiliger der Einen Kirche. Regensburger Ökumenisches Symposium* 1979, München 1981.

- 15 Sie finden sich gesammelt in: *Saint Basile. Évangile et Église. Mélanges*, 2 Bde., SpOr 36, Bégrolles-en-Mauges 1984.
- 16 A. M. SILVAS, (Hg.), *The Asketikon of Saint Basil the Great*, OECS, Oxford 2005, 497-507.
- 17 J. BERNARDI, *La prédication des Pères Cappadociens. Le prédicateur et son auditoire*, Paris 1968.
- 18 S. GIET, *Les idées et l'action sociales de saint Basile le Grand*, Paris 1941; L. VISCHER, *Basilius der Große. Untersuchungen zu einem Kirchenvater des vierten Jahrhunderts*, Basel 1953; B. TREUCKER, *Politische und sozialgeschichtliche Studien zu den Basilius-Briefen*, Frankfurt 1961; U. W. KNORR, *Basilius der Grosse. Sein Beitrag zur christlichen Durchdringung Kleinasiens*, 2 Bde., Tübingen 1968; P. J. FEDWICK, *The church and the charisma of leadership in Basil of Caesarea*, Toronto 1979.
- 19 B. GAIN, *L'Église de Cappadoce au IV<sup>e</sup> siècles d'après la correspondance de Basile de Césarée (330-379)*, OCA 225, Roma 1985; R. POUCHET, *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance. Une stratégie de communion*, SEAug 36, Roma 1992.
- 20 K. KOSCHORKE, *Spuren der alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Caesarea*, Par. 32, Freiburg (Schweiz) 1991.
- 21 P. ROUSSEAU, *Basil of Caesarea, The Transformation of the Classical Heritage* 20, Berkeley – u. a. 1995.
- 22 P. J. FEDWICK (Hg.), *Bibliotheca Basiliana universalis. A study of the manuscript tradition, translations and editions of the works of Basil of Caesarea*, 5 Bde., Turnhout 1993-2004. Für

kenner verwiesen: Nämlich C. MORESCHINI, er verfasste zuletzt eine handlichen Biographie über Basilius,<sup>23</sup> und der unermüdliche M. GIRARDI, der mit einer Vielzahl von zumeist philologischen Studien zur Basiliusforschung beitrug.<sup>24</sup>

## Methodik und Aufbau der Arbeit

Die zentrale Frage der vorliegenden Arbeit lautet: *Wie versuchte Basilius sein anthropologisches Ideal durch Erziehung in seinem seelsorglichen Wirken umzusetzen?* Ihre Beantwortung setzt zweierlei voraus: Erstens die Kenntnis des basilianischen Menschenbildes und zweitens das Wissen um das hellenistische Paideia-Ideal und dessen bereits erfolgte Rezeption durch das Christentum. Mit anderen Worten: Zunächst muss untersucht werden, welcher Mensch es ist, der erzogen werden soll und in welchem geschichtlichen Umfeld sich die Erziehungsarbeit von Basilius entfaltet hat. Daraus ergibt sich nachfolgender Aufbau:

Das *erste Kapitel* analysiert die basilianischen Schriften hinsichtlich ihrer anthropologischen Inhalte. Da es gleichsam nur die Ouvertüre der Arbeit ist, beschränkt es sich auf die Darstellung der *basilianischen* Anthropologie. Auf heidnische oder christliche Denker, die Basilius beeinflusst haben könnten, wird nur in Ausnahmefällen Bezug genommen. Die Ergebnisse dieses Kapitels bilden die Grundlage und gleichsam den Ansatz für die weiteren Untersuchungen des Erziehungsideales und des Wirkens von Basilius. Um dem basilianischen Denken soweit als möglich Rechnung zu tragen, wird seine Anthropologie zunächst anhand eines Abrisses wiedergegeben, den er selbst in den „Längeren Regeln“ 2-3,1 bietet. Darin finden sich bereits alle zentralen Inhalte, die anschließend anhand von drei erziehungsspezifischen Grundfragen entfaltet werden: Wie ist das zu

---

die Kenntnis der Bibliographie zu Basilius ist der fünfte Band unumgänglich: *Studies of Basil of Caesarea and his world. An annotated Bio-Bibliography*.

23 C. MORESCHINI, *Introduzione a Basilio il Grande*, Brescia 2005.

24 Neben vielen Artikeln publizierte er u. a. zwei wichtige Monographien: *Basilio di Cesarea e il culto dei martiri nel IV secolo. Scrittura e tradizione*, QVetChr 27, Bari 1990 und *Basilio di Cesarea interprete della Scrittura. Lessico, principi ermeneutici, prassi*, QVetChr 26, Bari 1998.

erziehende *Objekt* beschaffen? Welche *Ziele* sollen durch die Erziehung erreicht werden? In welcher *Art* soll die Erziehung geschehen?

Den Charakter einer Ouvertüre trägt auch das *zweite Kapitel*, das die geschichtlichen Rahmenbedingungen untersucht, in welchen sich das basilianische Erziehungsideal entfalten konnte. Es ist nach dem hellenistisch-römischen Paideia-Ideal zu fragen und nach dessen bereits erfolgter Umformung zur christlichen Paideia. Die Darstellung stützt sich größtenteils auf die Ergebnisse der Forschung zum Thema und bereitet durch den spezifischen Bezug zum Leben von Basilius und dessen Familie die Grundlage für das Verständnis des basilianischen Paideia-Ideals.

Nach diesen Vorarbeiten kann sich das *dritte Kapitel* dem basilianischen Erziehungsideal zuwenden. Es stellt in gewisser Weise die Mitte der Arbeit dar: Nach den zwei hinführenden Kapiteln untersucht es das Paideia-Ideal von Basilius im Allgemeinen, ehe die nachfolgenden Kapitel nach dem konkreten erzieherischen Wirken von Basilius fragen. Das dritte Kapitel gliedert sich in drei Teile: Ein erster Zugang zu den Paideia-Vorstellungen von Basilius wird durch die philologische Analyse des παιδεία-Begriffs versucht. Sodann werden unter thematischer Rücksicht zwei Bereiche untersucht, in welche sich die Paideia zumindest formal trennen lässt: Zum einen die mehr theoretische Auseinandersetzung des Kirchenvaters mit der griechischen Philosophie und Literatur; zum anderen seine konkreten Aussagen zur Erziehung des Menschen. Wie bereits in der Darstellung der Forschungslage bemerkt, wurde die Haltung von Basilius gegenüber der griechischen Literatur zum Gegenstand vieler Studien. Die vorliegende Arbeit möchte dieses Verhältnis auf die Frage hin untersuchen, in wieweit diese Haltung vom Menschenbild und vom Erziehungsbemühen von Basilius geprägt war. Hinsichtlich der Überlegungen des Kirchenvaters zur christlichen Erziehung fehlt bisher eine umfassende Darstellung. Diese Lücke möchte der letzte Teil des dritten Kapitels schließen, indem er die Entsprechung zwischen dem Menschenbild von Basilius und seinem Erziehungsideal aufzeigt, die göttliche Erziehung und zuletzt das menschliche Bemühen um Erziehung analysiert.

Das *vierte Kapitel* behandelt die Kinder- und Jugenderziehung. Die „Regeln“ der koinobitischen Gemeinschaften, die Basilius ins Leben gerufen hatte, sehen auch die Aufnahme und Erziehung von Kindern vor. Der Kappadozier gibt in ihnen nicht nur konkrete Anweisungen für die charakterliche Erziehung, sondern entwickelt darüber hinaus einen christlichen Lehrplan für den Elementarunterricht. Während Basilius in

anderen Schriften auf zeit- und situationsbedingte Umstände Rücksicht nehmen muss, kann er in den „Regeln“ sein Ideal der christlichen Kindererziehung ohne Einschränkung zur Entfaltung bringen. An Jugendliche wendet sich der Kappadozier in der Schrift *Ad adolescentes*. Darin gibt er den Studenten erzieherische Ratschläge, wie sie aus der griechischen Literatur Nutzen ziehen können. An diese Schrift richtet sich die Frage, ob Basilius die griechische Literatur auch für die Umsetzung seines anthropologischen Ideals als nützlich erachtete.

Da Basilius sein ganzes Leben hindurch an der Ausfaltung der so genannten „Mönchsregeln“ arbeitete, ist in ihnen der reifste Ausdruck seines Denken auch in Erziehungsfragen zu erkennen. Das asketische Leben bot für Basilius alle Möglichkeiten, um den Menschen zum Ideal seiner christlichen Berufung zu führen. Das *fünfte Kapitel* untersucht die Entsprechung zwischen dem basilianischen Menschenbild und seinen Anweisungen in den „Regeln“ und die besondere Stellung, die dem Abt und ebenso der Gemeinschaft als Ganzes im Erziehungsprozess zufallen.

Im *sechsten Kapitel* werden zuletzt die wichtigsten gemeindlichen Bereiche des basilianischen Wirkens anhand der Fragestellung untersucht, wie er in ihnen versucht, sein ideales Menschenbild konkret an den Menschen umzusetzen: Die Predigtätigkeit, die Konsolationsliteratur, sein patronales und diakonal-karitatives Engagement, seine Arbeit als Theologe, kirchlicher Gesetzgeber und liturgischer Erneuerer und sein Bemühen um die kirchliche Einheit. Dabei ist die historische Kontextualisierung zum Verständnis der einzelnen Tätigkeitsbereiche unerlässlich.

Dem Aufbau der Arbeit entspricht ihr Titel, wobei deutlich wurde, dass der gewählte Begriff „Wirken“ im umfassenden Sinn zu verstehen ist, er also nicht nur das Handeln, sondern alle Lebensäußerungen von Basilius einschließt. Das Wort παιδεία wird in der vorliegenden Arbeit zumeist mit „Erziehung“ wiedergegeben. Es ist zu beachten, dass „Erziehung“ somit nicht nur – wie im gewöhnlichen Sprachgebrauch – die Tätigkeit der Kindererziehung oder der schulischen Erziehung umfasst: Es schließt ebenso die Bedeutung von sittlicher oder intellektueller Formung im christlichen Glauben ein.

Alle zitierten Quelltexte werden im laufenden Text in deutscher Übersetzung, in den Fußnoten in der Originalsprache wiedergegeben. Dadurch soll die Lesbarkeit erleichtert werden. Mit Ausnahme des Briefcorpus – sofern darauf verwiesen – und *De Spiritu Sancto* handelt es sich um deutsche Übersetzungen, die vom Verfasser erstellt wurden. Durch

die Wiedergabe von vielen Originaltexten aus den Schriften von Basilius soll – soweit als möglich – ein unmittelbarer Zugang zu seinem Denken ermöglicht werden: Er soll gleichsam selbst zu Wort kommen.

Die Schreibweise der antiken Personen- und Ortsnamen orientiert sich am *Lexikon der antiken christlichen Literatur*.<sup>25</sup> In der Frage der Lebensdaten von Basilius folgt die Arbeit den biographischen Angaben von W.-D. HAUSCHILD, die er dem ersten und dritten Band der deutschen Übersetzung der Basiliusbriefe voranstellt: Sie sind im Anhang 1 in übersichtlicher Weise wiedergegeben. In der Frage der Echtheit der im *Corpus basiliense* enthaltenen Schriften stützt sich die vorliegende Untersuchung auf die Ergebnisse des *Thesaurus Basilii Caesariensis*. Anhang 2 bietet einen Überblick über die für echt gehaltenen und folglich in der vorliegenden Arbeit berücksichtigten Werke und die verwendeten Textausgaben.

---

25 S. DÖPP – W. GEERLINGS (Hg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg – u. a. 2002<sup>3</sup>.

# 1. Kapitel

## Das basilianische Menschenbild

Groß ist der Mensch. Seine Würde liegt in seiner Natur. Denn welches andere irdische Lebewesen wurde geformt nach dem Bild seines Schöpfers? (BASILIUS, *hom. in Ps. 48, 8*)<sup>1</sup>

Entscheidend für jede Art von Erziehung ist die Frage: Was ist der Mensch? Denn die Anthropologie bzw. das anthropologische Ideal, das verwirklicht werden soll, bedingt die jeweilige Erziehungsmethode.<sup>2</sup> Es ist deshalb unerlässlich, zunächst das basilianische *Menschenbild* zu untersuchen, ehe ein Bild von seinem Bemühen um die *Erziehung* des Menschen gewonnen werden kann. Folglich werden im ersten Kapitel die Grundzüge der basilianischen Anthropologie aufgezeigt. Sie bilden im weiteren Verlauf der Arbeit die Grundlage und gleichsam den Blickwinkel, unter dem in das erzieherische Wirken des Kirchenvaters eingesehen werden soll.

Da das Menschenbild im Rahmen der Themenstellung nur den Ausgangspunkt darstellt, beschränkt sich dessen Untersuchung auf die Schriften des Basilius. Außerchristliche und patristische Quellen, die den Kappadozier beeinflussten, werden nur bei besonderer Wichtigkeit in Erwägung gezogen. Die Notwendigkeit dieser Eingrenzung ergibt sich jedoch nicht nur aus der Struktur der vorliegenden Arbeit. Es ist darüber hinaus der Ansicht von K. BERTHER zuzustimmen, die er in seiner Studie

- 
- 1 „Μέγα ἄνθρωπος, [...] τὸ τίμιον ἐν τῇ φυσικῇ κατασκευῇ ἔχων. Τί γὰρ τῶν ἐπὶ γῆς ἄλλο κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος γέγονε;“ (*hom. in Ps. 48, 8 PG 29,449B*).
  - 2 Dies betonte bereits K. WEISS, *Erziehungslehre* 6 in seiner Studie zur Erziehungslehre der drei Kappadozier: „Grundlegend für jedes System der Pädagogik ist die Anschauung, welche die Vertreter desselben vom Menschen haben, von seinem Wesen und seinen Endzweck. [...] Soll die Erziehung nämlich den Menschen befähigen, auf Grund seiner Natur seine Bestimmung zu erreichen, so hängt alles davon ab, worin diese Natur und dieses Ziel gesetzt sind.“

zum Menschenbild bei Basilius zum Ausdruck brachte. Er meinte, dass man „nicht um den Gedanken herum[komme], das Verständnis des Basilius könnte viel eher dadurch gefördert werden, dass Basilius aus sich selbst heraus interpretiert würde, als dass, ausgehend von einem Ausdruck, einem Zitat, einer Vorstellung, einem Gedankengang oder auch nur von einem Wort, die schon bei antiken Philosophen begegnen, große Gedankenbrücken geschlagen würden.“<sup>3</sup> Mehr noch als für philosophisches Gedankengut gilt dies im Hinblick auf die Heilige Schrift, welche in weit höherem Maß das basilianische Denken prägte.<sup>4</sup> An dieser Stelle sei auf die reichhaltige Sekundärliteratur verwiesen, die bereits in der Einleitung angeführt wurde.

Die erhaltenen Predigten von Basilius bieten reichhaltiges Material für die Erarbeitung seiner Anthropologie. Ein kurzer, aber *umfassender* Abriss seines Menschenbildes findet sich in den „Längeren Regeln“ 2-3,1. Als Bestandteil der asketischen Schriften gewährleisten sie einen unmittelbaren Einblick in das basilianische Denken, denn – wie es das viel zitierte Wort von H. VON CAMPENHAUSEN ausdrückt – „als Mönch ist Basilius [...] ganz er selbst.“<sup>5</sup> Daher sollen zunächst (1.1) die relevanten Stellen dieser beiden „Regeln“<sup>6</sup> in synoptischer Darstellung mit der deutschen Übersetzung wiedergegeben werden. Gleich der *Exposition* einer Sonate bieten sie bereits alle Themen, die in der Folge – der *Durchführung* – entwickelt werden. Die thematische Entfaltung gliedert sich anhand von drei erziehungsspezifischen Grundfragen: Wie ist das zu erziehende *Objekt* beschaffen? Welche *Ziele* sollen durch die Erziehung erreicht werden? In welcher *Art* soll die Erziehung geschehen? Mit anderen Worten: Die basilianische Anthropologie wird hinsichtlich der Formbarkeit des Menschen, seiner Zielbestimmung und seiner Haltung gegenüber der Erziehung analysiert. Die *Durchführung* gliedert sich daher in die Darstellung (1.2) der dynamischen Grundkonstitution des Menschen, seiner (1.3) immanenten wie transzendenten Ziele und (1.4) des „gebrauchenden“ Handelns zur Erreichung dieser Ziele. Dieser

---

3 K. BERTHER, *Verwirklichung* 6.

4 Zum basilianischen Schriftgebrauch vgl. M. GIRARDI, *Interprete della Scrittura*.

5 H. VON CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenväter* 90.

6 Zitiert nach PG 31,908B-917B. Im ersten Kapitel wird auf die genaue Quellenangabe in der *Patrologia graeca* von *reg. fus.* 2-3,1 verzichtet, da die einschlägigen Stellen in 1.1. einsichtig sind.

Aufbau legt sich aufgrund der Themenstellung nahe, da er die anthropologischen Voraussetzungen aufzeigt, auf welchen die Paideia-Vorstellungen von Basilius aufruhen. Zuletzt hält (1.5) eine Zusammenschau – gleich der *Reprise* – die erarbeiteten Ergebnisse fest und wendet sich mit einer kritischen Anfrage an die basilianische Anthropologie.

## 1.1 Grundzüge der basilianischen Anthropologie

Die „Längeren Regeln“ 2-3,1 fallen als Bestandteil des *Asceticon magnum* in die Spätphase des Wirkens von Basilius und sind als reifer Ausdruck seines Denkens zu betrachten.<sup>7</sup> Im Rahmen der Fragestellung nach der Liebe zu Gott und zum Nächsten beschreibt er den Menschen in seinem konstitutiv-dynamischen Verlangen nach Gott (2,1-2), betrachtet ihn in seiner herausragenden Stellung in der Schöpfungs- und Heilsgeschichte (2,3-4) und als seiner Natur nach gesellschaftliches Wesen (3,1).

[Die Grundkonstitution des Menschen]<sup>8</sup>

[*reg. fus.* 2,1] Ἀδίδακτος μὲν ἢ πρὸς τὸν Θεὸν ἀγάπη. Οὐτε γὰρ φωτὶ χαίρειν, καὶ ζωῆς ἀντιποιεῖσθαι παρ' ἄλλου μεμαθήκαμεν, οὔτε τὸ ἀγαπᾶν τοὺς τεκόντας ἢ θρεψαμένους ἕτερος ἐδίδαξεν. Οὕτως οὖν, ἢ καὶ πολὺ μᾶλλον τοῦ **Θεοῦ πόθου** οὐκ ἔξωθέν ἐστιν ἢ μάθησις·

[Angeborenes Verlangen nach Gott]

Die **Liebe zu Gott** kann nicht gelehrt werden. Wir haben ja auch nicht von anderen gelernt, uns am Licht zu erfreuen und das Leben zu schätzen, niemand anderer hat uns gelehrt, unsere Eltern und Ernährer zu lieben. Ebenso, oder noch viel mehr kommt die Unterweisung des **Verlangens**

7 Vgl. dazu die Einleitung zum 5. Kapitel. Auf die Ausfaltung anthropologischer Themen in *reg. fus.* 2 im Unterschied zum *Asceticon parvum* (*reg.* 2,1-57) wird an entsprechender Stelle verwiesen. Zur Entsprechung der beiden *Ascetica*: K. ZELZER, *Basilii Regula XXX-XXXII* und A. M. SILVAS, *Asketikon* 453-478.

8 Schlüsselbegriffe und wichtige Aussagen der basilianischen Anthropologie sind in Fettdruck wiedergegeben; die zwischen eckigen Klammern stehenden hinzugefügten Überschriften möchten das Verständnis des Gedankenganges erleichtern.



ἀλλ' ὁμοῦ τῇ συστάσει τοῦ ζώου τοῦ ἀνθρώπου φημι, **σπερματικός τις λόγος** ἡμῖν ἐγκαταβέβληται, οἰκοθεν ἔχων τὰς ἀφορμὰς τῆς πρὸς τὸ ἀγαπᾶν οἰκειώσεως.

Ὅνπερ τὸ **διδασκαλεῖον τῶν ἐντολῶν** τοῦ Θεοῦ παραλαβὸν, γεωργεῖν μετ' ἐπιμελείας, καὶ ἐκτρέφειν μετ' ἐπιστήμης, καὶ εἰς τελείωσιν ἄγειν **Θεοῦ χάριτι** πέφυκεν. Διὸ καὶ ἡμεῖς [...] τὸν ἐγκεκρυμμένον ὑμῖν **σπινθήρα τοῦ θείου πόθου** κατὰ τὴν ἐνδεδομένην ἡμῖν διὰ τοῦ Πνεύματος δύναμιν διεγείρειν σπουδάσομεν. Εἰδέναι μέντοι χρή, ὅτι τοῦτο ἐν μὲν ἔστι τὸ **κατόρθωμα**: δυνάμει δὲ πάσης ἐνεργητικὸν καὶ περιεκτικὸν ἔστιν ἐντολῆς. [...]

Καὶ διὰ τούτων τῶν δυνάμεων, ὀρθῶς μὲν καὶ προσηκόντως ἐνεργοῦντες, τὸν κατ' **ἀρετὴν** εὐσεβῶς συμπληροῦμεν βίον [...]

**nach Gott** nicht von außen: Vielmehr wurde zugleich mit der Erschaffung dieses Lebewesens, nämlich des Menschen, eine **Keimkraft**<sup>9</sup> in uns hineingelegt, welche von sich aus die Ursache unserer Vertrautheit zu lieben in sich trägt.<sup>10</sup>

[Keimkraft, Gebote, Gnade Gottes]

Diese [Keimkraft] nahm die **Schule der göttlichen Gebote** auf, umsorgte und pflegte sie verständig, um sie mit Hilfe der **Gnade Gottes** zur Vollkommenheit zu führen. Deshalb bemühen auch wir uns darum, den in euch verborgenen **Funken des göttlichen Verlangens** im Maß der uns vom Heiligen Geist gegebenen Kraft zu wecken. Freilich muss man wissen, dass dieser [Funke] nur **eine Veranlassung** ist: Mit seiner Kraft jedoch umfasst er **alle** Gebote und ist fähig, sie zu erfüllen.

[Grundkräfte zur Tugend]

Wenn wir diese Kräfte richtig und angemessen gebrauchen, führen wir ein frommes und der **Tugend** entsprechendes Leben.

9 Die Wiedergabe von **λόγος σπερματικός** mit *Keimkraft* folgt der Übersetzung von K. S. FRANK, *Mönchsregeln* 84. Basilius misst diesem Begriff hier keine *erkenntnistheoretische*, sondern *moralische* Bedeutung zu.

10 Im *Asceticon parvum* fasst sich Basilius in der Beschreibung der konstitutiven Liebeskraft ungleich kürzer: „Mandatum accepimus diligere deum: dilectionis virtutem in ipsa statim prima conditione a deo anima sibi insitam gerit; in quo nec extrinsecus testimoniis indigemus, unusquisque enim in semet ipso et ex semet ipso horum quae dicimus sumit indicia“ (*reg.* 2,10), was A. M. SILVAS zur Feststellung veranlasst: „Here, in LR 2 [*reg. fus.* 2], Basil expands the concept he has already employed in the Small Asketikon. He lays out the infrastructure of religious anthropology on which his entire ascetical teaching is built“ (A. M. SILVAS, *Asketikon* 162 Anm. 38).

Ἐντολήν τοίνυν λαβόντες ἀγαπᾶν τὸν Θεὸν **τὴν ἀγαπητικὴν δύναμιν** εὐθὺς τῇ πρώτῃ κατασκευῇ συγκαταβληθεῖσαν κεκτήμεθα· καὶ ἡ ἀπόδειξις οὐκ ἔξωθεν, ἀλλ' αὐτὸς ἂν τις τοῦτο παρ' ἑαυτοῦ καὶ ἐν ἑαυτῷ καταμάθοι. Τῶν τε γὰρ **καλῶν** ἔσμεν ἐπιθυμητικοὶ φυσικῶς, εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἄλλω ἄλλο φαίνεται καλόν· καὶ στοργὴν πρὸς τὸ **οἰκεῖον καὶ συγγενές** ἔχομεν ἀδιδάκτως, καὶ τοῖς **εὐεργέταις** ἐκουσίως πᾶσαν εὐνοίαν ἐκπληροῦμεν.

Τί οὖν **κάλλους** **θείου** θαυμασιώτερον; [...] Ποῖος πόθος ψυχῆς οὕτω δοιμὺς καὶ ἀφόρητος, ὡς ὁ ἀπὸ Θεοῦ ἐγγινόμενος τῇ ἀπὸ πάσης κακίας **κεκαθαρωμένη ψυχῇ**; [...] Ὡς **δεσμωτήριον** τὴν ζωὴν ταύτην βαρυνόμενοι, οὕτω δυσκάθεκτοι ἦσαν ταῖς ὁρμαῖς, ὧν ὁ θεῖος πόθος τῶν ψυχῶν ἤψατο. Οἷ γε, διὰ τὸ ἀκορέστως ἔχειν τῆς θεωρίας τοῦ θείου κάλλους, εὐχὴν ἐποιοῦντο πάσῃ τῇ αἰωνία ζωῇ συμπαραεκτείνεσθαι τὴν **θεωρίαν τῆς τερπνότητος τοῦ Κυρίου**. Οὕτω μὲν οὖν φυσικῶς ἐπιθυμητικοὶ τῶν καλῶν οἱ ἄνθρωποι. Κυρίως δὲ καλὸν καὶ ἀγαπητὸν τὸ ἀγαθόν. Ἀγαθὸς δὲ ὁ Θεός· ἀγαθοῦ δὲ πάντα ἐφίεται· **Θεοῦ ἄρα πάντα ἐφίεται**.

[Dreifacher Beweis für die immanente Liebeskraft]

Da wir also das Gebot erhalten haben, Gott zu lieben, besitzen wir auch die **Liebeskraft** dazu, die als Grundaustattung in uns gelegt wurde: Der Beweis dafür kommt nicht von außen, sondern jeder erkennt dies wohl durch sich selbst und in sich selbst: Denn naturgemäß begehren wir nach dem **Schönen** – obgleich zumeist jeder etwas anderes als schön erachtet; ungelernt besitzen wir eine Zuneigung zu unserer **Familie und den Verwandten**; und freiwillig begegnen wird unseren **Wohltätern** mit allem Wohlwollen.

[1. Beweis: Verlangen nach dem Schönen]

Was ist nun bewundernswerter als die **göttliche Schönheit**? Welches seelische Verlangen ist so heftig und unerträglich als jenes, das von Gott her der von allem Bösen **gereinigten Seele** einströmt? Sie [die Heiligen] ertrugen das irdische Leben wie ein **Gefängnis**. Sie waren kaum zu zügeln aufgrund des Dranges, mit dem das göttliche Verlangen ihre Seelen ergriffen hatte. Sie waren unersättlich in der Schau der göttlichen Schönheit und flehten darum, dass die **Schau der Herrlichkeit des Herrn** auf das ganze ewige Leben ausgedehnt werde. Die Menschen begehren von Natur aus nach dem Schönen. Wirklich schön und liebenswert ist das Gute. Gut aber ist Gott. Alles verlangt nach dem Guten, also **verlangt alles nach Gott**.

[*reg. fus.* 2,2] Ὡστε τὸ ἐκ **προαιρέσεως** κατορθούμενον καὶ φυσικῶς ἡμῖν ἐνυπάρχει, τοῖς γε μὴ ἐκ πονηρίας τοὺς λογισμοὺς διαστραφεῖσιν. Ἀναγκαῖον οὖν ὄφλημα τὴν εἰς Θεὸν ἀγάπην ἀπαιτούμεθα, ὃ τῇ ἐλλειπούσῃ ψυχῇ πάντων κακῶν ἐστὶν ἀφορητότατον. **Θεοῦ γὰρ ἄλλοτριώσις καὶ ἀποστροφή** καὶ τῶν ἐν γεέννῃ προσδοκωμένων κολάσεων ἀφορητότερόν ἐστι [...].

Εἰ δὲ καὶ **τοῖς γεννήσασι φυσικὴ στοργή** παρὰ τῶν γεννηθέντων ὑπάρχει, καὶ δηλοῖ τοῦτό τε ἢ τῶν ἀλόγων σχέσις, καὶ ἢ τῶν ἀνθρώπων παρὰ τὴν πρώτην ἡλικίαν πρὸς τὰς μητέρας διάθεσις, μὴ φανῶμεν ἀλογώτεροι τῶν νηπίων, μὴδὲ τῶν θηρίων ἀγριώτεροι, ἀστοργῶς καὶ ἄλλοτριῶς πρὸς τὸν ποιήσαντα ἡμᾶς διακείμενοι.

ὄν εἰ καὶ μὴ ἐκ τῆς ἀγαθότητος οἰοῖός ἐστιν ἡπιστάμεθα, ἐξ αὐτοῦ μόνου τοῦ παρ' αὐτοῦ γεγενῆσθαι ἀγαπᾶν καὶ στέργειν ὑπερβαλλόντως ὀφείλομεν, καὶ ἀποκρέμασθαι τῆς **μνήμης αὐτοῦ** διηνεκῶς, καθάπερ τῶν μητέρων τὰ νήπια.

Κρείττων δὲ τῶν φυσικῶς ἀγαπωμένων ὁ **εὐεργέτης**. [...] Εἰ δὲ τὴν πρὸς τοὺς εὐεργέτας εὐνοίαν καὶ τὸ φίλτρον φυσικῶς αἰρούμεθα, [...]

[Freier Wille und Abkehr von Gott]

Daher können wir auch naturgemäß und aus **freiem Willen** gut handeln, wenn wir unser Denken nicht durch unsere Schlechtigkeit verdorben haben. Die Liebe zu Gott wird von uns gefordert wie eine selbstverständliche Schuld. Ihr Fehlen ist für die Seele das unerträglichste aller Übel. Die **Entfremdung und Abkehr von Gott** ist nämlich unerträglicher als die künftigen Strafen in der Hölle.

[2. Beweis: Liebe zu den Erzeugern]

Wenn aber den gezeugten Lebewesen eine natürliche **Zuneigung zu ihren Erzeugern** eigen ist – und dies zeigt sowohl der Instinkt der unvernünftigen Lebewesen, als auch das Verhalten der Menschen zu ihren Müttern vom frühesten Alter an –, dann sollten wir durch ein liebloses und entfremdetes Verhalten gegen unseren Schöpfer nicht unvernünftiger als die Kinder und wilder als die Tiere erscheinen.

[Erinnerung an Gott]

Auch wenn wir nicht aufgrund seiner Güte verstehen, wie er ist, müssen wir ihn doch schon allein deshalb über alle Maßen lieben, weil wir von ihm erschaffen wurden. Unablässig sollen wir die **Erinnerung an ihn** wach halten, wie Kinder an ihre Mütter.

[3. Beweis: Zuneigung zu den Wohltätern]

Mehr als andere wird naturgemäß der **Wohltäter** geliebt. Wenn wir aber naturgemäß für unsere Wohltäter Wohlwollen und Liebe hegen..., wel-

τίς λόγος ἀξίως ἐφικέσθαι τῶν δω-  
ρεῶν τοῦ Θεοῦ δύναται; αἱ  
τοσαῦται μὲν εἰσι τὸ πλήθος, ὥς  
καὶ ἀριθμὸν διαφεύγειν [...]

ches Wort könnte da die Gaben Gottes  
in würdiger Weise beschreiben? So  
groß ist ihre Menge, dass sie jede Zahl  
übersteigt.

[Der Mensch in Schöpfungs- und Heilsgeschichte]

[*reg. fus.* 2,3] [...] Ἀλλ' ἐκεῖνο οὐδὲ  
βουλομένοις παρελθεῖν δυνατὸν, καὶ  
σιωπῆσαι μὲν τὴν χάριν τῷ γε νοῦν  
ὑγιᾶ καὶ λόγον ἔχοντι παντελῶς  
ἀμήχανον· εἰπεῖν δέ τι πρὸς ἀξίαν  
πλέον ἀδυνατώτερον, ὅτι **κατ'εἰκό-  
να Θεοῦ καὶ ὁμοίωσιν** ποιήσας τὸν  
ἄνθρωπον ὁ Θεός,

[Bild und Ähnlichkeit Gottes]

Aber selbst wenn man möchte, kann  
man jene [größte Wohltat] nicht  
übergehen; wer gesunden Verstand  
und Vernunft hat, für den ist es ganz  
unmöglich, diese Gnade zu ver-  
schweigen; in würdiger Weise von  
ihr zu sprechen ist freilich noch we-  
niger möglich: Nämlich, dass Gott  
den Menschen<sup>11</sup> **nach Bild und Ähn-  
lichkeit Gottes** geschaffen hat,

καὶ τῆς ἑαυτοῦ γνώσεως ἀξιώσας,

[Gotteserkenntnis]

der **Erkenntnis seiner [Gottes]** ge-  
würdigt hat,

καὶ λόγῳ παρὰ πάντα τὰ ζῶα  
κατακοσμήσας,

[Vernunftbegabung]

ihn allein unter allen Lebewesen mit  
**Vernunft** ausgestattet hat,

καὶ τοῖς ἀμηχάνοις τοῦ **παραδείσου**  
κάλλεσιν ἐντροφᾶν παρασχόμενος,  
καὶ τῶν ἐπὶ γῆς ἀπάντων ἄρχοντα  
καταστήσας,

[Paradiesbesitzer und Herrscher  
über das Geschaffene]

ihm den Genuss der unbeschreibli-  
chen Freuden des **Paradieses** ge-  
währt und ihn zum **Herrscher über  
alle Dinge** auf der Erde eingesetzt  
hat.

11 Analog zur Beschreibung der Grundkonstitution des *Menschen* führt das *Asceticon parvum* auch die Beschreibung der Schöpfungsgaben geraffter aus: „Hoc, inquam, quantum est, quod scientiam sui donavit homini deus et rationabile animal fecit esse in terris et ineffabilis paradisi abuti voluptate et decore concessit“ (*reg.* 2,44), um dann unmittelbar den Abfall von Gott folgen zu lassen.

εἶτα κατασοφισθέντα ὑπὸ τοῦ ὄφεως καὶ **καταπεσόντα εἰς τὴν ἁμαρτίαν**, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας εἰς τὸν θάνατον, καὶ τὰ τούτου ἄξια, οὐ περιεῖδεν· ἀλλὰ τὰ μὲν πρῶτα νόμον ἔδωκεν εἰς **βοήθειαν**, ἀγγέλους ἐπέστησεν εἰς φυλακὴν καὶ ἐπιμέλειαν, προφήτας ἀπέστειλεν εἰς ἔλεγχον κακίας καὶ διδασκαλίαν ἀρετῆς [...]

Οὐ γὰρ ἀφείθημεν ὑπὸ τῆς ἀγαθότητος τοῦ Δεσπότης [...]. ἀλλὰ ἀνεκλήθημεν ἐκ τοῦ θανάτου, καὶ **ἐζωοποιήθημεν** πάλιν ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. [...] [reg. fus. 2,4] [...] Καὶ οὐκ ἠρκέσθη μόνον νεκροὺς ὄντας ζωοποιῆσαι, ἀλλὰ καὶ **θεότητος ἀξίωμα** ἔχαρίσατο, καὶ ἀναπαύσεις ἡτοίμασεν αἰωνίους, πᾶσαν ἔννοϊαν ἀνθρωπίνην τῷ μεγέθει τῆς εὐφροσύνης ὑπερβαινούντας. Τί οὖν ἀνταποδῶμεν τῷ Κυρίῳ περὶ πάντων ὧν ἀνταπέδωκεν ἡμῖν; Ὁ δὲ οὕτως ἐστὶν ἀγαθός, ὥστε οὔτε ἀντίδοσιν ἀπαιτεῖ, ἀλλ' **ἀρκεῖται** μόνον **ἀγαπώμενος** ἐφ' οἷς ἔδωκεν.

[Sündenfall und Hilfen Gottes]

Nach der Verführung durch die Schlange und dem **Fall in die Sünde** – und durch die Sünde in den Tod und all dem, was dies mit sich bringt – hat Gott sich nicht von uns abgewandt: Vielmehr gab er uns zuerst als **Hilfe** das Gesetz, setzte zu unserem Schutz und Fürsorge Engel ein, sandte Propheten, um das Böse zu tadeln und die Tugend zu lehren.

[Neuwerdung durch Jesus Christus]

Wir wurden nämlich nicht von der Güte des Herrn verlassen: Sondern wir wurden aus dem Tod gerufen und wieder **lebendig gemacht** durch unseren Herrn Jesus Christus selbst. Aber es war nicht genug, dass er uns, die wir tot waren, wieder lebendig machte: Er begnadete uns mit **göttlicher Würde** und bereitete die ewige Ruhe, die in ihrer herrlichen Größe jede menschliche Vorstellung übersteigt. Was geben wir nun dem Herrn für all das, was er uns gegeben hat? Er ist ja so gut, dass er keine Gegengabe fordert, **er verlangt allein danach, geliebt zu werden** für seine Gaben.<sup>12</sup>

12 Die Entsprechung im *Asceticon parvum* lautet: „Nec sufficit vivificare nos mortuos sed et divinitatis suae participium tribuit et munus aeternitatis indulget, et supra omne quod vel petere vel intellegere possumus, credentibus vel diligentibus se praeparat ‚quod oculus non vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit‘ (1 Kor 2,9)“ (reg. 2,53-54).

[Furcht vor der Trennung von Christus]

Ὦν ἀπάντων ὅταν εἰς ἔννοιαν ἔλθω [...] εἰς φρίκην τινὰ καὶ ἔκστασιν φοβεράν καταπίπτω, μήποτε ἐξ ἀπροσεξίας τοῦ νοῦ, ἢ τῆς περὶ τὰ μάταια ἀσχολίας, τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ ἐκπεσὼν **ὄνειδος** γένωμαι **τῷ Χριστῷ**. [...]

Wenn ich dies alles bedenke, gerate ich in schreckliche und furchtbare Erregung, dass ich nicht wegen der Unaufmerksamkeit meines Geistes oder der Beschäftigung mit eitlen Dingen von der Liebe Gottes abfallen und zur **Schmach für Christus** werden könnte.

[Der Mensch als Gemeinschaftswesen]

[reg. fus. 3,1] [...] Τίς οὖν οὐκ οἶδεν, ὅτι **ἡμερον καὶ κοινωνικὸν ζῶον** ὁ ἄνθρωπος, καὶ οὐχὶ μοναστικόν, οὐδὲ ἄγριον; Οὐδὲν γὰρ οὕτως ἴδιον τῆς φύσεως ἡμῶν, ὥς τὸ κοινωνεῖν ἀλλήλοις, καὶ χρῆζειν ἀλλήλων, καὶ ἀγαπᾶν τὸ ὁμόφυλον. Ὦν οὖν αὐτὸς ἔδωκεν ὁ Κύριος ἡμῖν προλαβὼν τὰ **σπέρματα**, τούτων ἀκολούθως καὶ τοὺς καρποὺς ἐπιζητεῖ [...].

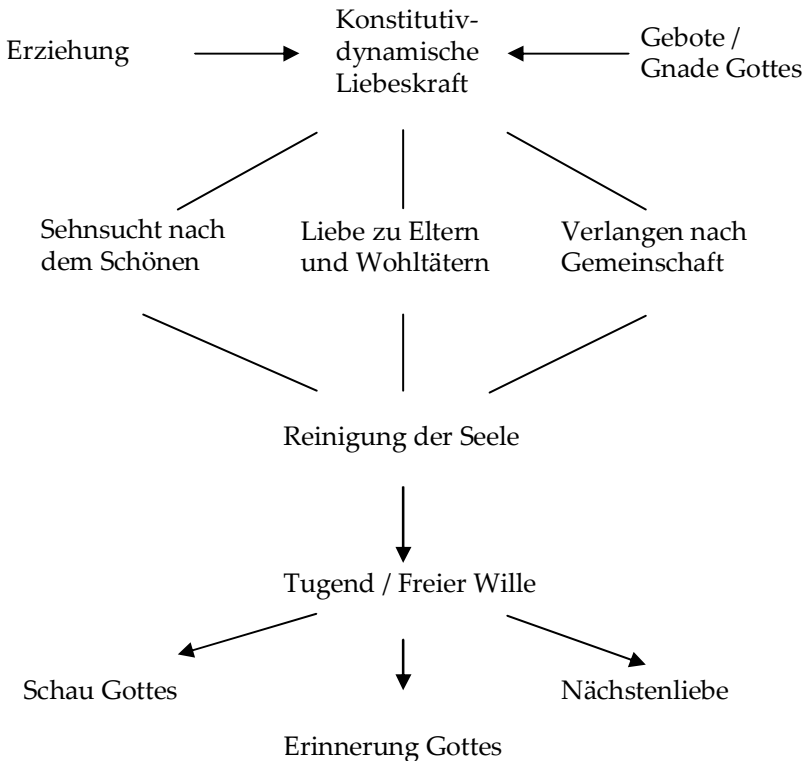
Wer wüsste nicht, dass der Mensch ein **umgängliches und geselliges Lebewesen** ist, kein Einzelwesen oder Wilder? Nichts anderes ist unserer Natur so zu eigen, als mit anderen Gemeinschaft zu haben, einander zu unterstützen und den Gleichartigen zu lieben. Da der Herr selbst uns nun zu all dem im Voraus die **Samen**<sup>13</sup> gegeben hat, verlangt er folglich auch die Früchte.

In den „Längeren Regeln“ 2-3,1 beschreibt Basilius den Menschen in seiner *Grundkonstitution* und in seiner *Stellung in der Schöpfungs- und Heilsgeschichte*. Im Vergleich zum *Asceticon parvum* entfaltet er darin ausführlich sein Menschenbild. Am Beginn von „Mönchsregeln“ würde man dies nicht zwingend erwarten. Diese Entwicklung verdeutlicht daher, dass Basilius sein erzieherisches Programm – und dies sind die „Regeln“ – auf ein solides anthropologisches Fundament setzen möchte. Mit anderen Worten: Für ihn ist die *Erziehung abhängig vom Menschenbild*. Die folgende Zusammenfassung gibt seinen Gedankengang in Kürze wieder und veranschaulicht ihn anhand von zwei schematischen Darstellungen.

13 Die Bedeutung von τὰ σπέρματα entspricht jener von ὁ λόγος σπερματικός in reg. fus 2,1.

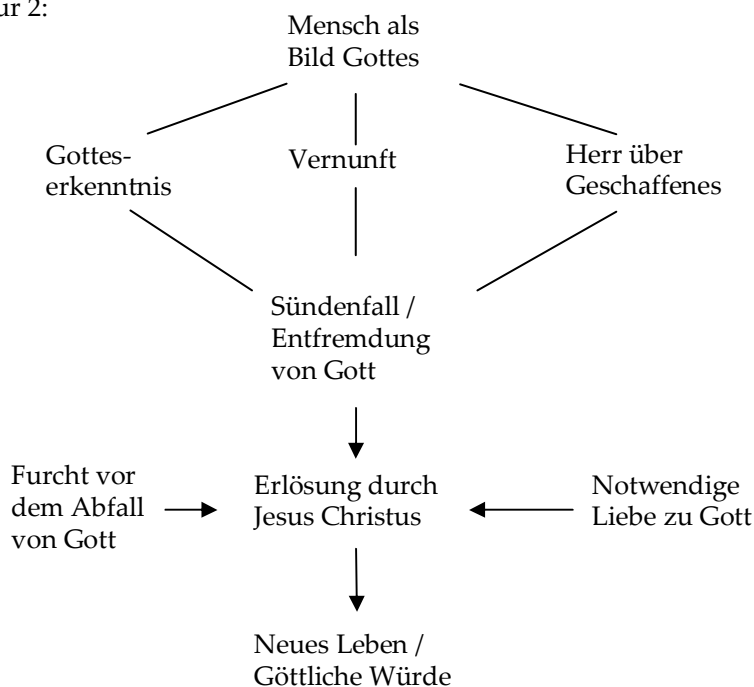
Basilius postuliert eine dem Menschen innewohnende Liebeskraft, die ihm als konstitutiv-dynamische Schöpfungsgabe eigen ist. Die Gebote und die Gnade Gottes widersprechen dieser Anlage nicht, vielmehr fördern sie ihre naturgemäße Entwicklung. Zu dieser Entfaltung trägt ebenso die Erziehung bei, um die sich Basilius – hier in den „Längeren Regeln“ gegenüber den Asketen – müht. Die ungelernte Sehnsucht nach dem Schönen, die angeborene Liebe zu Eltern und Wohltätern sowie die natürliche Zuneigung zum Mitmenschen „beweisen“ die Existenz dieser immanenten Kraft. Zu ihrer Entfaltung und Verwirklichung bedarf der Mensch der inneren Reinigung seiner Seele. So gelangt er in freier Entscheidung zu einem tugendhaften Leben. Dieses wiederum führt ihn im Maß des Möglichen zur geistigen Schau Gottes, der die Fülle der Schönheit ist, zur beständigen Erinnerung an Gott, dem größten Wohltäter des Menschen und zur Nächstenliebe.

Figur 1:



Das Größte der Werke Gottes ist der Mensch, da er nach dem Bild Gottes erschaffen wurde. Den Menschen zeichnen unter allen Lebewesen die Fähigkeit zur Gotteserkenntnis, seine Vernunft und die Herrschaft über die Schöpfung aus. Durch den Fall in die Sünde entstellte der Mensch das Bild Gottes in sich. Zu seiner Wiederherstellung wurde der Sohn Gottes Mensch, sein Tod und seine Auferstehung überwand die Entfremdung des Menschen von Gott. Christus schenkte den Menschen nicht nur neues Leben, sondern darüber hinaus göttliche Würde und die Hoffnung auf das ewige Leben. Als Antwort für seine Liebe erwartet Gott nur die Gegenliebe des Menschen. Die Größe des Heilswirken Gottes erfüllt Basilius zuletzt mit der Sorge, durch Untreue von Gott abzufallen.

Figur 2:





## 1.2 Dynamische Grundkonstitution

Soll ein Menschenbild gezeichnet werden, welches das Thema der menschlichen Erziehung berücksichtigt, ist zuerst die Frage nach der *Grundkonstitution* des Menschen zu stellen: Wie ist das zu erziehende Objekt beschaffen?

Basilius kleidet seine anthropologischen Überlegungen sehr oft in schöpfungs- und heilsgeschichtliche Abrisse. Sie sollen am Beginn dieser Darstellung behandelt werden. Ein gewiss ungewöhnlicher Ansatz, der jedoch durch das anthropologische Grundverständnis von Basilius gerechtfertigt wird: Der Mensch ist für ihn (1.2.1) der Mittelpunkt des dynamischen Heilswirkens Gottes und folglich mit seiner eigenen Geschichte in diese heilsgeschichtliche Dynamik hineingenommen. Im Anschluss daran wird der Grundgedanke der „Längeren Regel“ 2,1-2 entfaltet: In der menschlichen Natur findet sich (1.2.2) eine konstitutiv-dynamische Liebeskraft, die nach Entfaltung strebt. Ihr Vorhandensein wird bestätigt durch (1.2.3) die menschliche Sehnsucht nach dem Schönen, welche sich zuletzt als Sehnsucht nach Gott zeigt. Die Dynamik der schöpfungstheologischen Grundkonstitution wird nach dem Sündenfall um eine weitere dynamische Komponente ergänzt: Nämlich um das Bestreben des Menschen, (1.2.4) das durch die Sünde entstellte Bild Gottes in sich zu erneuern und zu bewahren.

### 1.2.1 Mittelpunkt des Heilswirkens Gottes

In der „Längeren Regel“ 2,3 stellt Basilius den Menschen hinein in die Schöpfungs- und Heilsgeschichte: Der Mensch wurde nach dem Bild Gottes geschaffen, er ist nicht nur mit Vernunft ausgestattet, sondern kann sogar Gott erkennen und wurde von ihm zum Herrscher über die Welt eingesetzt. Nach dem Sündenfall hat ihn der Sohn Gottes erlöst, ihn mit göttlicher Würde bekleidet und zum ewigen Leben berufen. Der Kirchenvater schließt diesen staunenden Blick auf die menschliche Natur mit dem Verweis auf die Möglichkeit, von Gott abzufallen: Davon soll den Menschen gerade die Besinnung auf seine Würde abhalten. Das Übermaß der göttlichen Liebe, die er erfahren hat, „zwingt“ ihn vielmehr zur Gegenliebe.

Schöpfungs- und heilsgeschichtliche Abrisse finden sich wiederholt in den basilianischen Schriften. Sie sind ein Indiz dafür, dass Basilius den Menschen nicht auf seine existenzielle Verfasstheit reduziert, sondern ihn in heilsgeschichtlicher Weite sieht: In seiner Würde als vernunftbegabtes Geschöpf Gottes, in seiner Größe als in Christus erlöstes Wesen und in seiner Verantwortung gegenüber dem kommenden Gericht. Denn auf den Menschen hin ist die Ökonomie – das geschichtliche Wirken – Gottes ausgerichtet:

Deinetwegen: Gott unter den Menschen, die Ausgießung des Heiligen Geistes, die Zerstörung des Todes, die Hoffnung auf Auferstehung, die göttlichen Vorschriften, um dein Leben zu vervollkommen, der Zugang zu Gott durch die Gebote, das bereitliegende Himmelreich, die Kronen der Gerechtigkeit, die vorbereitet sind für jenen, der die Mühen der Tugend nicht scheut.<sup>14</sup>

Es ist lohnend, einen näheren Blick auf diese Abrisse zu werfen, denn sie zeigen, wie Basilius ein *erzieherisches* Anliegen mit ihnen verbindet. Bereits in den zitierten Abschnitten der „Längeren Regeln“ 2-3,1 war dies zu erkennen: Der Blick auf die Großtaten Gottes dient als Mahnung, sich nicht von Gott abzuwenden, ihn vielmehr zu lieben. Anhand der Erklärung des Schöpfungsberichtes versucht Basilius seine Hörer in die verlorene Heimat des Paradieses führen: Seine Absicht ist es, ihnen ihre eigene Größe bewusst zu machen und ihnen zu helfen, von der sichtbaren auf die unsichtbare Welt zu schließen.<sup>15</sup> In der Predigt zu Psalm 48 ermahnt er die Gläubigen, von der Sünde abzulassen, indem sie auf ihre Würde achten, die ihnen durch Schöpfung und Erlösung geschenkt wurde.<sup>16</sup> Er ermuntert die Armen in einer Predigt, sich nicht wegen ihrer Armut zu grämen, sondern sich an ihren natürlichen Gaben und an den Verheißungen Gottes zu erfreuen.<sup>17</sup> Über die im Schöpfungs- und Erlösungswerk erhaltenen Wohltaten soll der Mensch sich *ständig* freuen und Dank sagen, fordert er seine Zuhörer ein andermal auf.<sup>18</sup> Der Heilsplan Gottes

---

14 „Διὰ σὲ Θεὸς ἐν ἀνθρώποις, πνεύματος ἁγίου διανομή, θανάτου κατάλυσις, ἀναστάσεως ἐλπίς, θεία προστάγματα τελειοῦντά σου τὴν ζωὴν, πορεία πρὸς Θεὸν διὰ τῶν ἐντολῶν, βασιλεία τῶν οὐρανῶν εὐτρεπής, στέφανοι δικαιοσύνης ἔτοιμοι τοὺς ὑπὲρ τῆς ἀρετῆς πόνους μὴ ἀποδῶντι“ (*hom.* 3,6 RUDBERG 34,7-10).

15 Vgl. *hex.* 6,1 GCS NF 2, 88,10-89,16.

16 Vgl. *hom. in Ps. 48*, 8 PG 29,449B-452C.

17 Vgl. *hom.* 3,6 RUDBERG 32,22-34,10.

18 Vgl. *hom.* 4,2 PG 31,221C-224A.

beinhaltet die Wiederherstellung der Vertrautheit mit Gott in Jesus Christus: Durch die Neuwerdung in der Taufe ist der Mensch berufen, Christus nachzuahmen.<sup>19</sup> An Schöpfung, Erlösung und Gericht lässt sich zuletzt das Wirken des Heiligen Geistes erkennen: Daraus erschließt sich für Basilius die große Bedeutung des Geistes auch für die menschliche Heiligung.<sup>20</sup>

Die basilianische Anthropologie ist eingebettet in den großen „Rahmen“ der Schöpfungslehre, der Soteriologie und der Eschatologie. Dies schließt eine beständige Rückbesinnung auf Gottes Wirken ein, welches dynamisch und zielbestimmt ist: Gott führt sein Werk von der Erschaffung zur Vollendung. Das basilianische Geschichtsverständnis zeichnet sich also durch *Dynamik* und *Zielgerichtetheit* aus: Dies charakterisiert ebenso sein Menschenbild, da der Mensch mit seiner individuellen Geschichte in die universelle Heilsgeschichte hineingenommen ist und zugleich deren Mittelpunkt bildet. Ja, an jedem Menschen konkretisieren sich die allgemeinen Prinzipien der Ökonomie Gottes. Der häufige Verweis auf diesen großen „Rahmen“ des menschlichen Lebens geschieht nicht ohne Absicht. Basilius gebraucht diesen „Rahmen“, indem er ihn seinerseits in den noch größeren „Rahmen“ seines *erzieherischen Bemühens* stellt, um dem Menschen seine Würde und die Verpflichtung zu einem würdevollen Leben bewusst zu machen.

### 1.2.2 Geschaffen für die Liebe

In den „Längeren Regeln“ 2-3,1 verwendet Basilius verschiedene Begriffe, um die immanente Liebeskraft des Menschen zu beschreiben: Er nennt sie *Verlangen nach Gott* (θείος πόθος), *Keimkraft* (λόγος σπέρματικός), *Funke des Verlangens nach Gott* (σπινθήρ τοῦ θείου πόθου), *Liebeskraft* (ἀγαπητική δύναμις) und *Samen* (σπέρματα). Diese Kraft ist die konstitutiv-dynamische Veranlagung, Gott und auch den Nächsten zu lieben. Die richtige Entfaltung dieser Kraft garantiert das natürliche Wohlbefinden der menschlichen Seele. Denn „die Seele strebt nach dem, was ihr vertraut

19 Vgl. *Spir.* 15,35 FC 12, 172,11-18. Ähnlich in *bapt.* 1,1,5 SC 357, 100,31-102,52.

20 Vgl. *Spir.* 16,38-40 FC 12, 184,16-198,5.

ist, naturgemäß und ohne Unterweisung.“<sup>21</sup> Aus diesem Grund empfindet sie eine natürliche Anziehung für das Gute und eine ebenso natürliche Abneigung gegen das Böse:

Wir besitzen von Natur aus die Tugenden, zu welchen die Seele nicht durch menschlichen Unterricht, sondern aufgrund ihrer eigenen Natur eine Vertrautheit empfindet. Wie uns keine Unterweisung lehrt, die Krankheit zu hassen, sondern wir einen natürlichen Widerwillen gegen den Schmerz haben, so erfüllt auch die Seele ohne Belehrung eine Abneigung gegen das Böse. Das Böse ist eine Krankheit für die Seele, die Tugend dagegen bedeutet Gesundheit für sie.<sup>22</sup>

Verbunden mit dieser *leidenschaftlichen Kraft* für das Gute und der damit verbundenen Abneigung gegenüber dem Bösen, ist die *moralische Erkenntniskraft*: Sie befähigt den Menschen, eine Wahl zwischen Gut und Böse treffen. Basilius vergleicht diese Fähigkeit mit dem Bild einer Waage, die der Mensch in sich findet: „Am Tag des Gerichts wirst du nicht sagen können: Ich wusste nicht, was gut war. Es ist dir nämlich eine eigene Waage gegeben, die dazu dient, Gutes und Böses zu unterscheiden.“<sup>23</sup> Eine eindruckliche Beschreibung des menschlichen Gewissens. Basilius folgert daraus, dass das Böse aus dem Menschen selbst stammt: Denn der Mensch ist es, der sich – neben dem Versuch des Teufels, die menschlichen Triebkräfte (κινήματα) und Leidenschaften (πάθη) zum Schlechten hin zu lenken – für das schlechte Tun oder Denken entscheidet. Die Betonung der menschlichen Freiheit und des Gewissens erlaubt es Basilius, auch dem Handeln von Heiden moralischen Wert zuzuschreiben. Ja, Heiden können in ihrem sittlichen Handeln für Christen sogar Vorbildcharakter annehmen.<sup>24</sup> Schlechte Taten dagegen begehen *jene*

21 „Ὁρεκτικὴ τοῦ οἰκείου καὶ κατὰ φύσιν αὐτῇ ἀδικδάκτως ἐστὶν ἡ ψυχὴ“ (hex. 9,4 GCS NF 2, 152,20-21).

22 „Εἰσὶ δὲ καὶ παρ’ ἡμῖν αἱ ἀρεταὶ κατὰ φύσιν, πρὸς ἃς ἡ οἰκείωσις τῆς ψυχῆς οὐκ ἐκ διδασκαλίας ἀνθρώπων, ἀλλ’ ἐξ αὐτῆς τῆς φύσεως ἐνυπάρχει. Ὡς γὰρ οὐδεὶς ἡμᾶς λόγος διδάσκει τὴν νόσον μισεῖν, ἀλλ’ αὐτόματον ἔχομεν τὴν πρὸς τὰ λυποῦντα διαβολήν· οὕτω καὶ τῇ ψυχῇ ἐστὶ τις ἀδίδακτος ἐκκλίσς τοῦ κακοῦ. Κακὸν δὲ πᾶν ἀρρωστία ψυχῆς, ἡ δὲ ἀρετὴ λόγον ὑγιείας ἐπέχει“ (hex. 9,4 GCS NF 2, 152,13-18); vgl. hom. in Ps. 44, 8 PG 29,405B.

23 „Οὐκ ἐστὶ σοι εἰπεῖν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως· Οὐκ ἦδεν τὸ ἀγαθόν. Προφέρεται σοι τὰ ἴδια σου ζυγὰ ἱκανὴν παρεχόμενα διάκρισιν ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ“ (hom. in Ps. 61, 4 PG 29,480B).

24 Vgl. hex. 5,7 GCS NF 2, 82,12-19.

Menschen – ob Christen oder Heiden –, „die aus mangelnder Sorge die natürlichen Samen des Guten vernachlässigen.“<sup>25</sup>

An dieser Stelle wird deutlich, dass die dem Menschen innewohnende Liebeskraft als ein Potential zu verstehen ist, das sich jedoch nicht ohne erzieherische Hilfe entfalten kann. In der „Längeren Regel“ 2,1 bezeichnet Basilius die göttlichen Gebote als „Schule – διδασκαλεῖον“, welche zusammen „mit der Gnade Gottes – Θεοῦ χάριτι“ die menschliche Liebeskraft pflegt und fördert. Der Mensch, der sich selbst nicht erlösen kann,<sup>26</sup> hat die göttliche Gnade nötig:

Damit sich die Seele durch Schönheit auszeichnet und sie Kraft zur Erfüllung ihrer Pflichten hat, bedürfen wir der göttlichen Gnade. Schön war ich nämlich von Natur aus, erbärmlich wurde ich durch die List der Schlange, durch welche ich in der Sünde tot daniederlag. Meiner geschöpflichen Schönheit nun, die ich von dir als Grundausrüstung erhielt, fügst du [Gott] die Kraft hinzu, meine Pflichten zu erfüllen.<sup>27</sup>

In welchem Verhältnis steht nun *Natur und Gnade* bei Basilius? Zunächst muss festgehalten werden, dass der Kirchenvater sich die Frage in dieser Form nicht gestellt haben dürfte. Sie wurde erst im pelagianischen Streit aktuell. Eine strikte Trennung von menschlicher Natur und göttlicher Gnade lässt sich bei ihm nicht erkennen. Bereits die Schöpfung ist ein Geschenk Gottes, der Mensch verdankt sich seinem Schöpfer, der basilianische λόγος σπερματικός ist eine Gabe Gottes. Diese Gabe beinhaltet die Aufgabe der naturgemäßen Entfaltung. Hierbei steht Basilius in der griechischen Paideia-Tradition, welche in all ihren Entwicklungsstufen dieses Ziel verfolgte.<sup>28</sup> Die Fragestellung verlagert sich deshalb auf eine andere Ebene. Es ist nach der *Art* der Entfaltung bzw. Erziehung der menschlichen Kräfte zu fragen, die ihrerseits wiederum vom *Erziehungsziel* abhängig ist. Die eigentliche Frage muss

25 „Συμβαίνει δὲ τοῦτο τοῖς ἐξ ἀμελείας ἀγεώργητα καταλιποῦσι τὰ φυσικὰ τῶν ἀγαθῶν σπέρματα“ (reg. br. 75 PG 31,1136AB).

26 Vgl. hom. in Ps. 48, 3 PG, 29,437BC.

27 „Πλὴν ἵνα καὶ κάλλος ἐπιγένηται τῇ ψυχῇ, καὶ δύναμις τῶν δεόντων ἐπιτελεστικῇ, θείας εἰς τοῦτο χάριτος χρῆζομεν. [...] Καλὸς μὲν γὰρ ἤμην κατὰ τὴν φύσιν, ἀσθενὴς δὲ διὰ τὸ ἐξ ἐπιβουλῆς τοῦ ὄφεως νεκρωθῆναι τῷ παραπτώματι. Τῷ οὖν κάλλει μου, ὃ παρὰ σοῦ ἔλαβον ἐκ τῆς πρώτης κατασκευῆς, προσέθηκας δύναμιν τὴν τῶν δεόντων πρακτικὴν“ (hom. in Ps. 29, 5 PG 29,317A).

28 Vgl. 2.1.1.

also lauten: In welchem Verhältnis stehen *Paideia* und *Gnade* bei Basilius? Der Vergleich mit der stoischen *Paideia*-Lehre erweist sich zu ihrer Beantwortung als sehr hilfreich. Diese sah in der Gesetzmäßigkeit des *Kosmos* das Erziehungsmodell des Menschen, der im *Diesseits* die in ihm schlummernden Kräfte zur Verwirklichung bringen sollte. Das Erziehungsziel bestand darin, ein *tugendhaftes Leben* im Einklang mit der Natur zu führen – eine Zielsetzung, die Basilius wenigstens hinsichtlich der Tugend teilen konnte. Denn im Tugendleben von Heiden, die in *natürlicher* Weise ihre menschlichen Kräfte entfalteten, sah er den Vorbildcharakter auch für Christen. Diese immanente Zielsetzung konnte ihm jedoch nicht genügen. Denn für ihn strebt der *λόγος σπερματικός* über innerweltliche Ziele hinaus: Er strebt nach Gott. Damit er jedoch sein eigentliches und definitives Ziel erreicht, braucht er die Hilfe der *göttlichen Gnade*. Denn als Keimkraft der Liebe zu Gott stößt er an eine Grenze: „Was ist das Maß der Liebe zu Gott?“ fragt Basilius in der „Kürzeren Regel“ 292 und gibt die Antwort: „Es ist das beständige Sich-Ausstrecken der Seele nach dem Willen Gottes, das ihre Kraft übersteigt und Gottes Ehre zum Ziel hat.“<sup>29</sup> So ist das *Zielobjekt* das Unterscheidungskriterium im Verständnis des *λόγος σπερματικός*: Er kann sich in geschöpflich-natürlicher Weise in einem Leben der Tugend entfalten. Um sein ureigenes Ziel – nämlich Gott – zu erreichen, braucht er jedoch die Hilfe der göttlichen Gnade.<sup>30</sup> Diese Unterscheidung bildet die Grundlage für einen wichtigen Aspekt im Erziehungsdenken von Basilius, wie in der Alten Kirche überhaupt: Über das menschliche Bemühen um eine christliche Erziehung hinaus bedarf es der *erzieherischen Hilfe Gottes*.<sup>31</sup>

---

29 „Τί τὸ μέτρον τῆς πρὸς Θεὸν ἀγάπης. – Τὸ ὑπὲρ δύναμιν αἰετὴν ψυχὴν ἐπεκτείνεσθαι πρὸς τὸ τοῦ Θεοῦ θέλημα, κατὰ σκοπὸν καὶ ἐπιθυμίαν τῆς αὐτοῦ δόξης“ (reg. br. 211 PG 31,1224A).

30 P. LUISLAMPE, *Spiritus vivificans* 147-148 zeigt die basilianische Umformung des stoischen *λόγος σπερματικός* auf: Beide stimmen darin überein, dass der Mensch „als ‚logoshaltiger‘ Mikrokosmos das normative Bild und Ziel der *Paideia* in sich trägt.“ Während die *Paideia* im stoischen Verständnis vor allem durch „den in der *Physis* aufleuchtenden *Nomos*“ erreicht wird, sind es bei Basilius die „göttlichen Gebote, die den *logos spermatikos* durch die Gnade entfalten.“

31 Vgl. 3.3.2. Vom *Paideia*-Gedanken her ließe sich wohl auch das Verständnis von Gnade bei Basilius neu bestimmen. Die vorliegende Arbeit kann dies verständlicherweise

### 1.2.3 Ursehnsucht nach Gott

Die dem Menschen eigene Liebeskraft wird durch die Natur selbst in dreifacher Weise bestätigt, wie Basilius in der „Längeren Regel“ 2,1-2 ausführt: Alle Menschen sehnen sich naturgemäß nach dem Schönen, lieben ihre Eltern und Verwandten und zeigen sich gegenüber ihren Wohltätern dankbar. Die beiden letztgenannten „Beweise“ sollen den Menschen helfen, an Gott, ihren Schöpfer und größten Wohltäter, unablässig zu denken und ihm zu danken. Somit stellen sie ein Ziel des menschlichen Lebens dar und werden unter 1.3.6 behandelt. Hier dagegen soll der Bedeutung der immanenten Sehnsucht nach dem Schönen nachgegangen werden. Denn in ihr verbirgt sich für den Kappadozier die Sehnsucht nach Gott.

Wie der Ansatz zur Betrachtung des Menschen bei Basilius theologischer Art ist, so ist es auch sein Zugang zum Verständnis dessen, was schön ist: Gott ist das Kriterium für wirkliche Schönheit. Vor ihm verdient nur das *schön* genannt zu werden, „was künstlerisch vollendet und auf den zielgerichteten Gebrauch hin ausgerichtet ist.“<sup>32</sup> So bemisst er in der vierten Hexaemeronpredigt die Schönheit des Meeres nicht nach der mit den Sinnen wahrnehmbaren Schönheit, sondern nach dessen Nutzen für die Schöpfung.<sup>33</sup> Das Verständnis des Schönen beschränkt sich also nicht auf das optisch Schöne, sondern schließt das Nützliche mit ein. Ebenso umfasst das Schöne die Kategorie des Guten, da „wirklich schön und liebenswert das Gute ist.“<sup>34</sup> Von Natur aus strebt alles nach dem Schönen, dem Liebenswerten und dem Guten.<sup>35</sup> Gott allein aber ist *der* Liebenswerte und Gute. Deshalb strebt alles nach Gott, ist der folgerichtige Schluss von Basilius in der „Längeren Regel“ 2,1.<sup>36</sup> In Gott findet der Mensch die Fülle der Schönheit:

---

nicht leisten. Die einzige ausführliche Studie zur basilianischen Gnadenlehre von E. SCHOLL, *Gnade* datiert aus dem Jahr 1881.

32 „Καλὸν τὸ τῷ λόγῳ τῆς τέχνης ἐκτελεσθὲν καὶ πρὸς τὴν τοῦ τέλους εὐχρηστίαν συντεῖνον“ (*hex.* 3,10 GCS NF 2, 55,9-10).

33 Vgl. *hex.* 4,6 GCS NF 2, 66,9-67,7.

34 „Κυρίως δὲ καλὸν καὶ ἀγαπητὸν τὸ ἀγαθόν“ (*reg. fus.* 2,1 PG 31,912A).

35 Vgl. *hom. in Ps.* 44, 2 PG 29,392A.

36 Vgl. auch *hom. in Ps.* 114, 1 PG 29,484C.

Wahrhaft selig ist das Schöne in sich, auf das alles hinblickt, nach dem alles verlangt: Die unwandelbare Natur, die gebietende Würde, das ungestörte Leben, der unbetrübte Lebenswandel, der keiner Veränderung unterworfen ist, dem kein Wandel anhaftet; die sprudelnde Quelle, die unvergängliche Gnade, der unerschöpfliche Schatz.<sup>37</sup>

Der Mensch findet den Weg zur Schönheit Gottes, indem er die Schönheit des Geschaffenen betrachtet: „Dann aber blickt er [der Mensch, der den Herrn preist] mit weitem Geist und in tiefer Sammlung hin auf die Großtaten der Schöpfung: Durch die herrliche Schönheit der geschaffenen Dinge gelangt er zur Betrachtung ihres Schöpfer.“<sup>38</sup> Durch die Meditation der *sichtbaren* Dinge soll der Mensch zum *unsichtbaren* Schöpfer gelangen.<sup>39</sup> Die Sehnsucht nach dem Schönen ist für Basilius also zum einen ein „*Beweis*“ für die immanente Grundkraft zu lieben, zum anderen ist sie ein *Weg*, der den Menschen zu Gott führt. Ein Weg, der jedoch nicht von der sichtbaren irdischen Wirklichkeit abstrahiert, um in geistiger Selbstversenkung nach der Schönheit Gottes zu verlangen. Vielmehr richtet sich diese Sehnsucht, wie gezeigt, auf das Schöne im weitesten Sinn, das sich wie ein Abglanz in der Schöpfung, in seiner Fülle aber in Gott findet. Der Mensch darf nicht beim *Abglanz* des Schönen verweilen oder daran haften bleiben. Er ist vielmehr dazu berufen, die Augen seines Geistes zu reinigen, um die *Fülle* der Schönheit zu schauen. Für Basilius ist die Schöpfung deshalb mit einer Schule vergleichbar, in welcher der Mensch über Gott unterrichtet wird.<sup>40</sup>

### 1.2.4 Sehnsucht nach dem Bild Gottes

Der Mensch wurde „nach Bild und Ähnlichkeit Gottes – κατ’ εἰκόνα Θεοῦ καὶ ὁμοίωσιν“ erschaffen, führt Basilius in der „Längeren Regel“ 2,3

37 „Μακάριον γὰρ τῷ ὄντι τὸ αὐτόκαλον, πρὸς ὃ πάντα ἀποβλέπει, οὐ πάντα ἐφίεται, ἢ ἀτρεπτος φύσις, τὸ δεσποτικὸν ἀξίωμα, ἢ ἀόκλητος ζωὴ, ἢ ἄλυπος διεξαγωγή, περὶ ἣν οὐκ ἔστιν ἀλλοίωσις, ἥς οὐχ ἄπτεται μεταβολή· ἢ βρύουσα πηγὴ, ἢ ἀφθονος χάρις, ὁ ἀδαπάνητος θησαυρός“ (*hom. in Ps. 1, 3 PG 29,216B*).

38 „Ἐπειτα δὲ καὶ ὁ μεγάλη τῇ διανοίᾳ καὶ θεωρήμασι βαθυτάτοις τὰ μεγέθη τῆς κτίσεως καθορῶν, ἵν’ ἐκ τοῦ μεγέθους καὶ τῆς καλλονῆς τῶν κτισμάτων τὸν γενεσιουργὸν αὐτῶν θεωρήσῃ“ (*hom. in Ps. 33, 3 PG 29,357A*).

39 Vgl. *hex. 3,10 GCS NF 2, 56,8-19; hex. 6,1 GCS NF 2, 89,1-16*.

40 Vgl. 3.3.2.4.



anhand des biblischen Schöpfungsberichtes aus.<sup>41</sup> Hierin besteht seine Würde, hierin unterscheidet er sich von allen anderen Lebewesen: „Groß ist der Mensch. Seine Würde liegt in seiner Natur. Denn welches andere irdische Lebewesen wurde geformt nach dem Bild seines Schöpfers?“<sup>42</sup>

Gott verlieh dem Menschen bei der Erschaffung nicht nur Leib und Seele mit den sie auszeichnenden Fähigkeiten, sondern machte ihn zum Herrn des Paradieses. Der Mensch ist „Werk der Hände Gottes: An Kraft zwar den unvernünftigen Lebewesen weit unterlegen, jedoch als Herrscher eingesetzt über die unvernünftige und unbeseelte Natur.“<sup>43</sup> Im Paradies sollte der Mensch in enger Vertrautheit und Freundschaft mit Gott leben. Verführt durch die List der Schlange, dem Teufel, und gleichsam der Herrlichkeit des Paradieses überdrüssig geworden,<sup>44</sup> wandte er sich jedoch von Gott ab und den geschaffenen Dingen zu:

Einfach formte Gott, der Schöpfer des Menschen, das Herz und verwahrte darin sein eigenes Bild. Später jedoch haben wir unser Herz durch die Verbindung mit den Begierden des Fleisches kompliziert und vielfältig gemacht und so seine Gottesebenbildlichkeit, seine Einfachheit und Einfalt zerstört.<sup>45</sup>

Mit Nachdruck betont Basilius die ontologische Gutheit der Schöpfung und des Menschen: „Die Seele also hat Gott geschaffen, nicht die Sünde. Die Seele wurde aber schlecht, als sie sich von ihrem natürlichen Zustand abwandte. Was war aber ihr höchstes Gut? Die Verbindung mit Gott und die Liebesvereinigung mit ihm.“<sup>46</sup> Durch die Entfremdung von Gott

41 Vgl. dazu M. AGHIORGOUSSIS, Art. *Eikon Theou* 268-284.

42 „Μέγα ἄνθρωπος, καὶ τίμιον ἀνὴρ ἐλεῆμων, τὸ τίμιον ἐν τῇ φυσικῇ κατασκευῇ ἔχων. Τί γὰρ τῶν ἐπὶ γῆς ἄλλο κατ'εἰκόνα τοῦ κτίσαντος γέγονε;“ (*hom. in Ps. 48, 8 PG 29,449B*).

43 „Ἔργον δὲ θείων χειρῶν· δυνάμει μὲν καὶ παραπολὺ τῶν ἀλόγων λειπόμενον, ἄρχοντα δὲ χειροτονητὸν τῶν ἀλόγων καὶ τῶν ἀψύχων“ (*hex. 6,1 GCS NF 2, 88,17-19*).

44 Vgl. *hom. 9,7 PG 31,344D*.

45 „Ἀπλὴν αὐτὴν ἔπλασε καθ'ἑαυτὴν εἰκόνα σώζουσιν τὴν καρδίαν ὁ δημιουργὸς τῶν ἀνθρώπων Θεός· ὕστερον δὲ αὐτὴν τῇ πρὸς τὰ πάθη τῆς σαρκὸς ἐπιπλοκῇ ποικίλῃ ἐποίησamen καὶ παντοδαπὴν ἡμεῖς τὴν καρδίαν, τὸ θεοειδὲς αὐτῆς καὶ ἀπλοῦν καὶ μονότροπον διαφθείραντες“ (*hom. in Ps. 32, 8 PG 29,344B*). Zu den Folgen des Falls in die Sünde vgl. A. LISOVSKIJ, *Divinizzazione* 63-89.

46 „Καὶ ψυχὴν τοίνυν ἐποίησεν ὁ Θεός, οὐχὶ δὲ ἁμαρτίαν· ἐκακώθη δὲ ἡ ψυχὴ, παρατραπείσα τοῦ κατὰ φύσιν. Τί δὲ ἦν αὐτῇ τὸ προηγούμενον ἀγαθόν; Ἡ προσεδρεῖα τοῦ Θεοῦ, καὶ ἡ διὰ τῆς ἀγάπης συνάφεια“ (*hom. 9,6 PG 31,344B*).

verlor der Mensch seine geschöpfliche Schönheit<sup>47</sup> und vergaß das Bild, welches Gott ihm eingepägt hatte:

Das ist wirklich der Gipfel des Unverstandes und tierischer Vernunftlosigkeit: Weder die eigene ursprüngliche Beschaffenheit wahrzunehmen, nämlich nach dem Bild des Schöpfers gestaltet zu sein, noch die an sich gewirkten so großen fürsorglichen Taten wahrnehmen zu wollen, um zumindest aus jenen die eigene Würde zu erkennen. Vielmehr erinnert sich der Mensch an nichts mehr, da er das himmlische Bild abgelegt und das irdische angenommen hat.<sup>48</sup>

Neben der geschöpflichen Konstitution, die in ihrer immanenten Liebeskraft orientiert werden muss, impliziert für Basilius auch der *Sündenfall* – den er als eine Entfremdung von Gott und ein Vergessen Gottes fasst – eine *erzieherische Notwendigkeit*: Der Mensch muss dahingehend geformt werden, dass er sich an seine eigene Geschichte, seinen Schöpfer und an seine ursprüngliche Würde als Abbild Gottes erinnert.<sup>49</sup>

Für den Kappadozier besteht das Wesen des Menschen vor allem in Seele und Geist, der Leib und alles ihn Umgebende gehört dem Menschen, *ist* er aber nicht.<sup>50</sup> Folgerichtig sieht er nur in der Seele das Abbild des Schöpfers.<sup>51</sup> Hierin liegt die theologische Begründung für die Dichotomie von Seele und Leib, die für das basilianische Denken typisch ist. Sie

47 Vgl. *hom. in Ps. 29*, 6 PG 29,320A.

48 „Υπερβολή δὲ τῆς ἀνοίας καὶ τῆς κτηνώδους ἀλογίας τῷ ὄντι μήτε τῆς ἐξ ἀρχῆς ἑαυτοῦ κατασκευῆς ἐπαισθάνεσθαι, δημιουργηθέντα κατ’ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος, μήτε τὰς τηλικαύτας ὑπὲρ αὐτοῦ γενομένης οἰκονομίας νοεῖν βούλεσθαι, καὶ ἀπ’ ἐκείνων γοῦν ἑαυτοῦ γνωρίζειν τὸν τίμιον· ἀλλ’ ἀμνημονεῖν, ὅτι ἀποβαλὼν τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου, ἀνέλαβε τὴν εἰκόνα τοῦ χοῦκου“ (*hom. in Ps. 48*, 8 PG 29,452A). Vgl. *bapt. 1,2,7* SC 357, 124,1-126,31. Zu den anthropologischen Folgen der ersten Sünde bei Basilius bemerkt A. HUBANCEV, Art. *Aspekte* 197 „Die Erbsünde des Menschen zerstört nicht ontologisch Gottes Bild im Menschen, sondern verdunkelt es nur.“ In diesem Sinn äußert sich auch J. COMAN, Art. *Éléments d’anthropologie* 50: „La chute ne fut donc pas totalement catastrophale, car l’image divine dans l’homme ne fut pas complètement abîmée, mais seulement blessée, enlaidie.“

49 Vgl. 1.3.6.

50 Vgl. *hom. 3,3* RUDBERG 26,16-27,27,2.

51 Vgl. *hom. in Ps 48*, 3 PG 29,437C. „In Saint Basil’s doctrine, the body is not directly involved with the image of God. The image is imprinted in the human soul, reflected by the superior faculties of the human spirit: intelligence and freedom of will“ (M. AGHIORGOUSSIS, Art. *Eikon Theou* 276).

wird in 1.4.2 eingehend untersucht. Hier dagegen ist sie deshalb von Bedeutung, da sie das Verständnis für das basilianische *Verhältnis von Mann und Frau* erschließt. Für den Kirchenvater besitzen alle Menschen eine natürliche Gleichheit<sup>52</sup> und von Natur aus dieselbe Würde.<sup>53</sup> In der Auslegung von Psalm 1, der mit den Worten beginnt: „Selig der Mann – Μακάριος ἄνθρωπος“, geht Basilius der Frage nach, ob denn die *Frau* keinen Anteil an der vom Psalm verheißenen Seligpreisung habe.<sup>54</sup> Mit Nachdruck betont er, dass die Seligpreisung auch für die Frau gilt: Beide sind erstens an Würde gleich erschaffen<sup>55</sup> und zweitens zu demselben Leben der Tugend berufen worden. Folglich teilen sie auch die Hoffnung auf den gleichen Lohn. Warum wird also vom Psalmisten nur der Mann genannt? „Da es sich nur um *eine* Natur handelt erschien es ausreichend, im Verweis auf den Teil, dem Führung in höherem Maß zukommt, das Ganze zu nennen“<sup>56</sup>, ist die Antwort des Kappadoziens. Die natürliche Gleichheit von Mann und Frau zeigt sich für Basilius also darin, dass sie in gleicher *creatürlichen Würde* zum selben *Tugendleben* berufen sind und an derselben *Verheißung* des ewigen Lebens teilhaben. So lässt er die Märtyrin Julitta in einer Predigt vor ihrer Hinrichtung gegenüber den sie umstehenden Frauen ausrufen:

Wir sind aus demselben Stoff wie die Männer. Nach dem Bild Gottes sind wir geschaffen – wie auch sie. Da die Frau zur Tugend berufen ist, erhielt sie vom Schöpfer dieselbe Würde wie der Mann. Wie nun? Sind wir also nicht in allem dem Mann ähnlich? Nicht nur Fleisch wurde zur Erschaffung der Frau

---

52 Vgl. *reg. br.* 216 PG 31,1225B.

53 Vgl. *ep.* 262,1 COURTONNE 3, 119,4-8.

54 Vgl. *hom. in Ps. 1*, 3 PG 29,216C-217A.

55 Er verweist an dieser Stelle auf Gen 1,27: „Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie.“ In der Auslegung der Genesisstelle unterscheidet sich Basilius von Gregor von Nyssa. Gregor interpretiert diesen Vers im Vorausblick auf den Sündenfall im Rahmen seiner Vorstellung einer *doppelten Schöpfung*: „Premièrement, ou mieux, primordialement, dans un sens logique intemporel, celle de l’homme total, universel, à l’image de Dieu. D’une façon second, en prévision de la chute qui entraîne la mortalité, celle d’une humanité composée en vue de la procréation d’une multitude d’individus sexués“ (É. BEHR-SIGEL, Art. *Femme* 65); vgl. M. C. HOROWITZ, Art. *Image of God* 195-199.

56 „Ὅτι ἀρκεῖν ἡγήσατο, μιᾶς οὐσης τῆς φύσεως, ἐκ τοῦ ἡγεμονικωτέρου τὸ ὅλον ἐνδείξασθαι“ (*hom. in Ps. 1*, 3 PG 29,217A).

genommen, sondern auch Bein von Bein. Daher schulden wir, wie die Männer, dem Herrn Stärke, Starkmut und Geduld.<sup>57</sup>

Die theologisch begründete Gleichheit von Mann und Frau bezieht sich für Basilius vor allem auf ihre *Seele*, die für ihn das eigentliche Wesen des Menschen ausmacht. Diese Gleichheit hat für ihn daher keine gesellschaftlichen Folgen: Dem Mann kommt – als Erstgeschaffenem – die Führungsposition zu, die Frau – als vom Mann abstammend – ist ihm untergeordnet. Sie unterliegt zudem einem gewissen Verdacht, wie Eva zur Sünde zu verleiten. Erst bei der Auferstehung der Toten gibt es keine Versuchung durch das Fleisch oder durch das Wirken der Frau mehr. Erst dann gibt es nicht mehr Mann und Frau, sondern nur ein Leben, das „von einer Art – *μονότροπος*“ sein wird.<sup>58</sup> Auch hinsichtlich der Unfreiheit von Sklaven zieht die geschöpfliche Gleichheit nicht die Notwendigkeit einer sozialen Gleichstellung nach sich: Obgleich Basilius feststellt, dass ihre Stellung nicht von der Natur vorgegeben ist, sondern auf ungünstigen Lebensumständen beruht.<sup>59</sup>

Gewiss ist Basilius in seiner Sichtweise bezüglich des Verhältnisses von Mann und Frau ein Kind seiner Zeit. Seine zeitgebundene Haltung zeigt sich wohl am deutlichsten in einer Verfügung von Kanon 21: Hat eine Frau Ehebruch begangen, so darf ihr Mann sie verstoßen; im umgekehrten Fall dagegen soll die Frau ihren Mann wieder aufnehmen. Basilius hat dafür keine Erklärung, er kann allein auf die herrschende Sitte verweisen.<sup>60</sup> Darüber hinaus jedoch ist zu berücksichtigen, dass in seiner theologischen Anthropologie die *Sorge um die Seele* im Vordergrund steht: Denn die Seele ist das wahre Abbild Gottes, sie hat dieselbe Würde bei allen Menschen – Frauen wie Männern –, ihr hat die *erzieherische Aufmerksamkeit* zu gelten.<sup>61</sup>

---

57 „Ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος, [...] τοῖς ἀνδράσιν ἐσμέν. Κατ' εἰκόνα Θεοῦ γεγόναμεν, ὥς καὶ οὗτοι. Ἀρετῆς δεκτικὸν τὸ θῆλυ ὁμοτίμως τῷ ἄρρενι παρὰ τοῦ κτίσαντος γέγονε. Καὶ τί γὰρ ἡ συγγενεὶς τοῖς ἀνδράσι διὰ πάντων ἐσμέν; Οὐ γὰρ σὰρξ μόνον ἐλήφθη πρὸς γυναικὸς κατασκευὴν, ἀλλὰ καὶ ὅσοι ἐκ τῶν ὁστέων. Ὡστε τὸ στεῖρόν, καὶ εὐτονον, καὶ ὑπομονητικόν, ἐξ ἰσοῦ τοῖς ἀνδράσι καὶ παρ' ἡμῶν ὀφείλεται τῷ Δεσπότηῃ“ (*hom.* 5,2 PG 31,241A).

58 Vgl. *hom. in Ps.* 114, 5 PG 29,492C.

59 Vgl. *Spir.* 20,51 FC 12, 226,21-22; ausführlich zur Stelle R. KLEIN, *Sklaverei* 44-54.

60 Vgl. *ep.* 199 can. 21 COURTONNE 2, 157,12-158,13.

61 Vgl. 1.3.2.

### 1.3 Zielgerichtetes Leben

Im Anschluss an die Frage nach der *menschlichen Grundkonstitution*, hat sich eine Erziehungstheorie einer weiteren Frage zuzuwenden: Welche *Ziele* sollen durch die Erziehung erreicht werden? Deshalb ist vorweg die Zielbestimmung zu untersuchen, die Basilius dem menschlichen Leben zuschreibt. Es ist wohl nicht übertrieben, den Gedanken der *Zielbestimmtheit* als ein Wesensmerkmal der basilianischen Anthropologie zu bezeichnen. Basilius kennt viele (1.3.1-1.3.7) innerweltliche Ziele: Das Beachten der Gebote Gottes, die Sorge um die Seele, ein Leben der Tugend, wahre Gemeinschaft, richtiger Gebrauch der Verstandeskraft, die beständige Erinnerung an Gott, die Nachahmung Christi und schließlich die Vergöttlichung des Menschen. Alle diese immanenten Ziele sind ausgerichtet auf (1.3.8) ein letztes und transzendentes Ziel: Die Anschauung Gottes in der Herrlichkeit des Himmels.

#### 1.3.1 Halten der Gebote

Der immanenten menschlichen Liebeskraft entsprechen die Gebote Gottes. Denn durch die Gebote und mit Hilfe der Gnade Gottes kann der Mensch seine Liebeskraft richtig entfalten.<sup>62</sup> Die Gebote haben in dieser Sichtweise nicht *willkürlichen* Charakter, sondern führen das in der Schöpfung des Menschen begonnene Werk Gottes weiter und zu seiner Vollendung.<sup>63</sup> Sie zeichnet also *pädagogischer* Charakter aus. Sie sind ein *Erziehungsmittel*, durch welches Gott den Menschen zur vollkommenen

---

62 Vgl. *reg. fus.* 2,1. „Diese vollkommene Entsprechung zwischen Natur und Berufung des Menschen bildet eines der grundlegenden Kennzeichen der Anthropologie des Basilius, welches ihr eine existenzielle Prägung verleiht“ (O. PAPADOPOULOU-TSANANA, *Ανθρωπολογία* 135). Ebenso K. KOSCHORKE, *Spuren* 88: „Denn die selbstverständliche Voraussetzung des Aufrufs zur Buße und zu einem dem Evangelium entsprechenden Leben war für ihn ja eben diese Überzeugung, dass die Gebote Gottes keine Überforderung des Menschen darstellen, sondern seiner Natur gemäß und seinen Möglichkeiten entsprechend sind.“

63 Zutreffend bemerkt K. BERTHER: „Die Ethik wird dem Menschen nicht von außen aufgezungen, sie ist das Erfordernis dessen, was den Menschen überhaupt zum Menschen macht“ (K. BERTHER, *Verwirklichung* 8).

Gottesliebe erzieht.<sup>64</sup> Untrennbar sind sie also von der Liebe, die Basilius als die „Wurzel der Gebote“<sup>65</sup> bezeichnet. Gerade in der Konfrontation mit manch rigoristisch anmutenden Aussagen von Basilius über den Absolutheitsanspruch der Gebote Gottes ist es wichtig, diesen grundlegenden Zusammenhang nicht aus dem Auge zu verlieren.<sup>66</sup> Das Halten der Gebote ist also *Weg* zur Verwirklichung der immanenten Liebeskraft und *Zeichen* der Liebe zu Gott. „Was ist das Besondere der Liebe zu Gott?“ fragt Basilius am Ende der *Moralia*, um darauf zu antworten: „Das Halten seiner Gebote mit dem Ziel, ihn zu verherrlichen.“<sup>67</sup> In der 18. Regel desselben Werkes gibt der Kirchenvater eine Zusammenschau seines Verständnisses der Gebote:

Die Gebote Gottes sind *so* zu halten, wie sie der Herr vorgeschrieben hat. Wer sich in der Art der Erfüllung verfehlt, ist Gott nicht angenehm, auch wenn er scheinbar das Gebot erfüllt.<sup>68</sup>

Man soll das Gebot Gottes nicht deshalb einhalten, um Menschen zu gefallen oder aufgrund einer anderen Motivation. Vielmehr hat die Erfüllung eines jeden Gebotes das Ziel, Gott zu gefallen und Gott zu verherrlichen.<sup>69</sup>

Die Gebote des Herrn sind mit Gewissen und rechter Gesinnung für Gott und die Menschen zu erfüllen; wer nicht so handelt, ist verurteilt.<sup>70</sup>

---

64 Vgl. 3.3.2.1.

65 „Ἡ ἀγάπη ἡ ῥίζα τῶν ἐντολῶν“ (*calumn. Trin.* 1 PG 31,1489A).

66 „Die Natur ist die von Gott geschaffene und in der Erlösung wiederhergestellte. Ihre Entelechie ist die vollkommene Liebe zu Gott. Basilius kann deshalb von einer optimistischen Anthropologie ausgehen [...] Von diesem Konzept her werden der Rigorismus und der drängende Dynamismus verständlicher: Die in uns liegende Kraft will zur Entfaltung kommen. – Der Imperativ heißt deshalb für Basilius ‚Du kannst‘, was gut griechisch ist.“ (K. S. FRANK, *Mönchsregeln* 376 Anm. 9).

67 „Τί ἴδιον τῆς πρὸς Θεὸν ἀγάπης; Τὸ τηρεῖν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ κατὰ σκοπὸν τῆς αὐτοῦ δόξης“ (*moral.* 80,22 PG 31,868D).

68 „Ὅτι δεῖ τὰς ἐντολὰς τοῦ Θεοῦ οὕτω ποιεῖν, ὥς ὁ Κύριος προσέταξεν. Ὁ γὰρ περὶ τὸν τρόπον τῆς ἐργασίας διαπταίων, κὰν δόξη ποιεῖν τὴν ἐντολήν, ἀδόκιμός ἐστι παρὰ τῷ Θεῷ“ (*moral.* 18,1 PG 31,729A); zum Absolutheitsanspruch der Gebote vgl. *bapt.* 2,11 SC 357, 288,1-290,36.

69 „Ὅτι οὐ δεῖ τὴν τοῦ Θεοῦ ἐντολήν διὰ τὴν πρὸς ἀνθρώπους ἀρέσκειαν, ἢ δι’ ἄλλο τι πάθος, ποιεῖν, ἀλλ’ ἐν παντὶ σκοπὸν ἔχειν, τῷ Θεῷ ἀρέσαι, καὶ Θεὸν δοξάσαι“ (*moral.* 18,2 PG 31,729B).

70 „Ὅτι δεῖ τὰς ἐντολὰς τοῦ Κυρίου μετὰ συνειδήσεως καὶ διαθέσεως ἀγαθῆς πρὸς τε Θεὸν καὶ ἀνθρώπους ποιεῖν. Ὁ γὰρ μὴ οὕτω ποιῶν κατακέκρται“ (*moral.* 18,3 PG 31,732A).

Die Gebote Gottes sind mit unersättlichem Begehren zu tun; stets ist nach dem „Mehr“ zu streben.<sup>71</sup>

Die Gebote sind, dem Vermögen des Handelnden entsprechend, so zu halten, dass alle erleuchtet werden und Gott verherrlicht wird.<sup>72</sup>

Diese Ausführungen zeigen, dass Basilius den Anspruch der Gebote mit Nachdruck einfordert. Zugleich lässt er ihre Zielsetzung, die nötige innere Haltung, die Verbindung mit der immanenten Keimkraft, die im Eifer ihren Ausdruck findet, und die konkreten Fähigkeiten des einzelnen nicht außer acht. Für ihn trägt allein die Sünde Schuld daran, dass der Mensch vor den Geboten Gottes Abscheu empfindet – ähnlich wie der Kranke vor der Speise.<sup>73</sup> Die Gebote Gottes hängen so sehr zusammen und voneinander ab, dass das Übertreten auch eines einzigen den Verstoß gegen alle Gebote einschließt.<sup>74</sup> In sehr nüchterner Weise erachtet Basilius den Gehorsam gegenüber den Geboten wichtiger als die Gnadengabe besonderer Charismen,<sup>75</sup> da das Beachten der Gebote Erkenntnis Gottes bedeutet: „Siehe, wie Gott erkannt wird: Dadurch, dass wir auf seine Gebote hören und das, was wir gehört haben, auch tun. Darin besteht die Erkenntnis Gottes: Im Halten der Gebote Gottes.“<sup>76</sup>

### 1.3.2 Sorge um die Seele

Da in der basilianischen Anthropologie die Seele als das eigentliche Abbild Gottes eine Vorrangstellung gegenüber dem Körper einnimmt, ist es nur verständlich, dass der Kirchenvater nicht müde wird, zur Sorge um sie aufzurufen. Zunächst muss sich der Mensch um die *Reinigung der Seele* (κάθαρσις ψυχῆς) bemühen. Es ist nämlich „unmöglich, das Gute zu

71 „Ὅτι δεῖ τὰς ἐντολὰς τοῦ Κυρίου μετὰ ἐπιθυμίας ἀκορέστου ποιεῖν. Αἰὶ πρὸς τὸ πλεόν ἐπειγόμενον“ (*moral.* 18,5 PG 31,732C).

72 „Ὅτι δεῖ τὰς ἐντολὰς τοῦ Κυρίου οὕτω ποιεῖν, ὥστε, ὅσον ἐπὶ τῷ ποιοῦντι, φωτίζεσθαι τοῦς πάντας, καὶ τὸν Θεὸν δοξάζεσθαι“ (*moral.* 18,6 PG 31,732D).

73 Vgl. *reg. br.* 174 PG 31,1197BC.

74 Vgl. *reg. fus. prooem.* 2 PG 31,892B-893C.

75 Vgl. *moral.* 7 PG 31,712BC; *bapt.* 1,2,24 SC 357, 176,1-180,49.

76 „Ἴδε πῶς νοεῖται Θεός· ἐκ τοῦ ἀκοῦειν ἡμᾶς τῶν ἐντολῶν αὐτοῦ· ἐκ τοῦ ἀκούοντας ποιεῖν. Τοῦτο γινώσις Θεοῦ, τήρησις ἐντολῶν Θεοῦ“ (*hom.* 23,4 PG 31,597A).

ergreifen, ohne vorher das Böse vollständig abzulegen und zu meiden.“<sup>77</sup> Die Reinigung besteht für Basilius im Freiwerden von jeder Anhänglichkeit an nur innerweltliche Werte, wie Reichtum, Macht, Ehre usw. Nur so kann der Mensch ungehindert die in ihm angelegten Kräfte entfalten. Auch für das Verständnis der Heiligen Schrift ist die Reinheit der Seele unerlässlich. Am Beginn seines Hexaameronkommentars entwirft Basilius ein Profil der Seele, welche die erhabenen Geheimnisse der Schrift erkennen will: „Rein von den Leidenschaften des Fleisches, frei von den Sorgen des Lebens, arbeitswillig, wissenshungrig und nach allen Seiten Ausschau haltend, um einen würdigen Gedanken über Gott zu erlangen.“<sup>78</sup> Von der Reinheit der Seele hängt zuletzt die Erkenntnis Gottes ab: „Solange wir unsere Aufmerksamkeit den Dingen schenken, die Gott fremd sind, können wir der Erkenntnis Gottes keinen Raum geben.“<sup>79</sup> Die Unkenntnis Gottes jedoch bedeutet den Tod der Seele.<sup>80</sup>

Die menschliche Seele umfasst nach Basilius zwei „Teile“, von denen der eine vernunftbegabt, der andere unvernünftig und triebhaft ist: Naturgemäß hat der erste „Teil“ den Vorrang über den zweiten, die Vernunft die Herrschaft über die Begierden einzunehmen.<sup>81</sup> Der triebhafte Seelenteil kann jedoch der Vernunft im Tugendstreben helfen, indem er diesem Streben die Spannkraft und Leidenschaft gibt.<sup>82</sup> Das *basilianische Erziehungsbemühen* hinsichtlich der *Sorge um die Seele* (ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς) zeigt sich besonders in der vernunftgemäßen Orientierung der Seelenkräfte, um den Menschen zu einem tugendhaften Leben zu führen.

---

77 „Ἀμήχανον γὰρ ἄψασθαι τοῦ ἀγαθοῦ μὴ ἀποστάντα πρότερον παντελῶς καὶ ἐκνεύσαντα τοῦ κακοῦ“ (*hom. in Ps. 33*, 10 PG 29,376A).

78 „Καθαρεύουσιν τῶν παθῶν τῆς σαρκός, ἀνεπισκόπητον μερίμναις βιωτικαῖς, φιλόπονον, ἐξεταστικὴν, πάντοθεν περισκοποῦσαν εἴ ποθεν λάβοι ἀξίαν ἐννοίαν τοῦ Θεοῦ“ (*hex. 1,1 GCS NF 2*, 1,12-2,3).

79 „Ἐφ’ὅσον μὲν τοῖς ἔξω Θεοῦ σχολάζομεν πράγμασιν, οὐ δυνάμεθα χωρῆσαι γνῶσιν Θεοῦ“ (*hom. in Ps. 45*, 8 PG 29,428C).

80 Vgl. *hom. 13,1 PG 31,424C*.

81 Vgl. *hom. 3,7 RUDBERG 35,6-7*.

82 Vgl. *hom. 10,5 PG 31,365B-368A*; vgl. 6.1.1.2.



### 1.3.3 Tugendleben

Gebraucht der Mensch die ihm innewohnenden Kräfte richtig, kann er „ein Leben gemäß der Tugend – κατ'ἀρετὴν βίος“ führen, betont Basilius in der „Längeren Regel“ 2,1. Er definiert die Tugend als „das Ablassen vom Bösen und das Tun des Guten.“<sup>83</sup> Da er die Kraft für jede Tugend im Menschen begründet sieht, kann er die Tugend als „den gewissenhaften Gebrauch von jenen [Grundkräften] nach dem Gebot des Herrn“<sup>84</sup> umschreiben. Dementsprechend ist das Laster oder die Sünde „der schlechte und dem Gebot des Herrn entgegenstehende Gebrauch jener [Grundkräfte], die Gott uns zum Guten gegeben hat.“<sup>85</sup> Durch die Übung einer Tugend kann die entsprechende Untugend überwunden werden.<sup>86</sup> Das Bemühen um ein tugendhaftes Leben beschränkt sich nicht auf eine einmalige Anstrengung, „denn nicht *eine* Tat vollendet den Eifer, sondern notwendigerweise erstreckt sich das Tugendstreben auf das *ganze* Leben.“<sup>87</sup> Die Predigten von Basilius geben ein beredtes Zeugnis von seinem *erzieherischen Bemühen*, die Gläubigen zu einem tugendhaften Leben anzuspornen.<sup>88</sup> Er sieht dabei die Tugenden stets im Zusammenhang mit dem Wohl der Seele und in ihrer Beziehung zu Gott: So bezeichnet er beispielsweise den Zorn als Wurzelsünde, aber zugleich auch als eine Krankheit der Seele und die Entfremdung von Gott.<sup>89</sup> Die Tugenden sind im Unterschied zu den vergänglichen irdischen Gütern das wahre Gut des Menschen: „Wenn du Tugend besitzt, voll von guten Werken bist und vertrauten Umgang mit Gott hast, dann besitzt du viele

---

83 „Τοῦτο γὰρ ἐστὶν ἀρετὴ· ἐκκλίσῃς ἀπὸ κακοῦ, καὶ ποιήσῃς ἀγαθοῦ“ (*hom.* 13,5 PG 31,436B).

84 Ἡ ἐξ ἀγαθοῦ τοῦ συνειδότος κατ'ἐντολὴν τοῦ Κυρίου χρήσις αὐτῶν [δυνάμεων]“ (*reg. fus.* 2,1 PG 30,909B).

85 Ἡ πονηρὰ, καὶ παρ'ἐντολὴν τοῦ Κυρίου χρήσις τῶν ἐπ'ἀγαθῷ παρὰ τοῦ Θεοῦ δεδομένων ἡμῖν [δυνάμεων]“ (*reg. fus.* 2,1 PG 30,909B).

86 Vgl. *reg. fus.* 51, PG 31,1040C-1041A; *reg. br.* 5 PG 31,1085B.

87 „Οὐ γὰρ μία πράξις τελειοῖ τὸν σπουδαῖον, ἀλλὰ παντὶ προσήκε τῷ βίῳ τὰς κατ'ἀρετὴν ἐνεργείας συμπαρατείνεσθαι“ (*hom. in Ps.* 14a, 3 PG 29,256A).

88 Vgl. 6.1.

89 Vgl. *hom.* 10,7 PG 31,372A.

Güter und erfreust dich des wahren Glücks der Seele.“<sup>90</sup> Die beständig geübten Tugenden werden gleichsam ein natürlicher und bleibender Besitz des Menschen:

Auch die Tugenden kann man wohl als unseren Besitz betrachten, wenn sie sich, durch die Sorge um sie, mit unserer Natur verbunden haben. Sie wollen uns in den irdischen Mühen nicht verlassen, außer wir selbst jagen sie mit Gewalt und aus eigenem Antrieb durch die Aneignung von Lastern fort. Wer von dieser Welt aufbricht, dem eilen sie voraus; wer sie besitzt, den reihen sie unter die Engel ein; sie leuchten in Ewigkeit unter den Augen des Schöpfers.<sup>91</sup>

Die Betrachtung der Tugend bietet für Basilius auch den Zugang für den gewinnbringenden Umgang mit der heidnischen Literatur, mit welcher er sich in der Schrift *Ad adolescentes* beschäftigt. Er gibt den Jugendlichen den erzieherischen Ratschlag, sich an den Beispielen eines tugendhaften Lebens, wie sie die griechische Literatur bietet, zu inspirieren.<sup>92</sup>

### 1.3.4 Gemeinschaft

Zu Beginn der „Längeren Regel“ 3,1 setzt Basilius das allgemeine Wissen darum voraus, dass der Mensch ein „umgängliches und geselliges Lebewesen – ἡμερον καὶ κοινωνικὸν ζῶον“ ist.<sup>93</sup> Die natürliche Liebeskraft

90 „Εἰ μὲν ἀρετὴν ἔχει, εἰ πλήρης ἐστὶν ἔργων ἀγαθῶν, εἰ Θεῷ προσφκεῖται, ἔχει πολλὰ ἀγαθὰ, καὶ εὐφραίνεται τὴν καλὴν τῆς ψυχῆς εὐφροσύνην“ (*hom.* 6,6 PG 31,273A).

91 „Καὶ τὰς ἀρετὰς δὲ ἡμέτερα κτήματα γινόμενα εὗροι τις ἄν, ὅταν ἐξ ἐπιμελείας συνυφανθῶσι τῇ φύσει· καὶ οὔτε ἐπὶ γῆς μοχθοῦντας ἡμᾶς ἀπολιμπάνειν ἐθέλουσιν, ἢν μὴ πρὸς βίαν αὐτὰς ἐκόντες ἀποδιώξωμεν ταῖς τῶν χειρῶν ἐπαγωγαῖς· ἐκεῖσέ τε ἐπειγομένων προτρέχουσι, καὶ τοῖς ἀγγέλοις τὸν κτησάμενον συντάττουσι, καὶ λάμπουσι δι’ αἰῶνος ὑπὸ τοῖς τοῦ κτίσαντος ὀφθαλμοῖς“ (*hom.* 21,5 PG 31,549AB). Zur eschatologischen Ausrichtung der Tugendlehre bemerkt K. BERTHER: „Die Ethik des Basilius ist also nur insofern diesseits-bezogen, als ein tugendhaftes diesseitiges Leben der endgültigen Erfüllung im Jenseits dient“ (K. BERTHER, *Verwirklichung* 242).

92 Vgl. 4.2.2.1.

93 Ebenso in *hom. in Ps. 14a*, 6 PG 29,261C. Es ist zu berücksichtigen, dass Basilius „die Bezeichnung des Menschen als politisches Wesen im Grunde apolitisch, nämlich nicht in Bezug auf die weltliche Ordnung, verwendet. Der Bereich, in dem der Mensch nach Basilius seine Eigenschaft als Gemeinschaftswesen entfaltet, ist die Kirche, die Polis

liegt auch dem Gebot der Nächstenliebe zugrunde. Gott verlangt also mit diesem Gebot nichts, was menschliche Kräfte übersteigen würde. Der Mensch ist auf Gemeinschaft angewiesen, wie er schon aus der gegenseitigen Abhängigkeit seiner eigenen Körperglieder erschließen kann.<sup>94</sup> Umgekehrt geht mit dem Unglück des Gemeinwesens auch die Einzelexistenz zugrunde.<sup>95</sup>

Seine Sorge um die *kirchliche* Einheit beschränkte sich für Basilius nicht auf die klösterliche oder gemeindliche Gemeinschaft. Sie war auf die ganze Kirche als mystischer Leib Christi ausgerichtet.<sup>96</sup> Die letzte Begründung ekklesialer Einheit sieht er im Vorbild der heiligen Dreifaltigkeit.<sup>97</sup> Die christliche Gemeinschaft ist für den Kappadozier aber nicht nur ein Erziehungsziel: Sie ist zugleich ein Erziehungsmittel, wie er besonders in der siebten „Längeren Regel“ für das koinobitische Leben ausführt.<sup>98</sup>

### 1.3.5 Gebrauch des Verstandes

Eine Zusammenfassung der basilianischen Gedanken über den menschlichen *Verstand* findet sich in Brief 233, der an Amphilochius von Ikonium gerichtet ist. Darin postuliert Basilius: „Gut ist der Verstand, und in ihm haben wird das Sein nach dem Bild des Schöpfers. Gut ist auch die Wirksamkeit des Verstandes.“<sup>99</sup> Basilius legt seinen Überlegungen die ontologische Gutheit des Verstandes als Schöpfungsgabe zugrunde. Als an Gott Glaubender benennt Basilius zwei entgegengesetzte Kräfte des Verstandes: Eine schlechte, die zum Abfall von Gott verleiten will, und

---

Gottes“ (T. NIKOLAOU, Art. *Politisches Lebewesen* 28). M. AZKOUL, Art. *Greek Fathers* 75 führt diesen Gedanken auf Basilius bezogen weiter und meint, „the monastery, the Christian *polis par excellence*, has replaced the classical *polis*, the classical *koinonia* as Aristotle defined it.“

94 Vgl. *ep.* 97 COURTONNE 1, 210,12-14.

95 Vgl. *ep.* 136,2 COURTONNE 2, 52,1-4.

96 Vgl. 6.5.

97 Vgl. *iud.* 4 PG 31,660B-661A.

98 Vgl. *reg. fus.* 7,1-4 PG 31,928B-933C; vgl. ausführlich 5.4.2.

99 „Καλὸν μὲν ὁ νοῦς καὶ ἐν τούτῳ ἔχομεν τὸ κατ’εἰκόνα τοῦ κτίσαντος, καὶ καλὸν τοῦ νοῦ ἢ ἐνέργεια“ (*ep.* 233,1 COURTONNE 3, 39,3-4 BGrL 37, 65). Die Begriffe νοῦς und ψυχή erscheinen hierin in derselben Bedeutung. Vgl. zum Verständnis von νοῦς bei Basilius ausführlich A. LISOVSKIJ, *Divinizzazione* 34-45.

eine gute, die zur Verähnlichung mit Gott führt. Es gibt also drei Arten, wie der Verstand sich betätigen kann:

- (1) Bei schlechten Beschäftigungen sind auch die Regungen des Verstandes schlecht.
- (2) Wertneutrale Tätigkeiten schließen eine wertneutrale Wirksamkeit des Verstandes mit ein, so beispielsweise bei der Ausübung eines Handwerkes.
- (3) Ist jedoch der menschliche Geist vom Geist Gottes erfüllt, dann handelt er gut und schaut große geistige Zusammenhänge.

Das Objekt menschlicher Erkenntnis ist die Wahrheit. Ihr muss sich der menschliche Verstand mit Ehrfurcht zuwenden:

Uns ist die Urteilkraft des Verstandes zum Verstehen der Wahrheit gegeben. Die Wahrheit schlechthin (αὐτοαλήθεια) aber ist unser Gott. Deshalb kommt es für den Verstand vor allem darauf an, unseren Gott zu erkennen, und zwar so zu erkennen, wie es möglich ist, dass der unendlich Große vom Kleinsten erkannt wird.<sup>100</sup>

Der Mensch kann also zur *Erkenntnis Gottes* gelangen.<sup>101</sup> Ist sein Verstand jedoch durch das Wirken der Dämonen geschädigt, betet er nichtige Götzen anstelle Gottes an. Jede menschliche Gotteserkenntnis im irdischen Leben bleibt unvollkommen. Erst in der kommenden Welt gelangt sie zur Vollendung.<sup>102</sup> Soweit Brief 233. Solange der Mensch also noch an seinen Körper gebunden ist, erkennt er Gott nur wie in einem Spiegel.<sup>103</sup> Das Wesen Gottes bleibt ihm dagegen verborgen.<sup>104</sup> Die Gabe

---

100 „Δέδοται ἡμῖν τὸ τοῦ νοῦ κριτήριον εἰς τὴν τῆς ἀληθείας σύνεσιν. Ἔστι δὲ ἡ αὐτοαλήθεια ὁ Θεὸς ἡμῶν. Ὅστε προηγούμενόν ἐστιν τῷ νῷ τὸν Θεὸν ἡμῶν ἐπιγινώσκειν· ἐπιγινώσκειν δὲ οὕτως ὡς δυνατόν γνωρίζεσθαι τὸν ἀπειρομεγέθη ὑπὸ τοῦ μικροτάτου“ (ep. 233,2 COURTONNE 3, 40,3-7 BGrL 37, 66).

101 Zum Thema der Gotteserkenntnis bei Basilius siehe M. AGHIORGOUSSIS, Art. *Image*. Ausgehend vom εἰκών-Begriff untersucht er die zeichenhafte Gegenwart Gottes in der Welt und die damit verbundene Möglichkeit der Gotteserkenntnis des Menschen.

102 Vgl. *hex.* 2,2 GCS NF 2, 25,6-8.

103 Vgl. *fid.* 2 PG 31,680B-684A.

104 Vgl. *Eun.* 1,12 SC 299, 212,1-216,48; *ep.* 234,2 COURTONNE 3, 43,1-14. Die Erkenntnis Gottes bezieht sich nicht auf sein Wesen, sondern seine „Anwesenheit“ in der Schöpfung: „In His more intimate reality, His essence, God is fully unknown by man; He is wholly unreachable. [...] But there are intermediate ways of reaching God in His

der Gotteserkenntnis sieht Basilius in der Ebenbildlichkeit Gottes gegründet:

Aber zugleich besitzen die Menschen die Kraft, ihren Schöpfer und Urheber zu verstehen und zu erkennen. „Er hauchte ihnen ins Antlitz“ (Gen 2,7): Dies bedeutet, dass er dem Menschen einen gewissen Anteil seiner eigenen Gnade gab, damit dieser aus dem Ähnlichen das Ähnliche erkenne.<sup>105</sup>

Basilius kann aus dieser Einsicht folgern, dass sich jede vernunftbegabte Natur nach Gott sehnt.<sup>106</sup> Der Weg der Gotteserkenntnis führt vom Geist durch den Sohn zum Vater.<sup>107</sup> Deshalb ist das Wirken des Heiligen Geistes in diesem Erkenntnisprozess von entscheidender Bedeutung: Seine Aufgabe darin vergleicht Basilius mit der eines *Erziehers*, da er den Menschen schrittweise mit Gott vertraut macht.<sup>108</sup>

Der richtige Gebrauch des Verstandes lässt den Menschen das Gute wählen und verleiht ihm die Kraft, es in seinem Leben zu verwirklichen:

Der verständige Mensch muss vielmehr nichts mehr meiden, als für den Ruhm zu leben und sich nach der Meinung der Leute zu richten, anstatt die gesunde Vernunft zur Führerin des Lebens zu wählen. Unter ihrer Führung wird er nie von dem abweichen, was er als das Rechte erkannt hat, selbst wenn er allen Menschen widersprechen und Verachtung und Gefahren wegen des Guten erdulden müsste.<sup>109</sup>

Der Mensch hat also eine doppelte Aufgabe: Er muss sich um die richtige *Formung seines Verstandes* bemühen und ihn als Führer zur *Selbsterziehung* wählen. Damit steht Basilius in gut griechischer Tradition, was besonders

---

energies; the ‚knowable‘ of God is present in the creation as a whole and more particularly in man made in the image of God“ (M. AGHIORGOUSSIS, Art. *Image* 21).

105 „ΑΛΛ’ὅμως ἡ γε τοῦ νοεῖν καὶ συνιέναι τὸν ἑαυτῶν Κτίστην καὶ Δημιουργὸν δύναμις καὶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις ὑπάρχει. Ἐνεφύσησε γὰρ εἰς τὸ πρόσωπον· τοῦτέστι, μοῖραν τινα τῆς ἰδίας χάριτος ἐναπέθετο τῷ ἀνθρώπῳ, ἵνα τῷ ὁμοίῳ ἐπιγινώσκη τὸ ὅμοιον“ (*hom. in Ps. 48*, 8 PG 29,449BC).

106 Vgl. *hom.* 5,7 PG 31,256A.

107 Vgl. *Spir.* 18,47 FC 12, 214,22-23.

108 Vgl. 3.3.2.2.

109 „ΑΛΛ’οὐκ ἔστιν ὁ μᾶλλον φευκτέον τῷ σωφρονοῦντι τοῦ πρὸς δόξαν ζῆν, καὶ τὰ τοῖς πολλοῖς δοκοῦντα περισκοπεῖν, καὶ μὴ τὸν ὀρθὸν λόγον ἡγεμόνα ποιεῖσθαι τοῦ βίου, ὥστε, κὰν πᾶσιν ἀνθρώποις ἀντιλέγειν, κὰν ἀδοξεῖν καὶ κινδυνεύειν ὑπὲρ τοῦ καλοῦ δέη, μὴδὲν αἰρεῖσθαι τῶν ὀρθῶς ἐγνωσμένων παρακινεῖν“ (*leg. lib. gent.* 9 BOULENGER 59,135-140).

seine Auslegung des Psalmwortes „Achte auf dich selbst! – Πρόσεχε σεαυτῷ“ in seiner dritten Predigt beweist.<sup>110</sup>

### 1.3.6 Erinnerung an Gott

Einen weiteren „Beweis“ für die konstitutive Grundkraft zu lieben, so erläutert Basilius in der „Längeren Regel“ 2,1-2, erfährt der Mensch neben seiner Sehnsucht nach dem Schönen<sup>111</sup> durch die *natürliche Liebe zu seinen Eltern und Wohltätern*. Diese angeborene Liebe verweist auf Gott, den Schöpfer und größten Wohltäter des Menschen: Ihn soll der Mensch lieben, an ihn soll er sich unablässig erinnern. In Brief 2 an seinen Freund Gregor von Nazianz beschreibt Basilius, was er unter der „Erinnerung an Gott – μνήμη Θεοῦ“<sup>112</sup> versteht:

Ein gutes Gebet ist das, welches der Seele ein intensives An-Gott-Denken vermittelt. Und dies ist die Einwohnung Gottes: Durch das Gedächtnis Gott in sich fest verankert haben. So werden wir ein Tempel Gottes, wenn das ständige Gedächtnis nicht von irdischen Sorgen unterbrochen wird, wenn der Geist nicht durch unerwartete Affekte verwirrt wird, sondern der Fromme allem entflieht, sich zu Gott zurückzieht und indem er die Antriebe der Bosheit verjagt, sich mit den Verhaltensweisen beschäftigt, die zur Tugend führen.<sup>113</sup>

Das unablässige Denken an Gott kann Lob Gottes genannt werden<sup>114</sup> und wird einer Gott liebenden Seele nie zuviel: „Sich unablässig an Gott zu

110 Vgl. 6.1.3.

111 Vgl. dazu 1.2.3.

112 Vgl. dazu M. VAN PARYS, Art. *Memoria di Dio* und G. FILORAMO, Art. *Μνήμη Θεοῦ*, der auf die Vergöttlichung als Ziel verweist: „Ricordandosi continuamente di un Dio che, biblicamente, non dimentica l'uomo, quest'ultimo, a sua volta, si muove lungo la via di quell'assimilazione al divino che costituisce la meta della preghiera continua e il più alto dei desideri: diventare Dio“ (ebd. 187).

113 „Εὐχή δὲ καλὴ ἡ ἐναργὴ ἐμποιοῦσα τοῦ Θεοῦ ἔννοιαν τῇ ψυχῇ. Καὶ τοῦτό ἐστι Θεοῦ ἐνοίκησις, τὸ διὰ τῆς μνήμης ἐνιδρυμένον ἔχειν ἐν ἑαυτῷ τὸν Θεόν. Οὕτω γινόμεθα ναὸς Θεοῦ, ὅταν μὴ φροντίσι γηΐναις τὸ συνεχὲς τῆς μνήμης διακόπτεται, ὅταν μὴ τοῖς ἀπροσοκλήτοις πάθουσιν ὁ νοῦς ἐκταράττεται, ἀλλὰ πάντα ἀποφυγῶν ὁ φιλόθεος ἐπὶ Θεὸν ἀναχωρῇ καὶ, ἐξελαύνων τὰ προσκαλούμενα ἡμᾶς εἰς κακίαν, τοῖς πρὸς ἀρετὴν ἄγουσιν ἐπιτηδεύμασιν ἐνδιατρῖβῃ“ (ep. 2,4 COURTONNE 1, 10,3-11 BGrL 32, 37); vgl. ep. 146 COURTONNE 2, 67,1-68,16.

114 Vgl. *hom. in Ps. 33*, 1 PG 29,353BC.

erinnern ist Zeichen der Frömmigkeit und sättigt die Gott liebende Seele nie vollständig.“<sup>115</sup> Diese Art der Erinnerung beschützt den Geist<sup>116</sup> und hilft dem Menschen „ohne Zerstreuung – ἀμετέωριστως“ zu leben.<sup>117</sup> Die Voraussetzung dafür besteht im Vergessen von schlechten Gedanken:

Wir müssen mit aller Wachsamkeit unser Herz beschützen, damit wir niemals den Gedanken an Gott daraus vertreiben oder die Erinnerung an seine Wunderwerke durch nichtige Phantasien herausreißen: Vielmehr sollen wir durch die beständige und reine Erinnerung den heiligen Gedanken an Gott in uns tragen, der unseren Seelen wie ein unauslöschliches Siegel eingeprägt ist.<sup>118</sup>

Eine besondere Form der Erinnerung an Gott ist die Eucharistie, deren erinnernde Funktion Basilius in den *Moralia* erläutert:

Was ist das Besondere jener, die das Brot essen und den Kelch des Herrn trinken? Sie bewahren das unvergängliche Gedächtnis dessen, der für uns starb und auferstand. Was ist das Besondere jener, die dieses Gedächtnis bewahren? Sie „leben nicht mehr für sich selbst, sondern für den, der für sie starb und auferstand“ (2 Kor 5,15).<sup>119</sup>

115 „Θεοῦ μεμνησθαι μὲν διηλεκῶς, εὐσεβὲς καὶ κόρον οὐκ ἔχον τῇ φιλοθέῳ ψυχῇ“ (*hom.* 15,1 PG 31,464B).

116 Vgl. *hom.* in Ps. 44, 11 PG 412B.

117 Diese innere Haltung bei Basilius beschreibt P. MIQUEL wie folgt: „Celui qui est ἀμετέωριστος n'est pas emporté de droite et de gauche au gré de son caprice, il est stable dans son comportement, égal d'humeur, sans distraction dans la prière. Littéralement, c'est la qualité de l'homme qui n'est pas un ,météore', une étoile filante!“ (P. MIQUEL, Art. *Ἀμετέωριστος* 293). Zu diesem zentralen Gedanken im *Asceticon magnum* siehe 5.1.2.

118 „Πάση φυλακῇ τηρεῖν προσήκει τὴν ἑαυτῶν καρδίαν, ὥς μήποτε τὴν περὶ Θεοῦ ἔννοιαν ἐκβαλεῖν, ἢ τὴν μνήμην τῶν θαυμασίων αὐτοῦ φαντασίαις τῶν ματαίων καταρῶν παίνειν· ἀλλὰ διὰ τῆς διηλεκτοῦς καὶ καθαρᾶς μνήμης ἐντετυπωμένην ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν, ὥσπερ σφραγίδα ἀνεξάλειπτον, τὴν ὁσίαν τοῦ Θεοῦ ἔννοιαν περιφέρειν“ (*reg. fus.* 5,2 PG 31,921B).

119 „Τί ἴδιον τῶν ἐσθιόντων τὸν ἄρτον, καὶ πινόντων τὸ ποτήριον τοῦ Κυρίου; Τὸ τὴν μνήμην φυλάσσειν διηλεκτὴ τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντος καὶ ἐγεγρόντος. Τί ἴδιον τῶν φυλασσόντων τὴν τοιαύτην μνήμην; Τὸ ,μηκέτι ἑαυτοῖς ζῆν, ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγεγρόντι“ (*moral.* 80,22 PG 31,869B; vgl. *bapt.* 1,3,2 SC 357, 194,1-196,42). A. LISOVSKIJ, *Divinizzazione* 95 bemerkt über den Zusammenhang zwischen der Eucharistie und der Vergöttlichung des Menschen: „Il cimentarsi dell'uomo nella continua memoria di Dio lo stabilisce sulla via di divinizzazione, e la trasfigurazione dell'incessante ricordo dell'uomo, che egli ha di Dio, in reale partecipa-

Es ist eine bleibende Aufgabe des Menschen, sich an Gottes Wirken zu erinnern. Diese Erinnerung wach zu halten, war bleibende *Erziehungsaufgabe* von Basilius.

### 1.3.7 Nachahmung Christi und Vergöttlichung

Der Höhepunkt der Wohltaten Gottes und seiner Liebe ist die Menschwerdung seines Sohnes: Christus befreite durch seinen Tod und seine Auferstehung den Menschen aus der Gewalt des Teufels:

Wenn du dich nicht an deine erste Erschaffung erinnerst, dann verstehe deinen Wert zumindest aus dem Kaufpreis, der für dich entrichtet wurde. Blicke auf deinen Lösepreis und erkenne deine Würde: Durch das kostbare Blut Christi wurdest du freigekauft; werde deshalb nicht Sklave der Sünde.<sup>120</sup>

Basilius betont die Notwendigkeit der Annahme einer *menschlichen* Natur durch Christus besonders unter soteriologischer und aretologischer Rücksicht: „Deshalb wurde er geboren, damit du durch die natürliche Verwandtschaft gereinigt würdest. Deshalb wächst er heran, damit du durch den natürlichen Umgang ihm ähnlich würdest.“<sup>121</sup>

Die konkrete Wiederherstellung der ursprünglichen Würde des Menschen vollzieht sich in der *Taufe*.<sup>122</sup> In ihr erneuert Gott in der Seele sein Bild, das Bild eines Königs, welches durch die Sünde verdunkelt wurde.<sup>123</sup> Die durch die Taufe gereinigte Seele bereitet sich Gott gleichsam als Thron.<sup>124</sup> Nur durch das in der Taufe empfangene Licht kann der Mensch wiederum Gott erkennen: „Wer nicht getauft ist, ist nicht erleuchtet. Ohne Licht jedoch sieht weder das Auge die Gegenstände um sich herum, noch

---

zione alla santità divina per mezzo dell'Eucarestia, rende l'uomo familiare alla divinità.“

120 „Εἰ μὴ τῆς πρώτης σεαυτοῦ γενέσεως μέμνησαι, ἐκ τῆς καταβληθείσης ὑπὲρ σοῦ τιμῆς λάβει τοῦ ἀξιώματος ἔννοιαν· ἀπόβλεψόν σου πρὸς τὸ ἀντάλλαγμα, καὶ γνῶθι σεαυτοῦ τὴν ἀξίαν. Τῷ πολυτιμῇ τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ ἡγοράσθης· μὴ γίνου δούλος τῆς ἁμαρτίας“ (*hom. in Ps. 48*, 8 PG 29,452B).

121 „Διὰ τοῦτο ἐτέχθη, ἵνα σὺ καθαρῆς διὰ τοῦ συγγενοῦς. Διὰ τοῦτο αὐξάνεται, ἵνα σὺ διὰ τῆς συνηθείας οἰκειωθῇς“ (*Chr. generat.* 6 PG 31,1473B).

122 Vgl. zum Thema der Taufe bei Basilius *De baptismo* und *hom. 13*. Zu ihrer Bedeutung als Grunddatum des Christseins: K. KOSCHORKE, *Spuren* 107-119.

123 Vgl. *bapt.* 1,2,7 SC 357, 126,32-44; *bapt.* 1,2,23 SC 357, 174,1-176,27.

124 Vgl. *hom in Ps. 28*, 8 PG 29,304D.



kann die Seele zur Anschauung Gottes gelangen.<sup>125</sup> Der Empfang der Taufe beinhaltet für den Christen den Auftrag, sich in Denken, Reden und Handeln zu ändern.<sup>126</sup> Dies schließt vor allem die Abkehr von der Sünde ein, um an den Verheißungen Gottes teilzuhaben:

Die Taufe ist für Gefangene das Lösegeld, für Schuldner der Schuldenerlass; sie ist der Tod der Sünde, die Wiedergeburt der Seele, ein leuchtendes Gewand, ein unzerstörbares Siegel, ein Gefährt zum Himmel, die Vermittlerin des Reiches, die Gnade der Sohnschaft.<sup>127</sup>

Die Taufe stellt das Bild Gottes im Menschen wieder her. Durch die *Nachahmung Christi* (μίμησις Χριστοῦ) kann es der Mensch in sich bewahren: „Dies ist das Ziel des Christenlebens, die Nachahmung Christi nach dem Maß seiner Menschwerdung und entsprechend der Berufung eines jeden einzelnen.“<sup>128</sup> In dieser Weise umgeformt, kann der Mensch vom Heiligen Geist erleuchtet werden und Gottes Gaben empfangen:

Von daher kommt die Vorausschau des Zukünftigen, das Begreifen der Geheimnisse, das Erfassen des Verborgenen, die Austeilung der Gnadengaben, der Wandel im Himmel, der Reigentanz mit den Engeln, die unendliche Freude, das Bleiben in Gott, die Verähnlichung mit Gott und das Höchste als Erstrebbares: Selbst Gott zu werden.<sup>129</sup>

Das menschliche Leben gleicht einem inneren Weg, der über die Vertrautheit mit Gott zur Verähnlichung mit Gott<sup>130</sup> und zur *Vergöttlichung*

125 „Ὁ δὲ μὴ βαπτισθεὶς οὐ πεφώτισται. Ἄνευ δὲ φωτὸς οὔτε ὀφθαλμὸς τὰ ἑαυτοῦ καθορᾷ, οὔτε ψυχὴ Θεοῦ δέξασθαι δύναται θεωρίαν“ (*hom.* 13,1 PG 31,424C).

126 Vgl. *moral.* 20,2 PG 31,736D.

127 „Βάπτισμα αἰχμαλώτοις λύτρον, ὀφλημάτων ἄφεις, θάνατος ἀμαρτίας, παλιγγενεσία ψυχῆς, ἐνδυμα φωτεινὸν, σφραγὶς ἀνεπιχείρητος, ὄχημα πρὸς οὐρανόν, βασιλείας πρόξενον, νόθεσις χάρισμα“ (*hom.* 13,5 PG 31,433A).

128 „Οὗτος ὁρος Χριστιανισμοῦ, μίμησις Χριστοῦ ἐν τῷ μέτρῳ τῆς ἐνανθρωπήσεως, κατὰ τὸ ἐπιβάλλον τῇ ἐκάστου κλήσει“ (*reg. fus.* 43,1 PG 31,1028BC); zum Thema der Nachahmung in den Predigten von Basilios vgl. 6.1.1.1.

129 „Ἐντεῦθεν, μελλόντων πρόγνωσις, μυστηρίων σύνεσις, κεκρυμμένων κατάληψις, χαρισμάτων διανομαί, τὸ οὐράνιον πολίτευμα, ἢ μετὰ ἀγγέλων χορεία, ἢ ἀτελεύτητος εὐφροσύνη, ἢ ἐν Θεῷ διαμονή, ἢ πρὸς Θεὸν ὁμοίωσις, τὸ ἀκρότατον τῶν ὀρεκτῶν, θεὸν γενέσθαι“ (*Spir.* 9,23 FC 12, 142,4-9).

130 M. GIRARDI, Art. *Immagine* 295 beschreibt die „Verähnlichung mit Gott – ὁμοίωσις τῷ Θεῷ“ wie folgt: „La somiglianza è nella ‚vocazione‘ all’accoglienza con tutte le proprie forze del dono della redenzione e, attraverso l’unione al Cristo morto e risorto, l’ascesa’ con Lui e la partecipazione al Bene sommo nella vita trinitaria.“ Vgl. M. MIRA, Art. *Asimilación del hombre a Dio*.

führt: Darunter versteht Basilius die vollkommene Harmonie des menschlichen Geistes mit dem Geist Gottes, so dass der Mensch in allem Gottes Willen erfüllt.<sup>131</sup> Die unabdingbare Voraussetzung dafür ist die *Erkenntnis* Gottes.<sup>132</sup> Zur Erkenntnis verhilft die Heilige Schrift. Aus dieser Überlegung heraus wird der Absolutheitsanspruch verständlich, den Basilius dem Wort Gottes zumisst:<sup>133</sup> Ohne die Kenntnis der Schrift gelangt der Mensch nicht zur Erkenntnis Gottes und verfehlt infolgedessen das Ziel seines Lebens. Folglich hat die *Unterweisung in der Schrift* für den Menschen höchste Bedeutung. Die Schrift wird jedoch nicht nur unterrichtet, Basilius bezeichnet sie selbst als *Erzieherin*, welche die Menschen zum Heil führen möchte.<sup>134</sup>

### 1.3.8 Anschauung Gottes

Das Ziel der Sehnsucht nach dem Schönen, so erläutert Basilius in der „Längeren Regel“ 2,1, ist die Anschauung Gottes (θεωρία Θεοῦ), da Gott die Fülle der Schönheit ist.<sup>135</sup> Angesichts dieser Schönheit erscheint dem Menschen jede innerweltliche Schönheit gering. So entsteht für Basilius aus der Betrachtung der göttlichen Schönheit ein markanter Gegensatz zwischen irdischem und himmlischem Leben:

Hier, so sagt er [der Psalmist], umgeben mich die Schmerzen des Todes; dort entreißt er [Gott] meine Seele dem Tod. Hier weinen meine Augen Tränen

---

131 Ausführlich zum Thema der „Vergöttlichung“ des Menschen A. LIPOVSKIJ, *Divinizzazione* 49-62. 140-145, dort 140: „Il ‚diventare dio‘, secondo Basilio, è un lungo processo di collaborazione dell’uomo con la grazia di Dio che gli permette di rendersi affine nel suo spirito allo Spirito di Dio.“ Zum Wirken des Geistes in diesem Prozess vgl. J. M. YAGUAS SANZ, Art. *Divinización*.

132 Vgl. *Spir.* 1,2 FC 12, 74,19-21.

133 Vgl. *moral.* 8 PG 31,712C-716B; *moral.* 12 PG 31,721D-725A.

134 Vgl. 3.3.2.3.

135 Vgl. zum Thema die Promotion von P. BELLAZZI, *Il fine ultimo dell’uomo in San Basilio Magno*, Alba 1954, welche neben der Fülle an Material zum Thema leider mit anachronistisch anmutender scholastischer Fragestellung und Terminologie hantiert und zudem nur in Auszügen veröffentlicht wurde.

aufgrund der Bedrängnis; dort verdunkelt keine Träne mehr die Pupillen jener, welche die Schau der herrlichen Schönheit Gottes genießen.<sup>136</sup>

Erst das ewige Leben gewährt dem Menschen die vollkommene Erfüllung seiner Sehnsucht in der Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht. Das irdische Leben des Menschen gleicht daher einer Wanderschaft,<sup>137</sup> auf welcher niemals das „eigene und naturgemäße Ziel“<sup>138</sup> aus dem Auge verloren werden darf. In der Predigt zu Psalm 48 stellt Basilius dieses Ziel anderen Zielvorstellungen gegenüber:

Manche bezeichnen die Wissenschaft als das Ziel, andere die praktische Tätigkeit; wieder andere die Lebens- und Körperbeherrschung ohne Gemütsregung; triebhafte Menschen halten die Lust für das Ziel. Wir dagegen haben ein Ziel, für welches wir alles tun und auf welches wir zueilen, nämlich das selige Leben in der kommenden Welt.<sup>139</sup>

Die Anschauung Gottes in der himmlischen Herrlichkeit ist das *definitive* Ziel der basilianischen Anthropologie. Alle anderen Ziele sind *vorläufig*, gleichsam Streckenabschnitte und Hilfsmittel zur Erreichung des ewigen Lebens. Der Mensch muss alles gebrauchen und nützen, was zur Erreichung der Zwischenziele, aber besonders zur Erlangung des Endzieles seines Lebens hilfreich sein kann. In *Ad adolescentes* ist dies eine zentrale Aussage: „Dass ihr euch dafür [für die Ewigkeit] ein Kapital anlegt – dazu ermahne ich euch; ja, um es mit dem Sprichwort zu sagen: Dass ihr

---

136 „Ἐνταῦθα γὰρ με, φησὶ, περιέσχον ὠδίνες θανάτου· ἐκεῖ δὲ ἐξείλετο τὴν ψυχὴν μου ἐκ θανάτου. Ἐνταῦθα οἱ ὀφθαλμοὶ τὸ ἐκ τῆς θλίψεως προχέουσι δάκρυον· ἐκεῖ δὲ οὐκέτι δάκρυον ἐπισκοτοῦν ταῖς κόραις τῶν εὐφραينوμένων τῇ θεωρίᾳ τοῦ κάλλους τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ“ (*hom. in Ps. 114*, 5 PG 29,492B); vgl. *hom. in Ps. 33*, 6 PG 29,365A; *hom. 4,3* PG 31,224B.

137 In *hom. in Ps. 1*, 4 PG 29, 221A bezeichnet Basilius den Menschen als „Wanderer – οἰδοπορός“, in *hom. in Ps. 14a*, 1 PG 29,252A das irdische Leben eine „Pilgerstätte – παροικία“.

138 „Πρὸς τὸ οἰκεῖον [...] καὶ κατὰ φύσιν τέλος“ (*Spir. 9,22* FC 12, 138,8-9); zur Erreichung dieses Zieles hilft der Heilige Geist dem Menschen.

139 „Οἱ μὲν γὰρ ἀπεφῆσαντο τέλος εἶναι τὴν ἐπιστήμην, οἱ δὲ τὴν πρακτικὴν ἐνέργειαν· ἄλλοι τὸ διαφόρως χρῆσθαι τῷ βίῳ καὶ τῷ σώματι· οἱ δὲ βοσκηματώδεις ἡδονὴν ἀπεφῆναντο εἶναι τὸ τέλος. Ἡμῖν δὲ τέλος, οὐ ἔνεκεν πάντα πράττομεν, καὶ πρὸς ὃ ἐπειγόμεθα, ἡ μακαρία διαγωγή ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι“ (*hom. in Ps. 48*, 1 PG 29,432A).

gleichsam jeden Stein umdreht, um zu schauen, ob sich nicht etwas Brauchbares zur Erreichung dieses Zieles darunter finden lässt.“<sup>140</sup>

## 1.4 „Gebrauch“ der Wirklichkeit

Der basilianische Mensch zeichnet sich durch seine *dynamische Grundbeschaffenheit* und seine *Zielbestimmtheit* aus. Die menschliche Erziehung muss beides berücksichtigen. In welcher Art soll diese Erziehung geschehen? Hinsichtlich des Menschenbildes stellt sich also zuletzt die Frage, wie Basilius den Menschen in seiner konkreten irdischen Wirklichkeit und im Umgang mit derselben sieht.

Aufgrund des Teleologismus im anthropologischen Denken des Kirchenvaters hat jede innerweltliche Realität nur insofern Bedeutung, als sie zur Erreichung der gesteckten Ziele beiträgt. Der Mensch soll deshalb alles „gebrauchen“, um diese Ziele zu erreichen. Voraussetzung für dieses „gebrauchende“ Handeln ist (1.4.1) die Freiheit des Menschen, der sich seiner großen Verantwortung für das Gelingen seines Lebens bewusst sein muss. Das eindrucklichste Beispiel für den zielorientierten „Gebrauch“ der irdischen Wirklichkeit bietet die Anthropologie selbst: Für den Kappadozier ist (1.4.2) der menschliche Körper in der Weise zu „gebrauchen“, dass er das Wohlbefinden der Seele nicht beeinträchtigt, sondern fördert. Schließlich gibt die Zielbestimmtheit des Menschen auch ein Erziehungsmittel an die Hand, das zu „gebrauchen“ ist: Für Basilius besteht das diametrale Gegenteil der Anschauung Gottes in der Hölle, die das vollständige Scheitern der menschlichen Existenz und seiner teleologischen Ausrichtung impliziert. Folglich trägt (1.4.3) die Furcht vor der Entfremdung von Gott dazu bei, die richtige Richtung nicht aus dem Auge zu verlieren.

---

140 „Πρὸς ὃνπερ κτᾶσθαι παραινέσαιμ' ἂν τὰ ἐφόδια, πάντα λίθον, κατὰ τὴν παροιμίαν, κινουντας, ὅθεν ἂν μέλλῃ τις ὑμῖν ἐπ' αὐτὸν ὠφέλεια γενήσεσθαι“ (leg. lib. gent. 10 BOULENGER 60,22-24).

### 1.4.1 Freiheit und Verantwortung

Es ist dem Menschen von Natur aus möglich, „aus freiem Willen das Gute zu tun – τὸ ἐκ προαιρέσεως κατορθούμενον“, unterstreicht der Kappadozier in der „Längeren Regel“ 2,2.<sup>141</sup> Wirklich frei und zu seinem eigenen Vorteil handelt der Mensch, wenn er seinen eigenen Willen ganz dem Willen Gottes anpasst. Wie ein Künstler soll er stets den Auftraggeber vor Augen haben und so die ihm anvertraute Aufgabe gut erfüllen.<sup>142</sup>

Im freien Willen des Menschen erkennt Basilius den Ursprung des Bösen, das er wie folgt beschreibt:

Denn dass das Böse existiert, wird niemand leugnen, der das Leben kennt. Was sagen wir also dazu? Das Böse ist kein lebendes und beseeltes Wesen, sondern eine Haltung der Seele, welche die Tugend zurückweist. Man findet sie bei leichtfertigen Menschen aufgrund ihrer Abkehr vom Guten.<sup>143</sup>

Die Seele ist gerade deshalb für das Böse empfänglich, da sie mit einem freien Willen ausgestattet ist.<sup>144</sup> Die Abkehr vom Guten und damit von dem Guten, von Gott, ist Sünde. Aufgrund ihrer negativen Folgen kann Basilius über die Sünde sagen: „Und du erkennst, was das wirklich Böse ist, nämlich die Sünde, deren Ende das Verderben ist.“<sup>145</sup> Niemand soll also außerhalb von sich den Ursprung des Bösen suchen, sondern in sich selbst.<sup>146</sup> Sogar die Hölle hat in dieser Betrachtungsweise in der menschlichen Natur ihren Ursprung.<sup>147</sup> Dem Menschen ist die Aufgabe gestellt, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden und das Gute zu wählen; er muss sich zwischen zwei Wegen und zwei Führern entscheiden:

---

141 Vgl. dazu A. G. KEIDEL, Art. *Free Will*. Sie widerlegt die These von B. OTIS, die beinhaltet, dass der basilianische Mensch bei vollem Bewusstsein nicht sündigen könne.

142 Vgl. *reg. fus.* 5,3 PG 31,921D-924A.

143 „Τὸ γὰρ εἶναι τὰ κακὰ οὐδεὶς ἀντερεῖ τῶν μετεχόντων τοῦ βίου. Τί οὖν φαμεν; Ὅτι τὸ κακὸν ἐστὶν οὐχὶ οὐσία ζῶσα καὶ ἐμψυχος, ἀλλὰ διάθεσις ἐν ψυχῇ ἐναντίως ἔχουσα πρὸς ἀρετὴν, διὰ τὴν ἀπὸ τοῦ καλοῦ ἀπόπτωσιν τοῖς ῥαθύμοις ἐγγινόμενῃ“ (*hex.* 2,4 GCS NF 2, 28,17-20).

144 Vgl. *hom.* 9,6 PG 31,345B.

145 „Καὶ εἰδὼς τί μὲν τὸ ὄντως κακὸν, ὅτι ἡ ἁμαρτία, ἧς τὸ τέλος ἀπώλεια“ (*hom.* 9,5 PG 31,341B).

146 Vgl. *hex.* 2,5 GCS NF 2, 28,21-23.

147 Vgl. *hom.* 9,3 PG 31,332CD. Die ganze neunte Predigt ist dem Thema, ob Gott der Urheber des Bösen sei, gewidmet.

Es gibt zwei Führer, von denen ein jeder versucht, [den Wanderer] an sich zu ziehen. Der ebene und abfallende Weg hat einen trügerischen Führer, einen schlechten Dämon, der durch den Genuss jene, die ihm folgen, ins Verderben zieht; der steinige und steile Weg hat einen guten Engel [als Führer], der durch die Mühen der Tugend die ihm Folgenden zum seligen Ziel führt.<sup>148</sup>

Dieses eindrückliche Bild unterstreicht noch einmal die Bedeutung, die Basilius dem freien Willen und der menschlichen Verantwortung zuschreibt. Es liegt in seiner *freien Entscheidung*, die irdische Realität so zu gebrauchen, dass sie ihm für die Erreichung seiner immanenten Ziele und des letzten, transzendenten Lebenszieles hilfreich wird.

### 1.4.2 Dichotomie von Seele und Leib

Für das Verständnis der basilianischen Dichotomie von Leib und Seele sind die Ausführungen in der zweiten „Längeren Regel“ sehr wichtig. Darin bezeichnet Basilius das irdische Leben als *Gefängnis* (δεσμωτήριον). Als Begründung gibt er jedoch nicht eine, wie auch immer geartete, Verachtung dieses Lebens an. Vielmehr findet sich der Grund dafür in der Sehnsucht der von Gott ergriffenen Seele: Sie wünscht, dass die geistliche Schau der Herrlichkeit Gottes auf das ewige Leben ausgedehnt werde. Die abwertenden Aussagen über das irdische Leben und den menschlichen Körper sind also nicht in absoluter Weise, sondern unter Berücksichtigung der teleologischen Ausrichtung der basilianischen Anthropologie zu lesen. Ein an Aussagekraft kaum zu überbietendes Beispiel dafür findet sich in *Ad adolescentes*:

Wir messen diesem menschlichen Leben gar keinen Wert zu; wir betrachten und nennen überhaupt nichts gut, was nur ein innerweltliches Ziel hat: Nicht Ahnenstolz und Körperkraft, nicht Schönheit und Größe, nicht menschliche Ehren und nicht die Königswürde; ja nichts von dem, was man an menschlichen Dingen aufzählen könnte, betrachten wir als groß. Vielmehr erachten wir es weder als bewundernswert, noch ihre Besitzer als beneidenswert,

---

148 „Καὶ δύο ὁδηγοί, ἑκάτερος πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστρέφειν ἐπιχειρῶν. Ἐχει οὖν ἡ μὲν λεία ὁδὸς καὶ πρᾶνῆς ὁδηγὸν ἀπατηλὸν, δαίμονα πονηρὸν, δι' ἧδονῆς πρὸς τὴν ἀπώλειαν τοὺς ἐπομένους ἐπισυρόμενον· ἡ δὲ τραχεῖα καὶ ἀνάντης ἄγγελον ἀγαθὸν, διὰ τῶν ἐπιπόνων τῆς ἀρετῆς πρὸς τὸ μακάριον τέλος τοὺς ἐπομένους ἄγοντα“ (hom. in Ps. 1, 5 PG 29,221D-224A).

sondern wir richten unsere Hoffnung auf Größeres und tun alles zur Vorbereitung eines anderen Lebens. Was zu diesem hinführt, müssen wir lieben und mit aller Kraft anstreben, was nicht dorthin führt, als wertlos übersehen.<sup>149</sup>

Aufgrund dieser Sichtweise versteht man, dass Basilius dem Körper in seinem Verhältnis zur Seele geringere Bedeutung und *dienende Funktion* zumisst. In der Auslegung von Psalm 32 bezeichnet Basilius ihn als „Erde – γῆ“, da er aus Erde gebildet wurde und die Seele als „Bewohnerin – ἐνοικοῦσα“, da sie ihn bewohnt.<sup>150</sup> Und gleich einer Definition ihres Verhältnisses sagt er:

Was gehört uns wirklich? Eine Seele, durch die wir leben: Sie ist fein und intelligent und nichts belastet sie; und ein Körper, der ihr als Gefährt für dieses Leben vom Schöpfer gegeben wurde. Dies also ist der Mensch: Ein Geist, der von einem anliegenden und passenden Fleisch umgeben ist.<sup>151</sup>

Daneben erkennt Basilius im Menschen – auch in seiner Körperlichkeit – als Mikrokosmos eine Art *Gottesbeweis* oder einen Weg zur Gotteserkenntnis.<sup>152</sup> In seiner dritten Homilie<sup>153</sup> entwickelt er diesen Gedanken: Achtet der Mensch auf sich selbst, so wird er aus seiner eigenen Konstitution auf Gott schließen können. Aus der Körperlosigkeit und Unsichtbarkeit seiner *Seele* kann auf dieselben Eigenschaften Gottes geschlossen werden. Bewundernswert ist die harmonische Zusammenfügung von *Seele und Leib*: Die Kraft der Seele reicht in die äußersten Glieder des Leibes und hält sie zusammen; zugleich erhält die

149 „Ἡεῖς [...] οὐδὲν εἶναι χρήμα παντάπασι τὸν ἀνθρώπινον βίον τοῦτον ὑπολαμβάνομεν, οὐτ'ἀγαθόν τι νομίζομεν ὅλως, οὐτ'ὀνομάζομεν, ὃ τὴν συντέλειαν ἡμῖν ἄχρι τούτου παρέχεται. Οὐκοῦν οὐ προγόνων περιφάνειαν, οὐκ ἰσχὺν σώματος, οὐ κάλλος, οὐ μέγεθος, οὐ τὰς παρὰ πάντων ἀνθρώπων τιμάς, οὐ βασιλείαν αὐτήν, οὐχ ὃ τι ἂν εἴποι τις τῶν ἀνθρωπίνων, μέγα, ἀλλ'οὐδ'εὐχὴς ἄξιον κρίνομεν, ἢ τοὺς ἔχοντας ἀποβλέπομεν, ἀλλ'ἐπὶ μακρότερον προΐμεν ταῖς ἐλπίσι, καὶ πρὸς ἐτέρου βίου παρασκευὴν ἅπαντα πράττομεν. Ἄ μὲν οὖν ἂν συντελῇ πρὸς τοῦτον ἡμῖν, ἀγαπᾶν τε καὶ διώκειν παντὶ σθένει χρῆναί φαμεν, τὰ δ'οὐκ ἐξικνούμενα πρὸς ἐκεῖνον ὡς οὐδενὸς ἄξια παρορᾶν“ (*leg. lib. gent.* 2 BOULENGER 42,1-13).

150 Vgl. *hom. in Ps.* 32, 6 PG 29,337D; ähnlich in *hom. in Ps.* 14a, 1 PG 29,252C.

151 „Τί δὲ ὄντως ἡμέτερον; Ψυχὴ τε, ἡ ζῶμεν, λεπτὴ τις οὐσα καὶ νοερὰ, καὶ οὐδὲν δεομένη τῶν βαρυνόντων· καὶ σῶμα, τὸ ταύτῃ δοθὲν ὄχημα πρὸς τὸν βίον παρὰ τοῦ κτίσαντος. Τοῦτο γὰρ ἀνθρώπος· νοὺς ἐνδεδεμένος προσφόρῳ καὶ πρεπούσῃ σαρκί“ (*hom.* 21,5 PG 31,548D-549A).

152 Vgl. zur *Schöpfung* als Weg zu Gott: 1.2.3.

153 Vgl. *hom.* 3,7-8 RUDBERG 34,11-37,16; vgl. die Untersuchung der Predigt in 6.1.3.

Seele vom Körper die Sensibilität für den Schmerz.<sup>154</sup> Auch der Körper verdient Bewunderung: Die aufrechte Haltung, die unter allen Lebewesen allein dem Menschen eigen ist, verweist auf seine überirdische Herkunft und auf seine Verpflichtung, nach den geistigen, nicht nach den fleischlichen Dingen zu streben.<sup>155</sup> Auch diese Überlegungen zeigen das eigentliche Anliegen von Basilius: Die Sorge um den Körper ist nicht *an sich* schlecht, jedoch nur insoweit sinnvoll, als dadurch nicht die Sorge um die Seele vernachlässigt wird.

Was sich hinsichtlich der Sorge um den *eigenen* Körper so hart und lebensfremd anhört, klingt hinsichtlich der Sorge um das körperliche Wohl *anderer* ganz anders. So schreibt der Kirchenvater in den *Moralia*: „Was ist das Besondere der Liebe zum Nächsten? Die Sorge nicht um sich selbst, sondern um den, den man liebt, zum Nutzen seiner Seele und seines Leibes.“<sup>156</sup> Und den Vorsteher einer Gemeinde zeichnet es aus, auch „in den Bedürfnissen des Körpers der Anvertrauten mitzuleiden und sich um sie zu kümmern.“<sup>157</sup> Was er hier fordert, verwirklichte Basilius selbst durch den Aufbau einer „Armenanstalt“, in welcher Reisende, Kranke und Arme Aufnahme fanden.<sup>158</sup>

Zuletzt jedoch findet das menschliche Leben in der geistigen Schau Gottes das wahre Glück. Daran darf das „Gefängnis“, der menschliche Körper, nicht durch einen üppigen Lebensstil hindern.<sup>159</sup> Vielmehr macht Basilius das *Maß des Notwendigen* zur Regel:

Die Sorge um den Körper soll sich auf das Notwendige beschränken; für die Seele dagegen müssen wir alles tun, um sie durch unsere Philosophie aus dem Gefängnis zu befreien, in welches sie die Leidensgemeinschaft mit dem Körper gebracht hat. Alle Sorge darauf zu verwenden, es dem eigenen Körper möglichst angenehm zu machen, entspricht nicht einem Menschen,

---

154 „Il y a peu de Pères qui insistent comme Saint Basile sur l'unité du corps et de l'âme dans l'homme. L'homme est créé comme une unité psycho-somatique et c'est comme telle qu'il vit, agit sur la terre, est racheté par le Dieu-Homme, jouit de la résurrection, est jugé et divinisé“ (J. COMAN, Art. *Éléments d'anthropologie* 46).

155 Ebenso in *hex.* 9,2 GCS NF 2, 148,23-149,10.

156 „Τί ἴδιον τῆς πρὸς τὸν πλησίον ἀγάπης; Τὸ μὴ ζητεῖν τὰ ἑαυτοῦ, ἀλλὰ τὰ τοῦ ἀγαπωμένου πρὸς τὸ συμφέρον τῆ ψυχῇ καὶ τῷ σώματι“ (*moral.* 88,22 PG 31,868D).

157 „Ἐν ταῖς τοῦ σώματος χρεαίαις σπλαγχνίζεσθαι ἐπὶ τοῖς πεπιστευμένοις, καὶ φροντίζειν αὐτῶν“ (*moral.* 70,21 PG 31,833B).

158 Vgl. 6.3.2.

159 Vgl. *hom. in Ps.* 29, 6 PG 29,320C.



der sich selbst kennt und den weisen Ausspruch beherzigt, dass ein Mensch nicht das ist, was man sieht, sondern dass eine höhere Weisheit nötig ist, durch welche ein jeder sich selbst erkennt.<sup>160</sup>

### 1.4.3 Furcht vor der Entfremdung von Gott

Die Hinwendung zum Bösen und die damit verbundene Abkehr von Gott ist für Basilius das Schlimmste, was einem Menschen passieren kann, wie er in der „Längeren Regel“ 2,3 eindrücklich darlegt. Deshalb findet sich in seinen Werken oftmals der Verweis auf die *Gerichte Gottes*, worunter er die in der Schrift enthaltenen Strafandrohungen für böse Taten versteht: Sie sollen den Menschen abhalten, Böses zu tun.<sup>161</sup> Aus der Möglichkeit, sich durch die Sünde von Gott abzuwenden, ergibt sich die Notwendigkeit der *moralischen Erziehung*. Daneben dient die Gerichtsrede dem Kirchenvater als *Erziehungsmittel*: Der Gedanke an das Gericht soll zu heiliger Furcht führen und dazu anspornen, mit größerer Sehnsucht nach dem wahren Ziel, der Anschauung Gottes, zu verlangen.<sup>162</sup>

---

160 „Οὐ δὴ οὖν τῷ σώματι δουλευτέον, ὅτι μὴ πᾶσα ἀνάγκη· ἀλλὰ τῇ ψυχῇ τὰ βέλτιστα ποριστέον, ὥσπερ ἐκ δεσμωτηρίου τῆς πρὸς τὰ τοῦ σώματος πάθη κοινωνίας αὐτὴν διὰ φιλοσοφίας λύοντας, ἅμα δὲ καὶ τὸ σῶμα τῶν παθῶν κρεῖττον ἀπεργαζομένους [...] Τὸ γὰρ τὴν πᾶσαν σπουδὴν εἰσφέρεισθαι ὅπως ὡς κάλλιστα αὐτῷ τὸ σῶμα ἕξοι οὐ διαγινώσκοντός ἐστιν ἑαυτόν, οὐδὲ συνιέντος τοῦ σοφοῦ παραγγέλλματος, ὅτι οὐ τὸ ὀρώμενόν ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, ἀλλὰ τινος δεῖ περιττοτέρως σοφίας, δι’ ἧς ἕκαστος ἡμῶν ὅστις ποτέ ἐστιν ἑαυτόν ἐπιγνώσεται“ (*leg. lib. gent.* 9 BOULENGER 54,3-55,7.28-33).

161 Vgl. besonders die Schrift *De iudicio Dei*. Zum Gerichtsgedanken in den basilianischen Homilien vgl. M. GIRARDI, Art. *Giudizio finale*.

162 Vgl. 3.3.3.2.

## 1.5 Zusammenschau und kritische Anfrage

Das basilianische Menschenbild zeichnet sich durch seine *dynamische Grundkonstitution* aus.<sup>163</sup> Der Mensch ist in die dynamische Schöpfungs- und Heilsgeschichte Gottes hineingestellt. Die Schöpfung hat in Gott ihren Ursprung und geht auf die eschatologische Vollendung zu. Ebenso ist der Mensch Geschöpf Gottes und strebt auf das himmlische Leben hin. Der Mensch wurde als Abbild Gottes geschaffen und findet in sich eine immanent-dynamische Liebeskraft vor, die auf Gott und den Mitmenschen ausgerichtet ist. Er ist berufen, diese Kraft durch ein tugendhaftes Leben mit der Gnade Gottes zu entfalten.

Die immanente Liebeskraft manifestiert sich in der Sehnsucht nach dem Schönen, die den Menschen erfüllt: Jede irdische Wirklichkeit ist jedoch nur ein Abglanz der Schönheit Gottes. Folglich kann die menschliche Sehnsucht nach dem Schönen nur in Gott ihre letzte Erfüllung finden. Die schöpfungstheologische Dynamik findet eine Erweiterung in der Konstitution des gefallen Menschen. Durch die Sünde wurde das Bild Gottes im Menschen entstellt. Der Mensch trägt in sich also auch die immanente Sehnsucht, dieses Bild in seiner ursprünglichen Schönheit wieder erstrahlen zu lassen. Die dynamische Grundkonstitution des Menschen impliziert die Notwendigkeit der *Erziehung*: Denn die menschlichen Grundkräfte bedürfen der Pflege und Orientierung, damit sie sich ihrer Entelechie entsprechend entfalten können.

Die menschliche Natur ist eine *zielbestimmte Natur*: In unmittelbarer Weise ist der Mensch auf das Halten der Gebote, die Sorge um seine Seele, ein tugendhaftes Leben, ein Leben in Gemeinschaft mit anderen, den Gebrauch des Verstandes, die Erinnerung an Gott, die Nachahmung

---

163 „Die Grundidee in der Anthropologie des heiligen Basilius des Großen ist ‚die Vorstellung über den Menschen als dynamisches Wesen, das immer unterwegs ist‘, – schreibt G. W. Florovsky. So ist er in einem ständigen Suchen nach immer neuen Dimensionen seiner Menschlichkeit.“ (A. HUBANCEV, Art. *Aspekte* 196). In der Hinführung zur *hom. in Ps. 44* bemerkt A. R. RACCONE zum darin enthaltenen Menschenbild: „San Basilio presenta l'uomo come un essere in perpetua trasformazione, sia fisica che spirituale. Appunto attraverso questo continuo mutamento l'uomo si avvia alla perfezione“ (A. R. RACCONE, *Omellie sui salmi* 199).

Christi und die Vergöttlichung seiner Natur ausgerichtet. In endgültiger Weise ist sein Ziel das himmlische Leben bei Gott und die Schau seiner Herrlichkeit.<sup>164</sup> Aufgrund der Bedeutung, die Basilius den immanenten Zielen und dem transzendenten Ziel des Lebens zumisst, verlieren die nur innerweltlichen Güter an Gewicht. Den Menschen soll im Umgang mit der irdischen Wirklichkeit „gebrauchendes“ Handeln auszeichnen: Alles, was nützlich und hilfreich zur Verwirklichung der gesetzten Ziele sein kann, soll er aus freiem Willen, mit Verantwortungssinn und im Geist der Unterscheidung verwenden.<sup>165</sup> Die Einstellung gegenüber dem menschlichen Körper ist ein guter Beleg für diese Haltung: Er ist so zu „gebrauchen“, dass das Wohlbefinden der Seele nicht beeinträchtigt, sondern gefördert wird. Das Verfehlen des Endzieles des Lebens muss mit allen Mitteln verhindert werden. Basilius „gebraucht“ zu diesem Zweck auch die Rede vom Gericht Gottes. Dadurch will er zur Ausrichtung des Lebens auf das eigentliche Ziel erzieherisch motivieren.<sup>166</sup> Die

---

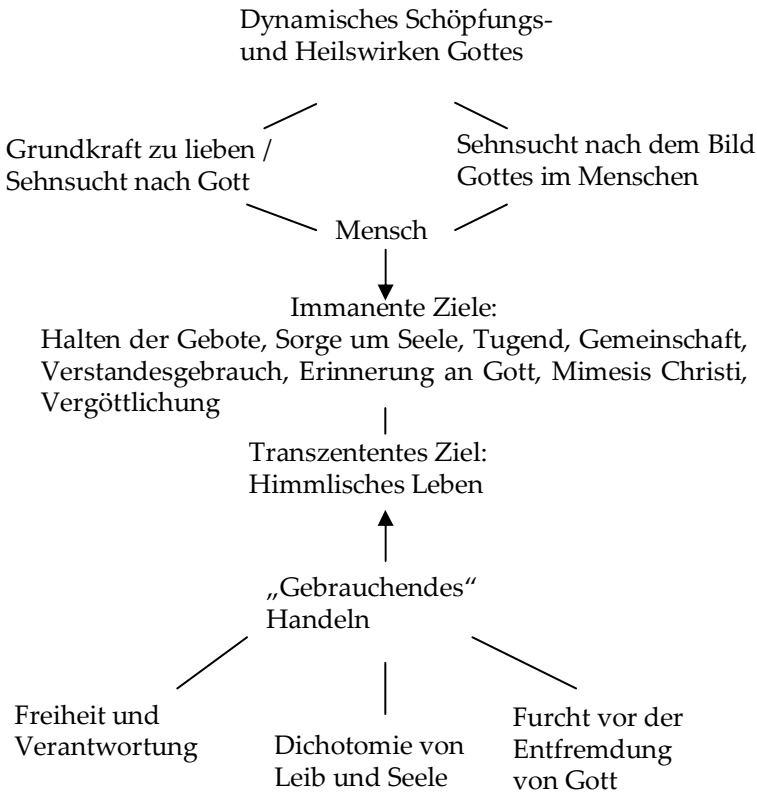
164 Die Studie zu Menschenbild und Ethik bei Basilius von K. BERTHER hält hinsichtlich des Verhältnisses der unterschiedlichen Zielausrichtungen fest: „Es bedarf keiner langen theoretischen Erörterung, um zu zeigen, dass diese absolute Zielstrebigkeit der Ethik den nach ihr geformten Menschen nicht etwa weltfremd macht dadurch, dass alles Diesseitige dem Jenseitigen untergeordnet ist. Es genügt lediglich, auf die soziale Tätigkeit des Bischofs von Cäsarea hinzuweisen. Seine Einstellung ist nicht die eines Weltflüchtigen, sondern die eines Menschen, der zutiefst davon überzeugt war, dass etwas Menschliches nur dann Wert besitzt, wenn es dem letzten Ziel dient. Dieses Ziel ist aber nicht hier ganz zu verwirklichen“ (K. BERTHER, *Verwirklichung* 244).

165 Vgl. C. GNILKA, *Gebrauch* 65-72. 111-115. Er verweist auf *reg. fus.* 55 (Medizin) und *leg. lib. gent.* (Literatur) als Beispiele „gebrauchenden“ Handelns bei Basilius.

166 Als Ergebnis ihrer Untersuchung nennt O. PAPADOPOULOU-TSANANA, *Ανθρωπολογία* 139-140 fünf Hauptmerkmale der basilianischen Anthropologie: Sie sei eine Anthropologie der Gnade, der Freiheit, des gemäßigten Optimismus und der Hoffnung, sie stehe auf dem Boden der Bibel und der Überlieferung und trage seelsorglichen und pädagogischen Charakter. Diese Elemente lassen sich auch in den oben genannten Schwerpunkten erkennen. Die menschliche *Grundkonstitution* verdankt sich der Gnade Gottes und kommt nur durch sie zur Vollendung und schließt in ihrer *Dynamik* zugleich die verantwortliche Mitarbeit des Menschen in Freiheit ein. Optimismus und Hoffnung sind Wesensmerkmale der *zielbestimmten* – nicht ziellosen – *Natur* des Menschen. Der letztgenannte Schwerpunkt des „gebrauchenden“ Handelns beinhaltet die seelsorgliche Dimension ebenso wie die pädagogische. Die Verankerung in der Schrift und Tradition prägt im Allgemeinen das Denken von Basilius, nicht nur seine Anthropologie.

nachfolgende Übersicht zeigt die Zusammenhänge der genannten anthropologischen Elemente nochmals schematisch auf:

Figur 3:



Am Ende der Darstellung der basilianischen Anthropologie erscheint es angebracht, nochmals auf jenes Element darin einzugehen, welches wohl die größte Perplexität hervorruft und die geringste Zustimmung findet: Die Dichotomie von Leib und Seele und die damit verbundene Abwertung der irdischen Wirklichkeit.

Gerade textgeschichtlich orientierte Studien machen dafür den philosophischen Einfluss auf den Kirchenvater verantwortlich.<sup>167</sup> Zweifellos war Basilius ein großer Kenner der griechische Literatur und Philosophie, zweifellos hatte diese Kenntnis einen *relativen* Einfluss auf ihn. Es greift meines Erachtens jedoch angesichts seiner intellektuellen Größe und Eigenständigkeit zu kurz, in einer so wichtigen Frage der Anthropologie einen *prägenden* Einfluss des platonischen Idealismus, von kynischer Weltverachtung oder stoischer Passivität zu behaupten. Diese Begründung greift auch deshalb zu kurz, weil sie die Bedeutung der Heiligen Schrift außer acht lässt, die Basilius weit mehr prägte. Die Verankerung seines Menschenbildes in der Schöpfungs- und Heilsgeschichte verdeutlicht dies zur Genüge. Die Hinwendung zum asketischen Ideal, der wahren „Philosophie“, machte die Heilige Schrift zu seinem Lehrbuch. Dort fand er die definitive Zielbestimmung des menschlichen Lebens, nämlich die Anschauung der Herrlichkeit Gottes. Mit rigoroser logischer Konsequenz – hierin wird nicht nur sein asketisches Ideal, sondern auch seine intellektuelle Formung spürbar – zieht er aus dieser Einsicht zwei Konsequenzen: Da der Mensch ein *zielbestimmtes* Wesen ist, sind erstens alle Lebensäußerungen über Zwischenziele auf das große Endziel auszurichten, ist die irdische Wirklichkeit zur Erreichung dieses Zieles in jeder Art zu „gebrauchen“. Da allein die *Seele* unsterblich ist, ist zweitens der Sorge um ihr Wohlbefinden größte Aufmerksamkeit zu schenken, sind die körperlichen Ansprüche auf das Notwendige zu beschränken, um der Seele nicht hinderlich zu sein.

Über diese Überlegungen hinaus stellt sich die Frage: Weshalb zieht Basilius nicht Rückschlüsse für sein Menschenbild aus dem Glauben an die *Auferstehung des Leibes*, wodurch theologisch – neben der Taufe – die körperliche Würde zu begründen wäre? Aus seinen Schriften lässt sich darauf keine Antwort finden. Man muss sich wohl mit dem Verweis darauf begnügen – was dem basilianischen Denken entsprechen würde –,

---

167 Vgl. dazu die Literaturübersicht in den Fußnoten der Einleitung.

dass die Auferstehung des Leibes unabhängig vom Wohlbefinden des *irdischen* Leibes ist, da ein *verklärter* Leib auferstehen wird.

Neben dem Einfluss seines persönlichen *asketischen Ideals* sind zwei weitere Faktoren zum Verständnis der Geringachtung des menschlichen Körpers zu berücksichtigen. Erstens war Basilius Zeit seines Lebens von schwacher Gesundheit und von *Krankheiten* geplagt<sup>168</sup> – eine existenzielle Negativerfahrung, die auch seine anthropologischen Vorstellungen beeinflusst haben mag. Zweitens besitzen wir zu Fragen der Anthropologie keine theoretische Abhandlung des Kirchenvaters. Vielmehr erwachsen seine anthropologischen Gedanken aus seiner *pastoralen Sorge* um die ihm anvertrauten Menschen. Da er die Gefahr sah, die aus der übergroßen Bindung an sinnliche Genüsse für das Heil der Seele erwachsen kann, zögerte er nicht, die Inferiorität des menschlichen Leibes zu betonen. So ist die Geringachtung des menschlichen Körpers zuletzt in den großen Rahmen seines *Erziehungsbemühens* einzuordnen, durch welches Basilius den Menschen zu seinem wahren und definitiven Glück führen möchte – ein Glück, das zuletzt auch den *verklärten* menschlichen Leib und damit den *ganzen* Menschen einschließt.

---

168 Vgl. V. H. DRECOLL, Art. *Krankheit*.

## 2. Kapitel

### Hellenistisch-römische und christliche Paideia

Was hat Athen mit Jerusalem zu tun? Was verbindet die Akademie mit der Kirche? Was haben Häretiker und Christen gemein? (TERTULLIAN, *praescr.* 7,9)<sup>1</sup>

Die Behandlung des Themas Erziehung verlangt nicht nur die Kenntnis des *Menschenbildes*, von dem das Erziehungsideal abhängig ist, sondern auch das Wissen um die *geschichtlichen Rahmenbedingungen*. Denn der Gedankenstrom des Einzelnen ist nicht ohne das denkerische Meer seiner Zeit zu verstehen. Dies trifft auch für Basilius zu. Er schwamm – um das angeführte Bild aufzugreifen – im Meer der hellenistisch-römischen und der christlichen Paideia. In dieses Meer war er hineingeboren, aus ihm schöpfte er die Intuitionen, um ein eigenes Verständnis von Paideia entströmen zu lassen.

Während seiner Studien in Konstantinopel und Athen folgte Basilius dem Lehrplan des hellenistischen Paideia-Ideals. Zuvor hatte er von seiner Großmutter und seinen Eltern eine gediegene christliche Erziehung erhalten. Dieser biographische Vermerk dient als Aufhänger, um auf eine Unterscheidung hinzuweisen, auf welche auch in der Folge zu achten sein wird: Die mehr *reflexive* Auseinandersetzung mit der hellenistischen Paideia und ihrer Literatur ist zumindest formal zu trennen von den eher *konkreten* Fragen des Schulunterrichts und christlicher Erziehung.

Das spätantike staatliche Bildungssystem folgte (2.1) dem hellenistisch-römischen Paideia-Ideal. Es wollte mittels der klassischen Literatur im Maß des Möglichen (2.1.1) einen vollkommenen Menschen formen. Die Umsetzung dieses Ideals sollte (2.1.2) der öffentliche Schulunterricht gewährleisten. Auch (2.2) die christliche Erziehung verfolgte ihrerseits

---

1 „Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? Quid haereticis et christianis?“ (TERT., *praescr.* 7,9 CCL 1, 193,32-34).

eine exklusive Formung des Menschen. Sie sah sich mit (2.2.1) dem klassischen παιδεία-Begriff konfrontiert, den sie sich unter Anfügung des *in Christo* aneignete, und (2.2.2) einem Bildungssystem, das die heidnische Literatur zur Grundlage hatte. Folglich fand (2.2.3) die eigentlich christliche Formung ihren Ort nicht in der Schule, sondern in Familie und Gemeinde. Eine (2.3) Zusammenfassung hält die Ergebnisse dieses Kapitels fest.

Das Paideia-Ideal und das Schulsystem der Spätantike sowie die bereits erfolgte denkerische und lebensmäßige Auseinandersetzung des Christentums mit ihnen stellen also den geschichtlichen Hintergrund dar, vor welchem die Paideia-Vorstellung von Basilius zu sehen ist. Das Besondere der folgenden gerafften Darstellung dieses Hintergrunds ist deshalb die Bezugnahme zum Leben von Basilius.

## 2.1 Die hellenistisch-römische Paideia in der Spätantike

Die Expansion des Römischen Reiches führte besonders ab dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert zur Begegnung mit und der Aufnahme von vielen kulturellen griechisch-hellenistischen Errungenschaften. Auch das Paideia-Ideal wurde von den Römern als Erbe übernommen und dauerte in beinahe unveränderter Form bis zum Ausgang der Spätantike fort.<sup>2</sup>

### 2.1.1 Paideia als Vollkommenheitsideal des Menschen

In der klassischen Antike war für den Begriff παιδεία eine zweifache **Verwendungsweise charakteristisch:**

Als nomen actionis im Sinne von παίδευσις sowie als Bezeichnung für das durch den Verbalvorgang geschaffene Resultat. Im ersten Fall bedeutet παιδεία den Vorgang der Kindererziehung in seiner Verlaufsform, im anderen das Ergebnis des Erziehungsprozesses, die Bildung.<sup>3</sup>

---

2 Zum Paideia-Ideal der Spätantike vgl. P. BLOMENKAMP, Art. *Erziehung* 507-516; H.-I. MARROU, *Geschichte* 425-572; A. DEMANDT, *Spätantike* 471-492.

3 A. HÜGLI, Art. *Paideia* 35.



In hellenistischer Zeit weitete sich der Begriff und umfasste nun das, was die deutsche Sprache mit den Begriffen *Kultur* oder *Zivilisation* ausdrückt und hatte im Unterschied zu den Vorstellungen Platons oder Isokrates' nicht mehr die Polis im Blick, sondern den Menschen als solchen:

Die Selbstgestaltung des Individuums nach einem Ideal steht fortan im Mittelpunkt des pädagogischen Interesses. Die äußere Entwicklung ist dabei von einem Schwinden der gymnastischen Erziehung und einem Zurücktreten der künstlerisch-musikalischen Bildung hinter die literarische gekennzeichnet. In der hier erreichten Form dehnt sich die griechische Paideia über die gesamte Ökumene aus und wird zum Inbegriff vollendeter Geisteskultur und weltbürgerlicher Bildung. Mit Paideia wird seitdem eine menschliche Daseinsform bezeichnet, in der die seelisch-geistigen Fähigkeiten ihre vollkommene Entfaltung gefunden haben; entsprechend geben Varro und Cicero den Begriff als *humanitas* wieder.<sup>4</sup>

Die vollkommene Bildung bestand in der ἐγκύκλιος παιδεία bzw. παιδείσις. Dieser Begriff bezeichnete sowohl die *allgemeine* Bildung, welche jeder anständige Mensch besitzen sollte, als auch die *grundlegende* Ausbildung im Sinne der Propädeutik vor einer beruflichen Spezialisierung.<sup>5</sup> Er bezog sich besonders auf die sieben freien Künste, die eines freien Mannes würdig und frei von Gewinnstreben waren. Gegen Ende des ersten vorchristlichen Jahrhunderts wurden sie zum festen Bildungskanon: Die drei Wortwissenschaften Grammatik, Rhetorik und Dialektik und die vier Zahlenwissenschaften Geometrie (welche auch Geographie einschloss), Arithmetik, Astronomie und Harmonik. Gregor von Nazianz berichtet, das Basilius bereits von seinem Vater neben religiöser auch eine Erziehung im allgemeinen Wissen erhielt:

Er erhielt eine umfassende Erziehung (ἐγκύκλιον παιδευσιν) und wurde gleichzeitig zur Gottesfurcht (θεοσέβειαν) erzogen. Um es mit einem Wort zu sagen: Er wurde durch diesen grundlegenden Unterricht zur künftigen Vollkommenheit geführt.<sup>6</sup>

Verschiedene Erziehungstheorien beeinflussten in der hellenistisch-römischen Zeit die Bildungslandschaft: Jene der Stoiker, welche die

---

4 A. HÜGLI, Art. *Paideia* 38.

5 Vgl. H.-I. MARROU, *Geschichte* 335-338.

6 „Τὴν ἐγκύκλιον παιδευσιν παιδευόμενος καὶ θεοσέβειαν ἐξασκούμενος καί, συνελόντι φάναι, πρὸς τὴν μέλλουσαν τελειότητα διὰ τῶν ἐξ ἀρχῆς μαθημάτων ἀγόμενος“ (GR. NAZ., or. 43,12 MORESCHINI 1042).

vorrangige Bedeutung der ethischen Menschenbildung betonte; der unter dem Namen von Plutarch überlieferte Traktat *De liberis educandis*, der das platonische Ideal der Erziehung nachzeichnete; die *Institutio oratoria* Quintillians, welche die Ausbildung zum allseitig gebildeten Redner untrennbar mit der Erziehung zum sittlich guten Menschen verbindet. Trotz aller Vielfalt zeigt das spätantike Bildungswesen gemeinsame Grundzüge:

So ist das Erziehungsdenken fast ausschließlich darauf gerichtet, den Menschen einem Ziel zuzuführen, das sich im Diesseits erfüllt. Wenn auch das Verhältnis zur Gottheit nicht außer acht gelassen wird, so ist doch das erzieherische Handeln nicht von Gott bestimmt, sondern vom Menschen. Der Erzieher trägt nur eine Verantwortung vor sich selbst und vor einer menschlichen Gemeinschaft. Dass der Mensch überhaupt erziehen und erzogen werden kann, wird nicht bezweifelt, im Gegenteil: Erziehung gilt als selbstverständliche und notwendige Voraussetzung dafür, dass der Mensch im vollen Sinne Mensch wird. [...] Dabei ist das Erziehungsprogramm so umfassend wie nur möglich: Alle Kräfte des Menschen sollen entwickelt werden.<sup>7</sup>

### 2.1.2 Schulunterricht in der Spätantike

Der Schulunterricht gliederte sich in drei Stufen: Elementar-, Grammatik- und Rhetorikunterricht. Der Elementarunterricht für die Kinder (παῖδες) erstreckte sich etwa vom 7. bis zum 14. Lebensjahr<sup>8</sup>. Zuvor standen sie zu Hause unter der Aufsicht der Mutter oder einer Wärterin. Ziel des Unterrichts war es, lesen, schreiben und rechnen zu lernen. Neben den Knaben besuchten oftmals auch Mädchen die im ganzen Reich verbreiteten Elementarschulen. Wohlhabende Familien beschäftigten Hauslehrer, nicht selten Sklaven, die selbst eine Ausbildung erhalten hatten. Gregor von Nyssa berichtet in der Lebensbeschreibung seiner und Basilios' Schwester Makrina, dass diese zu Hause von ihrer Mutter Unterricht erhielt. Ein Unterricht, der sich jedoch vom üblichen Schulunterricht unterschied:

Die Mutter war aber darum bemüht, das Mädchen auszubilden. Freilich nicht nach der Art dieser weltlichen und umfassenden Bildung (τὴν ἑξωθεν

7 P. BLOMENKAMP, Art. *Erziehung* 515.

8 Zur Einteilung der Alterstufen vgl. I. HADOT, Art. *Gymnasion* 23.

ταύτην καὶ ἐγκύκλιον παιδευσιν), bei welcher die jüngsten Altersklassen der Schüler zumeist mit Hilfe der Dichter unterwiesen werden. Denn sie hielt es für schändlich und gänzlich unpassend, mit den Schreckensszenen der Tragödie, für welche oft das Leben der Frauen den Ausgangspunkt und Stoff für die Dichter bietet, mit den Unanständigkeiten der Komödie oder den Gräueltaten der Ilias die zarte und formbare Natur zu belehren. Denn sie wäre durch die unanständigen Erzählungen über Frauen gewissermaßen beschmutzt worden. Vielmehr dienten jene Teile der göttlichen Schrift, welche für das früheste Alter am verständlichsten erscheinen, dem Kind als Unterrichtsstoff: Besonders die Weisheit Salomos und von dieser vor allem das, was sich auf das sittliche Leben bezieht.<sup>9</sup>

Etwa vom 15. bis zum 18. Lebensjahr besuchten die Heranwachsenden (ἐφηβοί) den Grammatikunterricht. Hier wurden die Regeln der Sprache unterrichtet, anschließend beschäftigte man sich mit den Dichtern: Homer und Menander bei den Griechen, Horaz, Terenz und besonders Vergil bei den Lateinern. Der Ort des Unterrichtes waren die Gymnasien. Den Rhetorikunterricht nahmen die jungen Männer (νέοι) etwa ab dem 18. Lebensjahr auf. Sie lasen und erläuterten nun die Prosaiker: Das Griechische bevorzugte Thukydides und Demosthenes, das Lateinische die Werke von Sallust und Cicero. Die Rhetorikausbildung war die Grundlage für die Arbeit als Advokat, Philosoph, Rhetor oder Politiker. Der Unterricht fand in Säulenhallen, Exedren und besonderen Auditorien statt. Nicht selten waren diese Räumlichkeiten mit einem Heiligtum für Apollo, den Musenführer, oder Athena, die Göttin der Weisheit, verbunden, das der Paideia eine religiöse Weihe gab.<sup>10</sup> Die klassische Literatur

---

9 „Ἦν δὲ τῇ μητρὶ σπουδὴ παιδεῦσαι μὲν τὴν παιδα, μὴ μέντοι τὴν ἔξωθεν ταύτην καὶ ἐγκύκλιον παιδευσιν, ἣν ὡς τὰ πολλὰ διὰ τῶν ποιημάτων αἱ πρῶται τῶν παιδευμένων ἡλικίαι διδάσκονται. Αἰσχρὸν γὰρ ᾤετο καὶ παντάπασιν ἀπρεπὲς ἢ τὰ πραγματικὰ πάθη, ὅσα ἐκ γυναικῶν τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ὑποθέσεις τοῖς ποιηταῖς ἔδωκεν, ἢ τὰς κωμικὰς ἀσχημοσύνας ἢ τῶν κατὰ τὸ Ἴλιον κακῶν τὰς αἰτίας ἀπαλὴν καὶ εὐπλαστον φύσιν διδάσκεσθαι, καταμολυνομένον τρόπον τινὰ τοῖς ἀσεμνοτέροις περὶ τῶν γυναικῶν διηγήμασιν. Ἄλλ' ὅσα τῆς θεοπνεύστου γραφῆς εὐληπτότερα ταῖς πρῶταις ἡλικίαις δοκεῖ, ταῦτα ἦν τῇ παιδὶ μαθήματα καὶ μάλιστα ἢ τοῦ Σολομῶντος Σοφία καὶ ταύτης πλέον ὅσα πρὸς τὸν ἠθικὸν ἔφερε βίον“ (GR. NYSS., v. *Macr.* 3 SC 178, 148,6-150,19).

10 „Die παιδεία als göttliche Sache, als himmlischer Zeitvertreib, als Adel der Seele war mit einer Art weihevollen Glanz umgeben, der ihr eine ausnehmende Würde von eigentlich religiösem Charakter verlieh. In der tiefgreifenden Verwirrung, die der plötzliche Zusammenbruch der antiken Glaubensvorstellung verursachte, blieb sie der

war vorrangiges Bildungsmittel und ihre Kenntnis hauptsächliches Bildungsziel. Die Wertschätzung für sie teilten alle Kaiser, ob gebildet oder nicht, und selbst in den *Codex Theodosianus* ist das Lob der Literatur als „die größte aller Tugenden“<sup>11</sup> eingegangen. Die großen Bildungsstädte waren Rom, Karthago, Alexandrien, Konstantinopel, Beirut und nicht zuletzt Athen. Die Ausbildung in den angewandten Wissenschaften erfolgte entweder außerhalb des Schulsystems – so wurde die medizinische Kunst durch Mitarbeit bei einem Arzt vermittelt – oder nach Abschluss der Rhetorenausbildung. Nach der ersten Erziehung durch seinen Vater studierte Basilius in Cäsarea, dann in Konstantinopel, wohl kurz in Nikomedien und schließlich in Athen. Die Aufnahme eines neuen Studenten an seinem Studienort war mit einem besonderen Ritual verbunden. Es beinhaltete, dass der Neuling versuchen musste, ins öffentliche Bad zu gelangen, was mit einer Rauferei unter den Studenten verbunden war. Im Bad wurde er in die Studentenschaft aufgenommen und musste das Versprechen ablegen, die Schulgelder pünktlich zu zahlen. Von Basilius berichtet Gregor von Nazianz, dass er aufgrund seiner Autorität und seines Rufes, der seiner Ankunft in Athen vorausgeeilt war, von diesem Ritual ausgenommen wurde.<sup>12</sup> Stattdessen berichtet er in verklärender Rückschau über dessen Studieninteressen: „Sein Eifer galt der Philosophie, der Abkehr von der Welt und der Verbundenheit mit Gott; dem Erwerb der Dinge ‚droben‘ durch jene ‚unten‘ und dem Gewinn der sicheren und bleibenden Güter durch die unsicheren und vergänglichen.“<sup>13</sup>

---

einzig unerschütterte, echte Wert, an den der Geist des Menschen sich klammern konnte. Zur Höhe eines unbedingten Wesens erhoben, wurde die hellenistische Bildung schließlich weitgehend gleichbedeutend mit einer echten Religion“ (H.-I. MARROU, *Geschichte* 197).

11 „Omnium virtutum maxima“ (*Cod. Theod.* 14 1,1 MOMMSEN 771).

12 Vgl. GR. NAZ., *or.* 43,16 MORESCHINI 1046-1048.

13 „Φιλοσοφία δὲ ἡ σπουδὴ καὶ τὸ ῥαγῆναι κόσμου καὶ μετὰ Θεοῦ γενέσθαι, τοῖς κάτω τὰ ἄνω πραγματευόμενον καὶ τοῖς ἀστάτοις καὶ ῥέουσι τὰ ἐστώτα καὶ μένοντα κατακτώμενον“ (GR. NAZ., *or.* 43,13 MORESCHINI 1044).

## 2.2 Die christliche Paideia

Für das Verständnis der Begegnung des Christentums mit der hellenistisch-römischen Paideia<sup>14</sup> ist es wichtig, sich die Zielsetzung des Evangeliums zu vergegenwärtigen: Das Evangelium ist kein intellektuelles Bildungsideal, sondern Frohbotschaft des Glaubens. Als solche will es das menschliche Leben performativ umgestalten und in Christus erneuern (vgl. 1 Kor 5,17).

### 2.2.1 Bedeutung des Begriffs παιδεία im Christentum

Die Untersuchung des neutestamentlichen Gebrauchs von παιδεία und der Wortgruppe παιδεύειν zeigt, dass das erzieherische Handeln Gottes – wie bereits im Alten Testament – im Mittelpunkt steht. Die *christliche παιδεία* unterschied sich vor allem in ihrer teleologischen Ausrichtung von ihrer hellenistisch-römischen Vorgängerin:

Eine [...] abgeschlossene christliche „Bildung“ gibt es im irdischen Bereich nicht [...]. Die Vollendung des Christen ist eine Gabe der Endzeit, zu der die Erziehung durch Gott hinführt. So kann παιδεία niemals Ziel, sondern immer nur Weg sein. Sie ist das, was Gott an uns tut, „wenn“ wir ihm stille halten.<sup>15</sup>

Die Verbindung des Begriffs παιδεία mit Christus findet sich erstmals im Ersten Clemensbrief, in welchem der Verfasser hinsichtlich der christlichen Kindererziehung auffordert:

Unsere Kinder sollen der Erziehung in Christus teilhaft werden: Sie sollen lernen, was demütiger Sinn bei Gott vermag, wie mächtig reine Liebe bei

---

14 Vgl. u. a. W. W. JAEGER, *Christentum* und A. WIFSTRAND, *Griechische Bildung*. Daneben G. RUHRBACH, Art. *Bildung*, H.-I. MARROU, *Geschichte* 573-616, P. BLOMENKAMP, Art. *Erziehung* 520-577, W. W. JAEGER, Art. *Paideia Christi* 487-502, R. SCHOLL, Art. *Bildungsproblem* 503-526 und P. STOCKMEIER, Art. *Glaube und Paideia* 527-548. Zuletzt: R. KLEIN, Art. *Pädagogischer Stellenwert*.

15 G. BERTRAM, Art. *Παιδεύω* 621. „Da das göttliche Erziehungswirken im Wesentlichen auf das Heil des Menschen zielt, kann man es auch als Heilspädagogik bezeichnen“ (P. BLOMENKAMP, Art. *Erziehung* 524).

Gott ist und wie schön und groß die Gottesfurcht ist, die alle rettet, welche mit reiner Gesinnung ein heiliges Leben führen.<sup>16</sup>

Clemens von Alexandrien weitet den παιδεία-Begriff in christlicher Verwendung aus und sieht in Christus den Erzieher aller Menschen: „Unser Erzieher aber ist der heilige Gott Jesus, der Führer und Logos des ganzen Menschengeschlechts: Der menschenfreundliche Gott selbst ist unser Erzieher.“<sup>17</sup> Ihm widmet er mit dem *Paedagogus* eine eigene Schrift.<sup>18</sup> In der Verwendung durch christliche Schriftsteller findet sich der Begriff παιδεία in den drei hauptsächlichen Bedeutungen *Erziehung*, *Lehre* oder *Lebensstil* und *Züchtigung*.<sup>19</sup> Dies entspricht auch dem vor- und außerchristlichen Gebrauch des Wortes. Es ist vielmehr die Sprengung des immanenten *Erziehungszieles* und die Bedeutung, die *Gott oder Christus als Erzieher* zugeordnet wird, worin die christliche Neuheit in der Verwendung des παιδεία-Begriffs besteht.

- 
- 16 „Τὰ τέκνα ἡμῶν τῆς ἐν Χριστῷ παιδείας μεταλαμβάνέτωσαν μαθέτωσαν, τί ταπεινοφροσύνη παρὰ θεῷ ἰσχύει, τί ἀγάπη ἀγνή παρὰ θεῷ δύναται, πῶς ὁ φόβος αὐτοῦ καλὸς καὶ μέγας καὶ σώζων πάντας τοὺς ἐν αὐτῷ ὁσίως ἀναστρεφόμενους ἐν καθαρᾷ διανοίᾳ“ (1. Clem. 21,8 LINDEMANN 106,4-5). W. W. JAEGER, *Christentum* 90-91 Anm. 15 bemerkt zur Entwicklung des Paideia-Ideals: „Es ist deutlich, dass unter dem Einfluss des Vorhandenseins der vielbewunderten ‚griechischen Paideia‘, die für alle Menschen gemeinsam galt, sich die neue Vorstellung einer christlichen Paideia zu entwickeln begann. [...] Bemerkenswert ist, dass dieser Prozess von einer Gruppe christlicher Schriften ausgeht, die aus dem Epheserbrief (6,4), Hebräerbrief (12,5), 2. Timotheusbrief (3,14-16) und Clemens’ Brief an die Korinther besteht. [...] So tritt das alte griechische Ideal in einen neuen Abschnitt seines Lebens ein. Die Geschichte macht keine Fortschritte, indem sie mit einer Definition des aus der Vergangenheit Übernommenen beginnt, sondern indem sie davon Besitz ergreift und es für neue Ziele abwandelt.“
- 17 „Ὁ δὲ ἡμέτερος παιδαγωγὸς ἅγιος θεὸς Ἰησοῦς, ὁ πάσης τῆς ἀνθρωπότητος καθηγεμὼν λόγος, αὐτὸς ὁ φιλόανθρωπος θεὸς ἐστὶ παιδαγωγός“ (CLEM. *paed.* 1,55,2 GCS 1, 123,4-6).
- 18 Vgl. zum kulturell-geschichtlichen Hintergrund der Verwendung von παιδεία bei Clemens: W. W. JAEGER, *Christentum* 45-50.
- 19 Vgl. LAMPE 995-996: A. training, teaching, education B. discipline, disciplined mode of life and C. chastisement, corrective training.

### 2.2.2 Konfrontation mit der heidnischen Paideia

Das Christentum war hineingeboren worden in die hellenistisch-römische Kultur. Das bestehende Bildungssystem wurde – wenn auch mit Vorsicht und mancherlei Vorbehalten – akzeptiert.<sup>20</sup> H.-I. MARROU prägte den Begriff der *Kulturosmose*, welcher die Unmöglichkeit der Nichtassimilation von kulturellen Gegebenheiten behauptet: „Die kulturelle Umwelt ist gleichsam ein nährendes Fluidum, welches die Menschen und Einrichtungen umspült und durchdringt, auch wenn es ihnen nicht bewusst wird, selbst wenn sie sich dagegen wehren.“<sup>21</sup>

Es gab in der Alten Kirche keine nennenswerte Versuche, eine *christliche Alternative* zum staatlichen Schulsystem ins Leben zu rufen,<sup>22</sup>

---

20 „Eben weil sie in der klassischen Welt lebten, haben die Christen der ersten Jahrhunderte den Grundbegriff des hellenistischen Humanismus als ‚natürlich‘ und sich von selbst verstehend angenommen, den Begriff des Menschen als einer Wesenheit von ursprünglichem, vor aller Spezialisierung liegendem Reichtum. Man könnte sagen: Um Christ zu sein, muss man erst Mensch, muss man auf eigentlich menschlichem Gebiet tief genug sein, um ein Glaubensbekenntnis abzulegen und sittliche Handlungen zu begehen [...]. Wenn nun die klassische Erziehung ein wunderbares Kunstmittel zur Ausbildung eines vollkommen entwickelten menschlichen Typus darstellte, warum sollte man dann unnützerweise daneben ein anderes Erziehungssystem auszuarbeiten suchen?“ (H.-I. MARROU, *Geschichte* 582).

21 H.-I. MARROU, *Geschichte* 582.

22 „Es scheint demnach dabei bleiben zu müssen, dass das Christentum in der römischen Kaiserzeit weder im Westen noch im Osten auch nur annähernd eine Erziehungs- und Bildungseinrichtung hervorgebracht hat, die durch gedankliche Geschlossenheit und stoffliche Weite des Lehrangebots sowie organisatorische Festigkeit als mögliche Alternative oder gar Konkurrenz zum traditionell-klassischen Bildungswesen in Frage gekommen wäre“ (E. PACK, Art. *Sozialgeschichtliche Aspekte* 212). Als begründende „soziale“ Momente dafür führt E. PACK im zitierten Artikel für die ersten drei Jh. an: Die „Außenseiterstellung“ der Christen, die Parusieerwartung, die permanente Unsicherheit, die „Einfachheit“ des Evangeliums, das keinen hohen Bildungsgrad zum Verständnis verlangt, die Erstverkündigung an Erwachsene und die allgemeine Annahme der Zeit, dass Kinder komplexere Sachverhalte nicht verstünden und daher zuerst durch das familiäre Vorbild den Glauben „lernen“ sollten; für die nachkonstantinische Zeit: Das Vorhandensein von „gebildeten Personal“ für Leitungssämter, das Funktionieren der öffentlichen Schule, ein von „heidnischen“ Elementen ausgehölhtes formal-ästhetisch geprägtes Bildungsideal, das positive Einvernehmen von Staat und Kirche, die Anknüpfung an die weltliche Paideia in der Missionierung höherer Schichten, die Zuerkennung propädeutischen Wertes an die klassische Literatur und die Bedeutung der gebildeten Kleriker und Bischöfe als

obgleich der Umgang mit der heidnischen Literatur, anhand derer der Schulunterricht erteilt wurde, eine große Herausforderung darstellte. In der Begegnung mit der klassischen Paideia lassen sich auf theoretischer Ebene zwei Tendenzen beobachten. Sie sind bereits im Neuen Testament grundgelegt: Denn zum einen preist Jesus den Vater im Himmel, da er seine Botschaft den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber offenbart hat (vgl. Mt 11,25-27; Lk 20,21); zum anderen greift Paulus, der sich der Torheit des Kreuzes rühmt, in der Areopagrede als Beleg für die natürliche Gotteserkenntnis auf stoische Quellen zurück und führt den Dichter Aratus sogar mit einem wörtlichen Zitat an (vgl. Apg 17,28).

Um die Entwicklung der folgenden Jahrhunderte zu verstehen, ist im Auge zu behalten, dass die überlieferten Texte Antwort auf Stimmen christlicher Zurückhaltung oder auf heidnische Vorwürfe geben. Viele einfache Christen, welchen die „Sprache der Fischer – *sermo piscatoris*“ für ihren Glauben genügte, sahen in der literarischen Beschäftigung mit der Mythologie eine Gefahr für den Glauben, in den unmoralischen Erzählungen eine Versuchung für die Sitten. Schon Clemens von Alexandrien führte aus, dass der Großteil der Christen die Bildung fürchte, wie Kinder ein Gespenst.<sup>23</sup> Minucius Felix lässt den Caecilius in seinem Werk *Octavius* die wohl allgemeine Meinung und damit die heidnische Kritik über den Bildungsstand der Christen wiedergeben: „[Sie sind] unbeholfen in den Wissenschaften, ungebildet in der Literatur, ja selbst in den handwerklichen Künsten unwissend.“<sup>24</sup>

### 2.2.2.1 „Gebrauch“ der griechischen Literatur

So sahen es wohl auch nicht wenige Christen mit Unbehagen, dass um die Mitte des 2. Jhs. Apologeten wie Athenagoras und Justin in Schriften an den Kaiser zu erklären versuchten, dass die griechische Philosophie nicht unvereinbar mit der christlichen Lehre sei. Justin versuchte mit seiner Theorie vom λόγος σπερματικός – der samengeleichen Gegenwart des

---

*Patroni*, die „durchaus uneingeschränkt des Erbe des antiken Rhetors und des Philosophen [antreten]“ (ebd. 262).

23 „Οἱ πολλοὶ δὲ καθάπερ οἱ παῖδες τὰ μορμολυκεῖα, οὕτως δεδίασι τὴν Ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν. – Die meisten aber fürchten die griechische Philosophie wie Kinder die Gespenster“ (CLEM., *str.* VI 10,80,5 GCS 52, 472,1-2).

24 „Studiorum rudes, litterarum profanos, expertes artium etiam sordidarum“ (MIN. FEL. 5,4 KYTZLER 52).



Wortes, der zweiten göttlichen Person, zu allen Zeiten der Geschichte – die Verbindung zwischen Philosophie und Glauben herzustellen: „Jene, welche mit dem Wort gelebt haben und leben, sind Christen und zwar ohne Angst und Furcht.“<sup>25</sup> Diesen Ansatz entwickelte die alexandrinische Schule weiter. In ihr ragen Clemens und Origenes heraus. Sie sahen im griechischen Bildungserbe eine Vorbereitung auf die christliche Offenbarung. Jedoch sollten sich ihm nur gebildete Christen zuwenden, für die einfachen Leute wäre die Heilige Schrift ausreichend. Die klassische Bildung wurde als pädagogische Vorbereitung für das Verständnis des christlichen Glaubens gesehen. Origenes schreibt in einem Brief an Gregor den Wundertäter:

Hinsichtlich des Gebrauchs möchte ich dich aufgrund des Gesagten bitten, auch von der griechischen Philosophie das für den christlichen Glauben Nützliche als umfassende und propädeutische Bildung zu gebrauchen. Ebenso kann das Wissen der Geometrie und der Astronomie hilfreich für die Erklärung der Heiligen Schriften sein.<sup>26</sup>

Im selben Brief vergleicht er den Gebrauch der heidnischen Literatur mit dem Auszug der Israeliten aus Ägypten: Das Volk nahm die goldenen und silbernen Gefäße mit, die wertlosen Töpfe jedoch ließ es zurück. Ebenso sollen die Christen das Wertvolle und Brauchbare der klassischen Schriftsteller gebrauchen, das Schädliche und Wertlose dagegen beiseite lassen.<sup>27</sup>

#### 2.2.2.2 Ablehnung der heidnischen Schriften

Im Gegensatz zu dieser aufgeschlossenen Haltung gegenüber der klassischen Literatur lehnte der griechisch schreibende Apologet Tatian in seiner *Oratio ad Graecos* die gesamte griechische Bildung – von der Philosophie über die Rhetorik bis zur bildenden Kunst – ab.<sup>28</sup> Die Gefahr,

25 „Οἱ δὲ μετὰ Λόγου βίωσαντες καὶ βιοῦντες Χριστιανοὶ καὶ ἄφοβοι καὶ ἀτάραχοι ὑπάρχουσι“ (JUST., 1 *apol.* 46,4 PTS 38, 97,15-16).

26 „Ποιητικῶς δὲ διὰ τοῦτ' ἂν ἠϋξάμην 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“ (OR., *ep.* 2, 1 SC 148, 186,10-188,14).

27 Vgl. OR., *ep.* 2, 2 SC 148, 188,19-190,44; ebenso: AUG., *doctr. christ.* 2,60 CCL 32, 73,48-74,27.

28 Vgl. TAT., *orat.* 26,1-8 PTS 43, 50,1-51,33.

welche die Alte Kirche in einer Verunreinigung des christlichen Glaubens durch heidnisches Gedankengut sah, findet ihren eindrücklichsten Ausdruck im berühmten Wort von Tertullian:

Was hat Athen mit Jerusalem zu tun? Was verbindet die Akademie mit der Kirche? Was haben Häretiker und Christen gemein? Unsere Lehre stammt von der Säulenhalle Salomons. Sie hat uns überliefert, dass der Herr mit der Einfachheit des Herzens zu suchen ist. Diejenigen, welche ein stoisches, platonisches oder dialektisches Christentum entwickelt haben, sollen doch ihre Augen öffnen! Wir haben es nicht nötig, *nach* Jesus Christus noch neugierig zu suchen, *nach* dem Evangelium noch Forschung zu betreiben. Wenn wir glauben, ersehnen wir nichts außer dem Glauben. Es gibt nichts, was wir über dem hinaus, was wir von Beginn an geglaubt haben, noch glauben müssten.<sup>29</sup>

### 2.2.2.3. Unversöhnte Versöhnung

Diese beiden Tendenzen – Ablehnung oder Gebrauch der heidnischen Literatur – findet sich auch bei den Kirchenvätern des 4. Jhs. Einerseits warnen sie vor den Gefahren der klassischen Schriften, andererseits verwenden jene Väter, welche eine rhetorische Ausbildung genossen haben, die erworbenen Kenntnisse zur Darlegung und Verteidigung des christlichen Glaubens. Bezeichnend sind die Ähnlichkeiten, welche beispielsweise *De officiis ministeriorum* von Ambrosius mit Ciceros *De officiis* oder Hieronymus' *De viris illustribus* mit Suetons gleichlautendem Werk aufweisen. Augustinus bedauert es in seiner Altersschrift, den *Retractationes*, in früheren Jahren der vorbereitenden Wissenschaft so viel Raum gegeben zu haben.<sup>30</sup> In *De civitate Dei* und anderen Werken dagegen zögert er nicht, sein profundes literarisches Wissen einzusetzen. Die Haltung von Hieronymus ist trotz seiner erklärten Ablehnung der Klassi-

---

29 „Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? Quid haereticis et christianis? Nostra institutio de porticu Solomonis est qui et ipse tradiderat Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum. Viderint qui Stoicum et Platicum et dialecticum christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Christum Iesum nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus non esse quod ultra credere debeamus“ (TERT., *praescr.* 7,9 CCL 1, 193,32-40).

30 Vgl. AUG., *retract.* 1, 3-4 CCL 57, 12,1-15,54.

ker zwiespältig. In pathetischer Weise, die an Tertullian erinnert, ruft er in Brief 22 aus:

Was hat Horatius mit dem Psalter, was Maro mit den Evangelien, was Cicero mit dem Apostel gemein? Wird dein Bruder nicht Anstoß nehmen, wenn er dich mit einem Götzen beschäftigt sieht? Freilich ist den Reinen alles rein und nichts ist zu verwerfen, was mit Danksagung empfangen wird. Dennoch dürfen wir nicht zugleich den Kelch Christi mit dem Kelch der Dämonen trinken.<sup>31</sup>

Er berichtet sodann von einem Traum, in welchem er unter schrecklichen Qualen zum richtenden Christus geführt wurde. Auf dessen Frage, wer er sei, bekennt er sich als Christ. „Du bist ein Jünger Ciceros, nicht Christi Jünger“,<sup>32</sup> klagt ihn Christus jedoch an. Voll Furcht verspricht Hieronymus, jegliche Beschäftigung mit heidnischen Schriften aufzugeben und sich nur noch dem Studium der Heiligen Schriften zu widmen. Der Traum, von dem er in dem um das Jahr 384 verfassten Brief berichtet, ist ein Rückblick auf das Jahr 373. Als er später von Rufin von Aquileia gefragt wird, ob er dem im Traum gegebenen Versprechen untreu geworden sei, da er in seinen Schriften so oft heidnische Autoren zitiert,<sup>33</sup> antwortete Hieronymus neben dem Verweis auf die Verwendung von heidnischen Dichtern durch Paulus, dass das gemachte Versprechen „ein Versprechen für die Zukunft ist, kein Austilgen der Erinnerung an Vergangenes.“<sup>34</sup> Wohl beispielhaft für die *offizielle* Haltung der Kirche in dieser Frage ist Kanon 16 des Konzils von Karthago aus dem Jahr 398, der bestimmt: „Bischöfe sollen heidnische Bücher nicht lesen, jene von Häretikern nur wenn es notwendig und Zeit dafür vorhanden ist.“<sup>35</sup> Was jedoch für Erwachsene, besonders für Kleriker, nicht angebracht war – die Lektüre heidnischer Autoren –, wurde in der Schulbildung der christli-

31 „Quid facit cum psalterio Horatius? cum evangeliis Maro? cum apostolo Cicero? nonne scandalizatur frater, si te viderit in idolio recumbentem? et licet omnia munda mundis et nihil reiendum sit, quod cum gratiarum actione percipitur, tamen simul bibere non debemus calicem Christi et calicem daemoniorum“ (HIER., *ep.* 22,29 CSEL 542, 188,16-189,7).

32 „Ciceronianus es, non Christianus“ (HIER., *ep.* 22,30 CSEL 542, 190,12).

33 Vgl. RUFIN., *apol. adv. Hier.* 2,6-8 CCL 20, 87,36-90,51.

34 „De futuro sponsio est, non praeteritae memoriae abolitio“ (HIER., *adv. Rufin.* 1,30 CSEL 79, 29,23-24).

35 „Ut episcopi libros gentilium non legant, haereticorum autem pro necessitate et tempore“ (MANSI 3,952).

chen Jugendlichen „aus Notwendigkeit – ex necessitate“<sup>36</sup> hingenommen, da es nun einmal keine Alternative zum klassischen Bildungssystem gab. Die Kinder mussten sich – wie bereits Tertullian es ausdrückte – am *Gift* der heidnischen Klassiker schulen, gegen das sie durch das *Gegengift* der christlichen Erziehung immun gemacht werden sollten.<sup>37</sup> Die Kinder und Jugendlichen sollten das Brauchbare verwenden und das Unbrauchbare beiseite lassen. Hierin findet sich ein Gedanke hinsichtlich des Umgangs mit der heidnischen Literatur, der sich auch in Basilius' Werk *Ad adolescentes* wiederfindet.<sup>38</sup>

#### 2.2.2.4 Das Rhetorenedikt von Kaiser Julian

Der bestehende Gegensatz zwischen dem Anspruch des hellenistisch-römischen Paideia-Ideals und dem christlichen Glauben wurde durch das Rhetorenedikt<sup>39</sup> von Kaiser Julian vom 17. Juni 362 deutlich:

Lehrer und Professoren müssen sich in erster Linie durch ihre Sitten, sodann durch ihre Begabung auszeichnen. Weil ich aber nicht persönlich in allen Städten anwesend sein kann, ordne ich an, dass jeder, der sich als Lehrer betätigen will, sich nicht auf der Stelle und ohne weiteres auf diesen Beruf verlegen darf. Vielmehr muss er durch einen Ratsbeschluss anerkannt werden und ein Dekret der Ratsherren – bei Einstimmigkeit der Vornehmsten unter ihnen – erhalten. Dieses Dekret wird mir zur Bearbeitung vorgelegt werden, damit sie durch unsere Bestätigung mit erhöhtem Ansehen in die städtischen Schulen eintreten können.<sup>40</sup>

---

36 Vgl. HIER., *ep.* 21,13 CSEL 542, 124,1.

37 „Ehe der Gläubige beginnt sich zu bilden, soll er zuerst das vor Augen haben, was er zuerst gelernt hat, nämlich das Wissen um Gott und den Glauben. Dann wird er das Schädliche ausspeien, nicht in sich aufnehmen und so geschützt sein, wie jener, der um den vergifteten Trank weiß, diesen zwar annimmt, aber davon nicht trinkt. – Aut ubi coeperit sapere, prius sapiat oportet quod prius didicit, id est de deo et fide. Proinde illa respuet nec recipit et erit tam tutus, quam qui sciens venenum ab ignaro accipit nec bibit“ (TERT., *idol.* 10,6 CCL 2, 1110,27-30).

38 Vgl. 4.2.2.3.

39 Vgl. u. a. R. KLEIN, Art. *Unterrichtsgesetz*.

40 „Magistros studiorum doctoresque excellere oportet moribus primum, deinde facundia. Sed quia singulis civitatibus adesse ipse non possum, iubeo, quisque docere vult, non repente nec temere prosiliat ad hoc munus, sed iudicio ordinis probatus decretum curialium mereatur optimorum conspirante consensu. Hoc enim decretum ad me

Der Text des Gesetzes enthält keinen Bezug auf Religion im Allgemeinen oder das Christentum im Besonderen: Der Kaiser behält sich durch das Gesetz die Bestellung der Lehrer und Professoren vor und die Kandidaten müssen zuvor von der örtlichen Ratsversammlung auf ihre sittliche Unbescholtenheit geprüft werden. In einem Begleitbrief dagegen erläutert Julian, welche Einstellung er von den Professoren verlangt: „Wer also seine Schüler etwas anderes lehrt als das, wovon er selbst überzeugt ist, scheint mir von Bildung ebenso weit entfernt zu sein wie von der Lebensart eines redlichen Mannes.“<sup>41</sup> Folglich ist es nicht mehr möglich, dass ein christlicher Professor die klassische Literatur unterrichtet: Denn er würde etwas lehren, an das er selbst nicht glaubt. Den christlichen Professoren bleibt keine Wahl: Entweder sie bekennen sich zum Götterglauben und unterrichten auch weiterhin, oder sie halten am christlichen Glauben fest und geben ihre Professur auf. Im zweiten Fall ist die Anordnung des Kaisers eindeutig: „Dann sollen sie in die Kirchen der Galiläer<sup>42</sup> gehen, um Matthäus und Lukas auszulegen.“<sup>43</sup> Der Kaiser endet seinen Brief mit der Aufforderung zu Gewaltverzicht, da unvernünftige Menschen zu belehren und nicht zu bestrafen sind. Den christlichen Jugendlichen blieb jedoch der Zugang zu den öffentlichen Bildungseinrichtungen nach wie vor gestattet. Aber natürlich stellte sich den Eltern die Frage, ob es noch möglich sei, den Kindern diese Art höherer Schulbildung zu erlauben, bei welcher die heidnische Götterwelt nicht als mythologische Erzählung oder allegorische Beschreibung der Naturkräfte, sondern als Wirklichkeit gelehrt werden sollte.

Die Entrüstung über das Gesetz machte selbst vor Heiden nicht halt. Ammianus Marcellinus, der ansonsten große Stücke auf Julian hielt, wollte dieses „wenig weise“ Gesetz „mit ewigen Schweigen“<sup>44</sup> bedeckt

---

tractandum referetur, ut altiore quodam honore nostro iudicio studiis civitatum accedant“ (*Cod. Theod.* 13, 3,5 MOMMSEN 741).

41 „Ὅστις οὖν ἕτερα μὲν φρονεῖ, διδάσκει δὲ ἕτερα τοὺς πλησιάζοντας, αὐτὸς ἀπολείφθαι δοκεῖ τοσοῦτω παιδείας, ὅσῳ καὶ τοῦ χρηστοῦ ἀνὴρ εἶναι“ (JULN. IMP., *ep.* 55 WEIS 176B).

42 So bezeichnete Julian im Gegensatz zu den *Hellenisten* in despektierlicher Weise die Christen.

43 „Βαδίζόντων εἰς τὰς τῶν Γαλιλαίων ἐκκλησίας, ἐξηγησόμενοι Ματθαῖον καὶ Λουκᾶν“ (JULN. IMP., *ep.* 55 WEIS 178D).

44 „Illud autem erat inclemens obruendum perenni silentio“ (AMM. 22, 10,7 GARDTHAUSEN 1, 289,13-14).

wissen. Die Reaktion der christlichen Professoren war unterschiedlich: Manche legten ihr Lehramt nieder, wie Proharesius und Marius Victorinus; andere, wie Apollinaris von Laodizea und sein gleichnamiger Vater, versuchten eine christliche Ersatzliteratur herzustellen. Anstelle von Homer schufen sie eine biblische Geschichte in 24 Gesängen und nach dem Muster platonischer Dialoge erzählten sie das Evangelium. Gregor von Nazianz richtet zwei seiner Reden gegen den Kaiser.<sup>45</sup> Darin erhebt er die Forderung, dass die Sprache nicht nur ihren Erfindern und einer kleinen Gruppe von Göttergläubigen gehöre, sondern allen, die sich ihrer bedienen.<sup>46</sup> Von Basilius besitzen wir keine Äußerungen zu den Maßnahmen des Kaisers: Der unter ihren Namen erhaltene Briefwechsel ist unecht<sup>47</sup> und auch der Schrift *Ad adolescentes*, die sich mit dem Thema der Schulbildung beschäftigt, sind keine Hinweise darauf zu entnehmen.<sup>48</sup> Der frühe Tod des Kaisers verhinderte jedoch eine weitere Eskalation seiner Bildungspolitik, welche versuchte, „die erste Bekenntnisschule mit religionspropagandistischem Auftrag“<sup>49</sup> zu schaffen. Schon am 11. Januar 364 wurde das Verbot aufgehoben.<sup>50</sup> Das Gesetz selbst wurde jedoch im Jahr 438 im *Codex Theodosianus* und im Jahr 534 im *Codex Iustinianus* als geltendes Recht beibehalten: Vielleicht ist dies der Gedankenlosigkeit der Kompilatoren zuzuschreiben; vielleicht drückt sich darin jedoch der Wunsch des Gesetzgebers nach Überwachung des Bildungssystems aus. Der reine Gesetzestext ließ ja auch eine Kontrolle im christlichen Sinn zu.

---

45 GR. NAZ., *or.* 4 und 5.

46 „Er [Gregor] leugnet zwar den engen Zusammenhang zwischen klassischer Bildung und Göttermýthen nicht, möchte aber zumindest die Lektüre einzelner Werke zu sprachlichen Schulung der christlichen Zöglinge aufrecht erhalten. ‚Sprachhellenisten sind nicht zugleich Kulturhellenisten‘, so ruft er dem Christenfeind entgegen“ (R. KLEIN, *Art. Bedeutung* 167).

47 Im basilianischen Briefcorpus *ep.* 39–41.

48 Vgl. den Exkurs „Julian und Basilius“ bei U. W. KNORR, *Basilius* 1, 53–62.

49 H.-I. MARROU, *Geschichte* 589.

50 „Wer durch Lebensführung und Begabung geeignet zur Erziehung der Jugend ist, kann einen neuen Hörsaal eröffnen oder nach Unterbrechung diesen wiedereröffnen – Si qui erudiendis adulescentibus vita pariter et facundia idoneus erit, vel novum instituat auditorium vel repetet intermissum“ (*Cod. Theod.* 13, 3,6 MOMMSEN 742).

### 2.2.3 Christliche Erziehung

Es war in den ersten Jahrhunderten vorrangig die Aufgabe der Eltern, durch das familiäre Vorbild des Glaubens und Lebens ihre Kinder zu erziehen.<sup>51</sup> In der Betonung der Verantwortung der *Eltern* für die Erziehung unterschied sich das christliche Erziehungsideal von seiner heidnischen Umwelt, in welcher Ammen oder später die Schule diese Aufgabe übernehmen sollten.<sup>52</sup> Basilius ermahnt in den *Moralia* einerseits die Eltern, den Kindern in der Erziehung keinen Anlass zu Zorn oder Betrübnis zu geben, andererseits die Kinder zu Gehorsam, soweit sie dadurch die Gebote Gottes nicht verletzen.<sup>53</sup> Diese Glaubenserziehung setzte sich fort in der Taufkatechese. Sie wurde zunächst von eigens dafür bestellten christlichen Lehrern übernommen, später wurde sie dann Aufgabe der Priester und der Bischöfe. Die christliche Erziehung endete sodann nicht mit dem Empfang der Taufe, sondern blieb eine lebenslange Aufgabe. So gab es auch im 4. Jh. keine christlichen Schulen, sondern Elternhaus, Katecheseunterricht und Liturgie übernahmen die Erziehung.

Eine interessante, wenn auch wenig bedeutsame Ausnahme bildeten manche Klöster, in welchen Kinder – oftmals Waisen – von den Mönchen bzw. Schwestern zur Ausbildung aufgenommen wurden. Auch Basilius behandelt in seinen „Regeln“ die damit verbundenen Fragen.<sup>54</sup> Bemerkenswert ist seine Anordnung, dass die Kinder im Elementarunterricht nicht anhand der klassischen Literatur sondern mittels der Bibel geschult werden sollen:

Sie sollen deshalb Worte aus der Schrift gebrauchen; an Stelle von Mythen sollen ihnen die wunderbaren Ereignisse aus der Geschichte erzählt und

---

51 Vgl. zum Thema der christlichen Kindererziehung in der Alten Kirche: M. GÄRTNER, *Familienerziehung* 5-190; P. BLOMENKAMP, Art. *Erziehung* 545-557 und zuletzt C. B. HORN – J. W. MARTENS, *Childhood* 116-212.

52 Vgl. O. M. BAKKE, Art. *Upbringing* 163-164. Er untersucht die Didaskalie, die Apostolischen Konstitutionen und die Schriften von Johannes Chrysostomus hinsichtlich der Kindererziehung. Sein Ergebnis ist, dass im Unterschied zum römischen, der christliche *Paterfamilias* in größerem Ausmaß auch körperliche Strafen zur Erziehung anwandte. Der Grund scheint für ihn darin zu liegen, „that Christians saw eternal salvation as being at stake here – and nothing was more important than that“ (ebd. 164).

53 Vgl. *moral.* 76 PG 31,857AB.

54 Vgl. 4.1.

anhand der Lehrsätze aus dem Buch der Sprichwörter sollen sie unterrichtet werden.<sup>55</sup>

Diese klösterliche Erziehung ähnelte den christlichen Schulen in Ländern *außerhalb* des Römischen Reiches. Wie in Rabbinerschulen wurden die Kinder dort anhand der Heiligen Schrift unterwiesen und die Lehrer standen als Vermittler der heilbringenden Lehre in hohem Ansehen. Im Raum griechisch-römischer Bildung dagegen folgten die christlichen Kinder dem klassischen Ausbildungssystem.

Unabhängig vom Schulunterricht gab es schon im 2. Jh. christliche Lehrer, welche in regelrechten Schulen nach dem Vorbild der Philosophen für ihre Schüler Vorlesungen hielten, wie Justin der Märtyrer, Hippolyt von Rom und später Clemens von Alexandrien. Der einzige Fall einer christlichen Hochschule im Gebiet des Römischen Reiches findet sich im Engagement von Origenes. Für etwa 15 Jahre, bis zu seiner Ausweisung nach einer Differenz mit dem Ortsbischof im Jahr 230 / 231, erteilte er in Alexandrien exegetisch-theologischen Hochschulunterricht. Nach seinem Weggang nach Cäsarea in Palästina wurde die Schule in Alexandrien als Katecheseunterricht weitergeführt, man kann jedoch nicht mehr von einer Hochschule sprechen. In Cäsarea führte Origenes den Unterricht als Privatdozent weiter. Außerhalb des Römischen Reiches entwickelte sich gegen Ende des 4. Jhs. in Edessa eine christliche Universität, die später nach Nisibis verlegt wurde. Zugleich ist im 4. Jh. ein wachsendes Interesse auch von Laien an theologischen Fragen zu vermerken:

Die rechtgläubigen Kirchenlehrer haben alle Mühe, jene theologische Wut zu bändigen, in der sich die Bildungsbedürfnisse der Zeit austoben und in der die schlimmsten Überlieferungen aus dem Erbe des hellenistischen Humanismus Anwendung finden: Die Streitsucht des Philosophen und der Wortswall des Redners.<sup>56</sup>

Auch der Briefcorpus von Basilius gibt von dieser Entwicklung Zeugnis, da er sich nicht nur mit Klerikern über theologische Fragen austauschte.<sup>57</sup>

---

55 „Ὅστε καὶ ὀνόμασιν αὐτοὺς τοῖς ἐκ τῶν Γραφῶν κεχρησθαι, καὶ ἀντὶ μύθων τὰς τῶν παραδόξων ἔργων ἱστορίας αὐτοῖς διηγείσθαι, καὶ γνώμας παιδεύειν ταῖς ἐκ τῶν Παροιμιῶν“ (*reg. fus.* 15,3 PG 31,953C).

56 H.-I. MARROU, *Geschichte* 597.

57 Vgl. u. a. *ep.* 159; 175; 214.



### 2.3 Zusammenfassung

Das Christentum war hineingeboren in die hellenistische Kultur, die zu ihren größten Errungenschaften das Paideia-Ideal zählte. Das Ziel dieses Ideals war es, den Menschen in vollkommener Weise zu formen. In der Begegnung mit dem Christentum erfuhr es eine Umformung, die nicht die *Erziehungsmittel*, sondern das *Erziehungsziel* betraf. Die hellenistische Paideia wollte zur vollkommenen *Menschlichkeit* (*humanitas*) erziehen: Alle menschlichen Anlagen und Kräfte sollten in diesem irdischen Leben zur Entfaltung gebracht werden. Das christliche Ideal war nicht nur weniger individualistisch und elitär, es sprengte vor allem die Immanenz, indem Gott als Erzieher des Menschen eingerechnet wurde. Das Ziel der christlichen Paideia war die *Christlichkeit* (*christianitas*), die stets auf ein transzendentes letztes Ziel, das himmlische Leben bei Gott, ausgerichtet ist.

„Was hat Athen mit Jerusalem zu tun? Was verbindet die Akademie mit der Kirche?“ Es ist bezeichnend, dass dieser Ausspruch aus dem Mund eines Heißsporns, des Rigoristen Tertullian stammt, der schließlich der „laxen“ Großkirche den Rücken zuwandte. Gewiss gab es neben ihm auch andere Denker in der frühen Kirche, die mit Entschiedenheit jeden Kontakt mit heidnischen Schriften ablehnten; gewiss erfüllte auch viele schlichte Gläubige der Gedanke an die unmoralischen und dem christlichen Glauben entgegengesetzten Erzählungen der heidnischen Literatur mit Sorge. Diese Literatur bildete die Grundlage des staatlichen Schulunterrichtes. Da es jedoch keine christliche Alternative zum staatlichen Schulsystem gab, sahen sich auch christliche Jugendliche gezwungen, sich dieser Lektüre zuzuwenden.

Aufgrund dieser Umstände gewann die familiäre Glaubensunterweisung umso größere Bedeutung. Sie musste nicht nur die Grundlagen des Glaubens legen, sondern zugleich auf die Begegnung mit der heidnischen Literatur vorbereiten. Die familiäre Unterweisung setzte sich fort in der Teilnahme an den Gottesdiensten, der Taufkatechese und blieb zuletzt eine lebenslange Aufgabe.

Neben Justin waren es besonders die Alexandriner Clemens und Origenes, die der klassischen Literatur einen positiven Wert abgewannen. Sie sahen in ihr nicht nur eine propädeutische Hinführung der Heiden zur christlichen Offenbarung, sondern auch eine pädagogische Hilfe zum vertieften Verständnis der Heiligen Schrift. Von den großen Kirchenvätern des 4. Jhs. hatten viele selbst eine literarische Ausbildung genossen.

Sie waren sich der Gefahren der klassischen Literatur bewusst, wandten jedoch die erworbenen Fähigkeiten in ihren Schriften und Predigten zur Weitergabe und Verteidigung des Glaubens an. Wohl nicht nur die fortschreitende Christianisierung, sondern noch mehr das Schwinden überzeugten Heidentums ließ die heidnische Literatur immer mehr zu einem Kulturgut werden. Die eigentümliche Spannung zwischen Ablehnung und Annahme der klassischen Literatur durch die frühe Kirche wurde aufgrund des Fehlens einer christlichen Schule auf die Ebene der Prinzipien verwiesen. Zutreffend bemerkte deshalb W. W. JAEGER zu diesem Phänomen: „Aber die wirkliche Geschichte ist stets eine große Mischerin der Gegensätze gewesen [...]. Im Leben lebt sich zusammen, was sich im Gedanken scheidet.“<sup>58</sup>

---

58 W. W. JAEGER, Art. *Paideia Christi* 502.

### 3. Kapitel

## Das Verständnis von Paideia bei Basilius

Solange nun die Seele formbar und zart, solange sie weich ist wie Wachs und durch die Formen, die in sie gelegt werden, leicht geprägt werden kann, muss man sie sofort und von Anfang an zu jeder Übung im Guten anleiten. (BASILIUS, *reg. fus.* 15,4)<sup>1</sup>

Die beiden vorhergehenden Kapitel zeichneten das *Menschenbild von Basilius* und das *hellenistische und christliche Paideia-Ideal*. Sie schufen damit den notwendigen Hintergrund, auf welchem das Bild der basilianischen Paideia leichter zu erkennen ist. Analog zur Gliederung im zweiten Kapitel, ist auch jetzt zum einen nach der mehr denkerischen Auseinandersetzung des Kirchenvaters mit dem klassischen Paideia-Ideal zu fragen: Daher wird zunächst (3.1) die Bedeutung und der Gebrauch des Wortes παιδεία bei Basilius untersucht und anschließend (3.2) sein Verhältnis zum griechischen Bildungsideal. Zum anderen gilt es, die Vorstellungen (3.3) von christlicher Erziehung zu erarbeiten, die das mehr praktische Denken und Handeln des Kirchenvaters prägten. Eine (3.4.) Zusammenfassung stellt abschließend die Wesensmerkmale des basilianischen Erziehungsideals in Vergleich mit der hellenistischen Paideia dar.

Für das Verständnis beider Bereiche ist die grundlegende Haltung der *geistlichen Vaterschaft* zu berücksichtigen, die Basilius auszeichnete. In einem Trostbrief an den Vater eines verstorbenen Jungen verleiht er einen Einblick in sein erzieherisches Selbstverständnis:

---

1 „Εὐπλαστον οὖν ἔτι οὖσαν καὶ ἀπαλὴν τὴν ψυχὴν, καὶ ὡς κηρὸν εὐεικτον, ταῖς τῶν ἐπιβαλλομένων μορφαῖς ῥαδίως ἐκτυπουμένην, πρὸς πᾶσαν ἀγαθῶν ἄσκησιν εὐθὺς καὶ ἐξ ἀρχῆς ἐνάγεσθαι χρὴ“ (*reg. fus.* 15,4 PG 31,956AB).

Der Herr [hat uns] für die Christen an die zweite Vaterstelle gesetzt [...], weil er uns für die Kinder, die zum Glauben an ihn gekommen sind, die Formung in der Frömmigkeit übertragen hat.<sup>2</sup>

Basilius schrieb diese Zeilen wohl bereits in den Jahren nach 365 als Presbyter.<sup>3</sup> Vielleicht hatte er für den jungen Mann während dessen Studienaufenthalts in Cäsarea die Funktion des Tutors übernommen oder in der Vorbereitung auf die Taufe unterrichtet. Zweierlei ist an der Eröffnung dieses Briefes interessant: Basilius bezeichnet sich einerseits mit dem Ausdruck ἐν δευτέρᾳ τάξει πατέρων, was wörtlich mit „in der zweiten Reihe der Väter“ wiederzugeben ist. Damit beschreibt er seine *geistliche* Vaterschaft im Unterschied zum Adressaten, dem *leiblichen* Vater des verstorbenen Jungen. Andererseits nennt er seine Aufgabe eine εὐσεβείας μόρφωσις, also „Formung in der Frömmigkeit“. Das Wortfeld um μορφώω begegnet häufig, wenn Basilius von christlicher Formung spricht.<sup>4</sup> Diese Wortwahl weist darauf hin, was für ihn Erziehung bedeutet: Formung, Gestaltung oder Formgebung, um das christliche Ideal des Menschen zu verwirklichen. Basilius sieht sich bei der Mitarbeit an diesem Prozess nicht als distanzierter Lehrer, sondern als *geistlicher Vater*, der für die geistliche Neuwerdung seiner Kinder gleichsam Geburtswehen erleidet (vgl. Gal 4,19). In der Auslegung des Psalmverses „Kommt, ihr Kinder, hört mir zu: Ich will euch die Furcht des Herrn lehren – Δεῦτε, τέκνα, ἀκούσατέ μου· φόβον Κυρίου διδάξω ὑμᾶς“ (Ps 33,12) bringt er sein paulinisch inspiriertes erzieherisches Selbstverständnis mit aller Klarheit zum Ausdruck:

„Und daher ist der Schüler ein geistliches Kind des Lehrers. Wer nämlich von jemanden die Formung in der Frömmigkeit erhält, der wird von diesem gestaltet und ins Dasein geführt, gleich den ungeborenen Kindern, die von einer schwangeren Frau geformt werden.“<sup>5</sup>

2 „Ἐν δευτέρᾳ τάξει πατέρων ἔθετο ἡμᾶς ὁ Κύριος τοῖς χριστιανοῖς, τῶν παίδων ἡμῖν τῶν εἰς αὐτὸν πεπιστευκότων τὴν διὰ τῆς εὐσεβείας μόρφωσιν ἐπιτροψίας“ (ep. 300 COURTONNE 3, 174,1-3 BGrL 37, 148).

3 Vgl. W.-D. HAUSCHILD, *Briefe*, BGrL 37, 239 Anm. 567.

4 Vgl. u. a. *bapt.* 1,2,15 SC 357, 152,38-39; *Spir.* 21,53 FC 12, 236,4.

5 „Καὶ γὰρ τέκνον ἐστὶ πνευματικὸν τοῦ διδασκάλου ὁ μαθητὴς. Ὁ γὰρ παρὰ τινος τὴν μόρφωσιν τῆς εὐσεβείας δεχόμενος, οὗτος οἶονεὶ διαπλάττεται παρ’ αὐτοῦ, καὶ εἰς σύστασιν ἄγεται, ὥσπερ καὶ ὑπὸ τῆς κυοφορούσης τὰ ἐν αὐτῇ διαμορφούμενα βρέφη“ (hom. in Ps. 33, 8 PG 29,369A). J. R. POUCHET, Art. *Eusèbe de Samosate* zeigt, dass Basilius im Bischof von Samosata für sich selbst einen geistlichen Vater sah.

### 3.1 Gebrauch und Bedeutung des Wortes παιδεία bei Basilius

Die Suche nach dem Begriff παιδεία in den Schriften von Basilius im *Thesaurus Linguae Graecae* ergibt 40 Treffer – dem entspricht das Ergebnis des *Thesaurus Basilii Caesariensis*<sup>6</sup> –, davon 29 in den für authentisch gehaltenen Werken.

Im basilianischen Gebrauch hat der Begriff zumeist die Bedeutung von *Erziehung*. Als wörtliches Zitat von Eph 4,6 („in der Erziehung und Unterweisung des Herrn – ἐν παιδείᾳ καὶ νοουθεσίᾳ Κυρίου“) verwendet Basilius das Wort insgesamt sechsmal: Zweimal in den *Moralia* 76,2, in welcher er die Eltern an ihre Erziehungsverpflichtung erinnert, die in Güte und Langmut erfolgen soll;<sup>7</sup> einmal in der Frage der „Längeren Regel“ 15,1, ob Kinder zur Erziehung von der Klostergemeinschaft aufgenommen werden sollen;<sup>8</sup> zweimal in der „Kürzeren Regel“ 292, welche die Bestrafung der aufgenommenen Kinder den zuständigen Verantwortlichen überträgt;<sup>9</sup> zuletzt in Brief 286,1, in welchem er die Auslieferung der Manteldiebe, die bei einer Synode ertappt wurden, an die kirchliche Gerichtsbarkeit fordert: Basilius möchte sie nicht bestrafen, sondern zur Besserung erziehen.<sup>10</sup> Die Bedeutung von Erziehung hat παιδεία ebenfalls im Bezug auf die Heilige Schrift: Sie erzieht den Menschen.<sup>11</sup> Die Schrift besitzt in ihrer Wortverwendung absolute Autorität: Basilius weist Eunomius, der Christus „Gezeugten – γέννημα“ nennt, mit dem Argument zurück, dass dieser Begriff der Schrift fremd sei. Den „ungehorsamen“ Eunomius verweist er auf Spr 3,11: „Mein Sohn, verachte nicht die Erziehung des Herrn. – Υἱέ, μὴ ὀλιγώρει παιδείας Κυρίου.“<sup>12</sup> Basilius verwendet παιδεία außerdem, um die erzieherische

---

6 *Thesaurus Basilii Caesariensis* 2, 349.

7 Vgl. *moral.* 76,2 PG 31,857B.

8 Vgl. *reg. fus.* 15,1 PG 31,952AB.

9 Vgl. *reg. br.* 292 PG 31,1288B.

10 Vgl. *ep.* 286,1 COURTONNE 3, 157,14.

11 Vgl. *bapt.* 1,1,5 SC 357, 100,38.

12 Vgl. *Eun.* 2,8, SC 305, 32,20.

Wirkung von Krankheit<sup>13</sup> und Bedrängnissen<sup>14</sup> zu beschreiben. In der „Kürzeren Regel“ 141 wird das Wort hinsichtlich einer Strafverfügung in der Klostersgemeinschaft verwendet: Hält sich ein Asket in unerlaubter Weise in einer Werkstatt auf, soll er an einem geeigneten Ort zur Erziehung festgehalten werden, um zu arbeiten.<sup>15</sup>

In der Bedeutung von menschlicher *Bildung* findet sich παιδεία in Brief 74,3: Basilius klagt über den Verfall des Forums von Cäsarea nach der Provinzteilung im Jahr 371, auf welchem sich kaum mehr ein Mensch von „Bildung – παιδεία“ und Rednergabe findet.<sup>16</sup>

Die 12. Homilie *In principio Proverborum* verdient besondere Aufmerksamkeit, da in ihr das Wort παιδεία 17 Mal verwendet wird. Basilius verfasste diese Predigt wohl zu Beginn seines Presbyterates.<sup>17</sup> Das Thema ist die Auslegung des Anfangs des Buches der Sprichwörter. Nachdem er im Anschluss an die Einleitung in 12,3-4 über Weisheit und Furcht des Herrn gesprochen hat, wendet er sich in 12,5-6 der Paideia zu. Im zweiten Teil der Predigt erläutert er die Tugend der Klugheit. Für die vorliegende Fragestellung interessieren nur die Abschnitte 12,5-6.<sup>18</sup>

Zunächst verwendet er in 12,5 παιδεία mehrmals in der Bedeutung von *Erziehung* und gibt eine Art Definition für die christliche Paideia:

Ἔστι δὲ ἡ παιδεία ἀγωγή τις  
ὠφέλιμος τῇ ψυχῇ, ἐπιπόνως  
πολλάκις τῶν ἀπο κακίας κηλίδων  
αὐτὴν ἐκκαθαίρουσα

Die **Paideia**<sup>19</sup> aber ist eine für die Seele nützliche Erziehung, welche dieselbe oft nur mit Mühe von den Flecken des Bösen reinigt.

13 Vgl. *reg. fus.* 55,4 PG 31,1048D.

14 Vgl. *hom.* 5,6 PG 31,253A. Hier zitiert Basilius Jes 26,16: „In kleiner Bedrängnis zeigt sich uns deine Erziehung. – Ἐν θλίψει μικρᾷ ἡ παιδεία σου ἡμῖν.“

15 Vgl. *reg. br.* 141 PG 31,1177A.

16 Vgl. *ep.* 74,3 COURTONNE 1, 175,4-6.

17 J. BERNARDI, *Prédication* 56 hält sie für die wahrscheinlich erste Predigt von Basilius: „L'ouvrage suit donc de peu l'ordination sacerdotale de Basile et remonte à 364.“ Für E. CAVALCANTI, Art. *Etica classica* 358 könnte sie bereits auch früher entstanden sein.

18 Vgl. *hom.* 12,5-6 PG 31,396A-397C. Im Folgenden wird die analysierte Stelle der Einfachheit halber ohne den jeweiligen Verweis auf die *Patrologia graeca* zitiert. Zur Predigt vgl. die Analyse von M. GIRARDI, Art. *Esegeta dei Proverbi*.

19 Das griechische παιδεία wird stets mit *Paideia* wiedergegeben, um die Bedeutungs-  
vielfalt des Wortes nicht einzuschränken. Wie andere für die Untersuchung wichtige  
Worte wird es zur besseren Anschaulichkeit in Fettdruck wiedergegeben.

Vielen Menschen gelingt es nicht, den Sinn dieser Paideia zu erfassen. Denn aufgrund ihrer eigenen Unbildung können sie den Nutzen der christlichen Erziehung, die mit Anstrengung und Mühe verbunden ist, nicht erkennen. Folglich verbleiben sie in ihren Charakterschwächen. Wie jedoch Kinder durch die Strafen ihrer Lehrer aufmerksamer für den Lernstoff werden, so nehmen auch Menschen, die von Gott erzogen werden, die göttliche Lehre (θεία διδασκαλία) leichter auf. Zuvor *hörten* sie zwar die christliche Lehre, *überhörten* sie jedoch stets. Hier nimmt παιδεία die Konnotation von erzieherischer *Züchtigung* an. Die Erziehung Gottes ist zwar schmerzlich, erläutert Basilius, aber höher zu schätzen als jeder Besitz, da sie zum Heil der Seele beiträgt. Das Bewusstsein um die göttliche Paideia lässt zugleich Prüfungen und Bedrängnisse gelassen ertragen, da sie in ihnen Formen des erzieherischen Handelns Gottes und Folgen der eigenen Sünden sieht.

In 12,6 wendet sich Basilius der Bedeutung von παιδεία als *Bildung* zu:

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**.

Da aber auch der Erwerb der Wissenschaften **Paideia** genannt wird, so steht über Moses geschrieben, dass er „in der ganzen Weisheit der Ägypter erzogen wurde“ (Apg. 7,22), ist es von nicht geringer Bedeutung **für unser Heil**, sich nicht der erstbesten **Wissenschaft** zuzuwenden, sondern die **nützlichste Paideia** zu erkennen.

Der Gebrauch des Begriffs παιδεία in der Bedeutung von *Bildung* wird zunächst durch den Verweis auf die Heilige Schrift gerechtfertigt: Auch Moses wurde in der Weisheit der Ägypter erzogen. Welches ist nun das Kriterium für die Wahl eines wissenschaftlichen Faches? Basilius nennt jenes der *Nützlichkeit*: Der nützlichsten Wissenschaft soll man sich zuwenden. Nützlich ist wiederum das, was für das menschliche Heil bedeutsam ist. Das Unterscheidungskriterium wird also verfeinert: Die Wahl einer Wissenschaft muss unter der Rücksicht getroffen werden, ob sie für das Heil der Seele nützlich ist.

Im Folgenden unterwirft er einen Teil des Fächerkanons der ἐνκύκλιος παιδεία einer strengen Untersuchung:

Ἦδη γάρ τινες, ἢ γεωμετρία σχολάζοντες, ἢν ἐξεύρον Αἰγύπτιοι, ἢ ἀστρολογία τῇ παρὰ τῶν Χαλδαίων τετιμημένη, ἢ ὅλως περὶ σχήματα καὶ σκιάς τὴν μετεωρολογίαν ἔχοντες, τῆς ἐκ τῶν θείων λογίων παιδεύσεως ὑπερείδον. Ἀλλὰ καὶ ποιητικὴ, καὶ ῥητορικὴ, καὶ ἡ τῶν σοφισμάτων εὗρεσις πολλοὺς ἀπησχόλησεν· ὧν ὕλη τὸ ψεῦδος ἐστίν. Οὐτε γὰρ ποιητικὴ συστήναι δύναται ἄνευ τοῦ μύθου· οὐτε ῥητορικὴ ἄνευ τῆς ἐν τῷ λέγειν τέχνης· οὐτε σοφιστικὴ ἄνευ τῶν παρалоγισμῶν.

Bereits manche nämlich, die sich der Geometrie zuwandten, welche die Ägypter erfanden, sich mit der Astronomie beschäftigten, die bei den Chaldäern hochgeschätzt war, oder hinsichtlich Formen und Schatten ganz in der Lehre von den Himmelskörpern<sup>20</sup> aufgingen, **vernachlässigten die Erziehung durch die göttlichen Schriften**. Aber auch die Dichtkunst, die Rhetorik und die Suche nach Sophismen<sup>21</sup> nimmt viele in Beschlag: Ihr Gegenstand ist die Lüge. Denn die Dichtkunst kann nicht ohne die mythische Erzählung bestehen, die Rhetorik nicht ohne die Redetechnik, die Sophistik nicht ohne Trugschlüsse.

Zunächst warnt Basilius vor einem Überinteresse an der wissenschaftlichen Betätigung, wenn dadurch das Interesse an und die Erziehung durch die Heilige Schrift zu kurz kommen. Dann spricht er nicht nur eine Warnung vor den Sprachwissenschaften aus, sondern erteilt ein Urteil über sie, das einer vollkommenen Verurteilung gleichkommt: Dichtkunst, Rhetorik und Sophistik sind Wissenschaften, die je nach ihrer Art von der Lüge abhängen. M. GIRARDI vermutet, dass dieses vernichtende Urteil,

20 „Non è agevole riconoscere l'esatto significato del termine, pur se specificato come studio die ‚figure‘ e di ‚ombre‘: secondo la tradizione stoica [...] esso sta ad indicare una delle molteplici δυνάμεις del σοφός ed è affine al significato moderno. La tradizione retorica, invece, indicava con tale termine lo stile *sublime*, ma ben presto finì per essere considerato *vitium orationis*“ (M. GIRARDI, Art. *Esegeta dei Proverbi* 39 Anm. 45). Der vorhergehende Kontext legt die gewählte Übersetzung nahe, die zweite Variante wäre eine Vorwegnahme der Kritik an der literarischen Beschäftigung.

21 Polemisch-reduktive Bezeichnung für Philosophie; vgl. M. GIRARDI, Art. *Esegeta dei Proverbi* 39.



das sich in dieser Schärfe nur hier findet, durch die gerade erfolgte radikale „Bekehrung“ zum asketischen Leben bedingt war.<sup>22</sup>

Wichtiger als jeder wissenschaftlicher Eifer ist das Wissen um Gott:

Ἐπεὶ οὖν πολλοὶ τῇ περὶ ταῦτα σπουδῇ **τῆς περὶ Θεοῦ γνώσεως** κατημέλησαν, ἐν τῇ τῶν ματαίων ἐρεῦνῃ καταγῆράσαντες, ἀναγκαῖα **ἢ τῆς παιδείας ἐπίγνωσις**, πρὸς τε τὴν αἴρεσιν **τῆς ὠφελίμου παιδείας**, καὶ πρὸς τὴν ἀποφυγὴν τῆς ἀνονήτου καὶ βλαβεράς.

Da nun viele im Eifer darum **die Erkenntnis Gottes** vernachlässigten und in der Erforschung nichtiger Dinge alt wurden, ist **die genaue Kenntnis der Paideia** notwendig sowohl zur Wahl der **nützlichen Paideia** als auch zur Vermeidung der unnützen und schädlichen.

Basilius verweist darauf, dass eine genaue Kenntnis der *παιδεία* nötig ist. Hier nun nimmt der Begriff die Bedeutung von *christlicher Lehre* an. Die Kenntnis der christlichen Lehre ist nötig, um die nützliche *παιδεία*, die für das Heil hilfreiche und nicht hinderliche *Bildung* als *Ausbildung* zu wählen.

Es lässt sich zusammenfassend festhalten, dass Basilius in 12,6 sehr streng über die weltliche Paideia als wissenschaftliche Betätigung urteilt, da sie von der heilsnotwendigen, christlichen Paideia abbringen kann. Das Hauptkriterium für den Umgang mit der profanen Paideia ist die Nützlichkeit für das Erreichen des menschlichen Heils. So finden hier zwei Schwerpunkte der basilianischen Anthropologie<sup>23</sup> auf den Umgang mit der profanen Bildung Anwendung: Die Ausrichtung des Menschen auf das *Ziel* des ewigen Lebens bei Gott und das entschiedene Bemühen, aus allem *Nutzen* zur Erreichung des Zieles zu ziehen. Dafür bietet die christliche Paideia, die Kenntnis der christlichen Lehre und der Heiligen Schrift, eine unerlässliche Hilfestellung.

Neben dem Begriff *παιδεία* lässt auch die basilianische Verwendung des Wortes *παίδευσις* Rückschlüsse auf sein Erziehungsverständnis vermuten. Der *Thesaurus Linguae Graecae* zeigt ein neun- bzw. siebenmali-

22 „Un giudizio negativo che Basilio formula in modo così netto e polemico solo in questa circostanza per l'ovvio motivo della sua entusiastica e totale ‚conversione‘ al rigore dell'ascetismo eustaziano“ (M. GIRARDI, Art. *Esegeta dei Proverbi* 39 Anm. 46).

23 Vgl. 1.5.

ges<sup>24</sup> Vorkommen in den basilianischen Schriften. In der Bedeutung von *Erziehung / Ausbildung* findet es sich viermal: In der Hexaemeron-predigt 1,1 berichtet Basilius von Moses, den die Tochter des Pharaos den weisen ägyptischen Lehrer zur Erziehung anvertraute.<sup>25</sup> Dem Buch der Sprichwörter schreibt er in der Homilie 12,1 die Aufgabe der „Erziehung der Sitten – παιδευσίς ἐστὶν ἡθῶν“<sup>26</sup> zu. In der bereits analysierten Stelle der Homilie 12,6 warnt Basilius vor der Vernachlässigung „der Erziehung durch die göttlichen Schriften – τῆς ἐκ τῶν θείων λογίων παιδεύσεως“<sup>27</sup>. In den „Längeren Regeln“ 55,4 findet sich eine interessante Kombination der Begriffe παιδεία / παιδευσίς im Hinblick auf die erzieherische Wirkung der Krankheit: Sie ist oft „zur Züchtigung – πρὸς παιδείαν“ gegeben, „in der Aufgabe der Erziehung – μέρος τῆς παιδεύσεως.“<sup>28</sup> Diese Stelle zeigt beide Worte in der Bedeutung von „Erziehung“, wobei παιδεία die Konnotation von Bestrafung / Züchtigung annimmt. In der kleinen Schrift *Ad adolescentes*, in welcher Basilius Ratschläge zum Umgang mit der griechischen Literatur gibt, findet sich παιδεία wider Erwarten nicht. Nur einmal, im dritten Kapitel, erscheint παιδευσίς, nämlich in der Frage, wie sich der Unterschied zwischen der griechischen Literatur und der christlichen Lehre ausdrücken lassen.<sup>29</sup> Die Übersetzung „Erziehungsweisen“ trifft an dieser Stelle wohl am Besten die Aussageabsicht des Wortes. In den Briefen 74,1 und 194 verwendet Basilius das Wort in der Bedeutung von Bildung, ebenso in Brief 335 an Libanius.<sup>30</sup> Ebenfalls in einem Brief an den berühmten Rhetor spricht er diesen mit der Wendung „πρὸς τὴν σὴν παιδευσιν“<sup>31</sup> an. Diesem Ausdruck entspricht wohl am Besten die Übersetzung „an Eure Weisheit“: Ein Ausdruck der Bewunderung für die Bildung des Libanius.

Zusammenfassend lässt sich folgendes Ergebnis der Untersuchung zu Vorkommen und Bedeutung des παιδεία-Begriffs in den basiliani-

24 Die Unsicherheit entsteht aufgrund der beiden Treffer in den Briefen an Libanius, deren Echtheit fragwürdig ist.

25 Vgl. *hex.* 1,1 GCS NF 2, 2,12-14.

26 *Hom.* 12,1 PG 31,388A.

27 *Hom.* 12,6 PG 31,397B.

28 *Reg. fus.* 55,4 PG 31,1048D.

29 Vgl. *leg. lib. gent.* 3 BOULENGER 44,4-6.

30 Vgl. *ep.* 74,1 COURTONNE 1, 172,4; *ep.* 194 COURTONNE 2, 147,2-5; *ep.* 335 COURTONNE 3, 202,1-4.

31 *Ep.* 344 COURTONNE 3, 210,1.

schen Schriften festhalten. Er kommt 29 Mal vor: Viermal findet er sich in der Bedeutung von profaner *Bildung*, die der Mensch durch ein Studium erwirbt und ihn als gebildeten Menschen auszeichnet. Nur einmal bezeichnet er die göttliche *Lehre*. An allen anderen Stellen bedeutet er *Erziehung* – auch mit der Konnotation *Züchtigung* –, die Gott oder Menschen erteilen, um einen christlichen Menschen zu formen. Die hauptsächliche Bedeutung des Wortes παιδεία im Gebrauch durch Basilius ist also jene von *christlicher Erziehung*. Dieses Ergebnis lässt den Rückschluss zu, dass der Kirchenvater den klassischen Paideia-Begriff in sein christliches Denken übernommen hat: Παιδεία heißt für ihn – ohne Anspruch auf Ausschließlichkeit – *Erziehung in Christus*.

Weniger aussagekräftig ist die Analyse des Vorkommens von παίδευσις. Der Begriff findet sich nur neunmal und nimmt davon viermal die Bedeutung von profaner *Bildung*, ebenso oft von *Erziehung* / *Ausbildung* und einmal von *Erziehungsweise* an.

### 3.2 Basilius im Umgang mit der hellenistischen Paideia

Zum Verständnis des Umgangs von Basilius mit der klassischen Paideia<sup>32</sup> ist – wohl noch mehr als bei anderen Fragestellungen – das Wissen um (3.2.1) seinen Ausbildungs- und Lebensweg unerlässlich: Die gediegene literarische Ausbildung, die Hinwendung zum asketischen Leben sowie die priesterliche und bischöfliche Verantwortung hatten auf seine Haltung gegenüber der heidnischen Paideia prägenden Einfluss. In seinen Schriften lassen sich zwei gegensätzliche Tendenzen beobachten: In der kleinen Schrift *Ad adolescentes* gibt Basilius Ratschläge für (3.2.2) den richtigen Gebrauch der klassischen Literatur im „Geist der Unterscheidung“. In seinen Predigten dagegen (3.2.3) warnt er vor den Irrtümern der „törichten Philosophie“. Für diese scheinbar widersprüchliche Haltung wurden (3.2.4) unterschiedliche Erklärungsversuche vorgebracht. Nach ihrer Darstellung wird im Rahmen der vorliegenden Arbeit das Verhältnis von Basilius zur heidnischen Paideia aus dem Blickwinkel seiner Anthropologie untersucht.

---

32 Vgl. dazu P. J. FEDWICK, Art. *Education*, M. NALDINI, Art. *Posizione culturale* und T. ŠPIDLÍK, Art. *Cultura*.

### 3.2.1 Biographischer Hintergrund

Die Einstellung von Basilius zum Paideia-Ideal der Spätantike ist nicht zu trennen von seinem persönlichen Bildungsweg. Gregor von Nazianz weist in seiner Gedächtnisrede auf Basilius darauf hin, dass dieser bereits von seinem Vater die ersten Anfänge der „allgemeinen Bildung – ἐγκύκλιος παιδεία“ und zugleich die Grundlagen des christlichen Glaubens vermittelt bekam.<sup>33</sup> Basilius selbst erinnert sich dankbar daran, dass er dem heidnischen Irrtum entrissen, von klein auf von christlichen Eltern in den Heiligen Schriften unterwiesen und in der Erkenntnis der Wahrheit belehrt wurde.<sup>34</sup> Er erwähnt besonders den erzieherischen Einfluss seiner Großmutter Makrina, welche ihm die Worte von Gregor dem Wundertäter vermittelte.<sup>35</sup> Nach Bildungsaufenthalten in Cäsarea,<sup>36</sup> Konstantinopel und wohl auch in Nikomedien studierte er in Athen<sup>37</sup>. Eine prägende und bleibende Erfahrung.<sup>38</sup> Der christliche Glaube war bereits damals tief in ihm verankert, so dass Gregor, nach der euphorischen Beschreibung seiner Freundschaft mit ihm, sagen kann:

Ein Einziges war das Hauptinteresse für uns beide: Die Tugend und ein Leben in der Hoffnung auf die zukünftigen Güter, indem wir von diesem Leben Abstand nähmen, schon bevor es genommen würde. Unsere Herausforderung war es, in Tat und Namen Christen zu sein und zu heißen.<sup>39</sup>

33 Vgl. GR. NAZ., *or.* 43,12 MORESCHINI 1042 ; vgl. 2.1.1.

34 Vgl. *iud.* 1 PG 31,653A.

35 Vgl. *ep.* 204,6 COURTONNE 2, 178,3-7; in *ep.* 223,3 COURTONNE 3, 12,36-37 erwähnt er als Erzieherin im Glauben neben Makrina auch seine Mutter Emmelia.

36 Vgl. zur Bedeutung der Stadt als Bildungsstätte U. W. KNORR, *Basilius* 1, 7-10.

37 Zum Athenbild von Basilius vgl. A. BREITENBACH, *Athen* 127-256.

38 E. AMAND DE MENDIETA, Art. *Official attitude* 49 betont mit Nachdruck diese bleibende intellektuelle Prägung von Basilius: „Though he might scold Plato, Aristotle, the stoics and Plotinus, the natural milieu in which his mind easily operated was the climate of Greek and Roman civilisation, in particular the Attic atmosphere which he had breathed with rapture, when, for four or five years, he had been a student at the university at Athens. He always kept unaltered his mind, his sensibility, and his aesthetic sense, formed and refined when he was reading the works of Homer and Plato, and contemplating the masterpieces of Phidias and Praxiteles.“

39 „Ἐν δ' ἀμφοτέροις ἔργον ἢ ἀρετὴ, καὶ τό ζῆν πρὸς τὰς μελλούσας ἐλπίδας, πρὶν ἐνθένδε ἀπελθεῖν ἐνθένδε μεθισταμένοις. [...] Ἡμῖν δὲ τὸ μέγα πρᾶγμα καὶ ὄνομα χριστιανούς καὶ εἶναι καὶ ὀνομάζεσθαι“ (GR. NAZ., *or.* 43,20. 21 MORESCHINI 1052. 1054).

Nach seiner Rückkehr von Athen nach Cäsarea um das Jahr 356 wurde er als Rhetoriklehrer umworben.<sup>40</sup> Dazu kam es jedoch nicht, da ihn – wie Gregor von Nyssa in seiner *Vita Macrinae* berichtet – seine ältere Schwester Makrina von der Rhetorenlaufbahn abbrachte:

Sie wandte sich nun ihm zu, der sich übermäßig viel auf sein rhetorisches Können einbildete, jede Autorität verachtete und sich im Stolz über die Höchsten der Provinz erhob, und gewann ihn schnell für das Ideal der Philosophie, so dass er auf weltliche Ehre verzichtete und die Bewunderung für seine Beredsamkeit verachtete; er wandte sich dem tätigen Leben der Handarbeit zu und machte sich selbst durch die völlige Besitzlosigkeit von allen Hindernissen für ein Leben der Tugend frei.<sup>41</sup>

Basilius selbst nennt den Einfluss von Eustathius von Sebaste maßgeblich für seine Hinwendung zum asketischen Leben.<sup>42</sup> Wie dem wohl auch gewesen sein mag: Die ganze bisherige christliche Formung und entschiedene Umsetzung im Lebensvollzug boten die Grundlage und Voraussetzung für diese Entscheidung.<sup>43</sup> Durch eine Bildungsreise nach Syrien, Mesopotamien und Ägypten lernte er das asketische Leben

---

40 Sowohl Cäsarea versuchte ihn zu halten (vgl. GR. NAZ., *or.* 43,25 MORESCHINI 1059) als auch Neocäsarea warb um seine Dienste (vgl. *ep.* 210,2 COURTONNE 2, 190,5-191,14). Einige Monate unterrichtete er seinen Bruder Gregor, der von Basilius' Ausbildung bei Libanius berichtet (vgl. GR. NYSS., *ep.* 13 SC 363, 199,37-39) und ihn öfters ehrfurchtsvoll seinen Lehrer – διδάσκαλος nennt (vgl. die Zusammenstellung bei P. MARAVAL, *Lettres* 199 Anm. 3).

41 „Λαβοῦσα τοίνυν αὐτὸν ὑπερφυῶς ἐπηρμένον τῷ περὶ τοὺς λόγους φρονήματι καὶ πάντα περιφρονοῦντα τὰ ἀξιώματα καὶ ὑπὲρ τοὺς ἐν τῇ δυναστείᾳ λαμπροὺς ἐπηρμένον τῷ ὄγκῳ, τοσοῦτῳ τάχει κακείνον πρὸς τὸν τῆς φιλοσοφίας σκοπὸν ἐπεσπάσατο, ὥστε ἀποστάντα τῆς κοσμικῆς πεπιφανείας καὶ ὑπεριδόντα τοῦ διὰ τῶν λόγων θαυμάζεσθαι πρὸς τὸν ἐργατικὸν τοῦτον καὶ αὐτόχειρα βίον αὐτομολῆσαι, διὰ τῆς τελείας ἀκτῆμοσύνης ἀνεμπόδιστον ἑαυτῷ τὸν εἰς ἀρετὴν βίον παρασκευάζοντα“ (GR. NYS., *v. Macr.* 6 SC 178, 162,5-13).

42 Vgl. *ep.* 223,2-3 COURTONNE 3, 10,1-13,50, der zugleich die Angaben von *ep.* 1 COURTONNE 1, 3,1-5,48 bestätigt. Darin berichtet Basilius von seinem Bemühen, nach seiner Rückkehr von Athen mit Eustathius zusammenzutreffen, um seine „Philosophie“ kennenzulernen; zum Einfluss von Eustathius und Makrina auf Basilius vgl. T. G. KARDONG, Art. *Mentor* 191-201. 299-309.

43 Vgl. L. VISCHER, *Untersuchungen* 17-21, der diese innere Stringenz aufzeigt. E.-L. FELLECHNER, *Askese und Caritas* 2, 62 vermutet einen anderen Grund: „Mir scheint, dass Basilius' ‚Bekehrung‘ eher auf seine intensive Bibellektüre [...] zurückzuführen ist.“

kennen, das fortan sein Wirken und Denken,<sup>44</sup> und als logische Folge auch sein Menschenbild prägte. In einem Rückblick sagt er selbst über diese „Umkehr“ in seinem Leben:

Ich habe viel Zeit für die Eitelkeit vergeudet und fast meine gesamte Jugend verschwendet in dem eitlen Bemühen, in welchem ich mich mit dem Erwerb der Wissenschaften der von Gott für töricht erklärten Weisheit (vgl. 1 Kor 1,20) beschäftigte. Da ich einst, wie aus tiefem Schlaf erwachend, auf das „wunderbare Licht“ (1 Petr 2,9) der Wahrheit des Evangeliums blickte und die Nutzlosigkeit der „Weisheit der zunichte gemachten Herrscher dieser Welt“ (1 Kor 2,6) erkannte, beweinte ich heftig mein erbärmliches Leben und betete darum, mir möge eine Anleitung zur Einführung in die Lehren der Frömmigkeit geschenkt werden. Vor allem lag mir daran, eine Verbesserung des Charakters zu erwirken, der lange Zeit durch den Umgang mit schlechten Menschen verdorben war.<sup>45</sup>

Dieser Abschnitt von Brief 223,2, den Basilius zur Rechtfertigung für den Bruch mit Eustathius von Sebaste als offenen Brief im Sommer des Jahres 375<sup>46</sup> verfasste, verdient eine nähere Erläuterung. Er blickt darin zunächst zurück auf den Bildungsweg in seiner Jugend und verwirft sein damaliges Interesse für die weltlichen Wissenschaften. Die Abkehr von der weltlichen Weisheit geht jedoch nicht einher mit einer *intellektuellen* Hinwendung zur christlichen Weisheit. Basilius verweist dagegen auf seine damalige Sehnsucht, eine Einführung in den christlichen Glauben

44 Es sei nur erwähnt, dass er Zeit seines Lebens die entstehenden asketischen Gemeinschaften begleitete und an der Aus- und Überarbeitung der Mönchsregeln arbeitete.

45 „Εγὼ πολὺν χρόνον προσαναλώσας τῇ ματαιότητι, καὶ πᾶσαν σχεδὸν τὴν ἔμμαντοῦ νεότητα ἐναφανίσας τῇ ματαιοπονίᾳ ἣν εἶχον προσδιατρίβων τῇ ἀναλήψει τῶν μαθημάτων τῆς παρὰ τοῦ Θεοῦ μωρανθείσης σοφίας, ἐπειδὴ ποτε, ὥσπερ ἐξ ὕπνου βαθέος διαναστάς, ἀπέβλεψα μὲν πρὸς τὸ θαυμαστὸν φῶς τῆς ἀληθείας τοῦ Εὐαγγελίου, κατεῖδον δὲ τὸ ἄχρηστον τῆς σοφίας τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν κακαργουμένων, πολλὰ τὴν ἐλεεινὴν μου ζωὴν ἀποκλαύσας ἠυχόμενῃ δοθῆναι μοι χειραγωγίαν πρὸς τὴν εἰσαγωγὴν τῶν δογμάτων τῆς εὐσεβείας. Καὶ πρὸ γε πάντων ἐπιμελὲς ἦν μοι διόρθωσίν τινα τοῦ ἥθους ποιήσασθαι, πολὺν χρόνον ἐκ τῆς πρὸς τοὺς φαύλους ὁμιλίας διαστραφέντος“ (ep. 223,2 COURTONNE 3, 10,1-12 BGrL 37, 46-47). In ep. 2,2 COURTONNE 1, 7,26 an seinen Freund Gregor nennt es Basilius eine Voraussetzung für die Aufnahme der göttlichen Unterweisung, „ohne Kenntnis menschlicher Lehren – ἀμαθῇ τῶν ἀνθρωπίνων διδασμάτων“, zu existieren. Damit spielt er wohl auf ihr Studium an; vgl. R. E. WINN, *Revisiting* 296-297.

46 Vgl. W.-D. HAUSCHILD, *Briefe*, BGrL 37, 192 Anm. 79.

zu erhalten, die zu einer *sittlichen* Änderung seines Lebens verhelfe.<sup>47</sup> Nach den Jahren des asketischen Lebens – und bereits in dieser Zeit – wurde Basilius als Presbyter und später als Bischof verstärkt mit *theologischen* Herausforderungen und vielfältigen *pastoralen* Aufgaben konfrontiert. In Brief 203, den er um das Jahr 375 / 376 an Bischöfe im Pontus verfasste,<sup>48</sup> gibt er einen interessanten Einblick in sein Amtsverständnis:

Ihr wisst ja sehr wohl, dass wir in der Öffentlichkeit wie ins Meer hineinragende Klippen allen vorgelagert sind und die Wucht der häretischen Wogen aushalten, so dass sie sich an uns brechen und unser Hinterland nicht überschwemmen. Wenn ich aber sage *wir*, beziehe ich das nicht auf das menschliche Vermögen, sondern auf die Gnade Gottes, die in der Schwachheit der Menschen ihre Kraft zeigt (vgl. 2 Kor 12,9), wie es auch der Prophet im Namen des Herrn sagt: „Solltet ihr mich fürchten,... der ich dem Meer den Sand zur Grenze“ (Jer 5,22) setze. Mit dem schwächsten und verächtlichsten Ding also, dem Sand, hat der Allmächtige das große und heftige Meer gefesselt.<sup>49</sup>

Dieser dritte Lebensabschnitt muss als weiteres prägendes Moment berücksichtigt werden. Die Berücksichtigung der *literarischen Ausbildung*, der *Hinwendung zum asketischen Leben* und der *pastoralen Verantwortung* bilden also den biographischen Ausgangspunkt für die Frage nach dem Umgang von Basilius mit der griechischen Paideia.<sup>50</sup>

47 „Christliche Erkenntnis ist ihm in erster Linie die Erkenntnis dessen, worauf es im Leben ankommt; wahre christliche Erkenntnis sucht nichts anderes als die Heilung des zerfahrenen Lebens“ (L. VISCHER, *Untersuchungen* 21).

48 Vgl. W.-D. HAUSCHILD, *Briefe*, BGrL 37, 180 Anm. 283.

49 „Οὐ γὰρ ἀγνοεῖτε ὅτι δημοσίᾳ προσκείμενοι πάντες, ὥσπερ οἱ ἐν τῇ θαλάσῃ προβεβλημένοι σκόπελοι, ἡμεῖς τὸν θυμὸν τῶν αἰρετικῶν κυμάτων ὑποδεχόμεθα, καὶ περὶ ἡμᾶς ὀηγνύμενοι τὰ κατόπιν ἡμῶν οὐκ επικλύζουσι. Τὸ δὲ ἡμεῖς ὅταν εἶπω, οὐκ εἰς τὴν ἀνθρωπίνην ἀναφέρω δύναμιν, ἀλλ’ εἰς τὴν τοῦ Θεοῦ χάριν τοῦ ἐν τῇ ἀσθενείᾳ τῶν ἀνθρώπων τὸ δυνατόν ἐαυτοῦ δεικνύντος, καθὰ φησιν ὁ προφήτης ἐκ προσώπου τοῦ Κυρίου λέγων· Ἡ ἐμὲ οὐ φοβηθήσεσθε τὸν τιθέντα ἄμμον ὄριον τῇ θαλάσῃ· Τῷ γὰρ ἀσθενεστάτῳ καὶ εὐκαταφρονήτῳ πράγματι, τῇ ψάμμῳ, τὴν μεγάλην καὶ βαρεῖαν θάλασσαν ἐπέδεσεν ὁ Δυνατός“ (ep 203,1 COURTONNE 2, 168,24-35 BGrL 3, 132).

50 Auch wenn das priesterliche und bischöfliche Wirken von Basilius nicht in direkter Weise den Umgang mit der griechischen Literatur betrifft, ist dessen Berücksichtigung doch für die Kontextualisierung mancher Aussagen zum Thema unerlässlich. Die für die ersten beiden Momente richtige Aussage von M. NALDINI: „Dovremmo parlare dunque di due componenti più che di due momenti o periodi delimitati nel tempo e

### 3.2.2 Gebrauch im „Geist der Unterscheidung“

Basilius legt in seinen Schriften ein eindrückliches Zeugnis seiner Vertrautheit mit griechischer Philosophie und Literatur ab: Viele Studien analysierten diesen Einfluss.<sup>51</sup> In der Schrift „An die Jugendlichen – wie sie aus der heidnischen Literatur Nutzen ziehen können – Πρὸς τοὺς νέους, ὅπως ἂν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων“ gibt Basilius seinen Neffen einige Ratschläge zum richtigen Umgang mit der klassischen Literatur, mit der sie im Schulunterricht zu tun hatten.<sup>52</sup>

Das Grundanliegen von Basilius besteht darin, dass die Jugendlichen den *Geist der Unterscheidung*<sup>53</sup> entwickeln und dadurch fähig werden, das *Nützliche*<sup>54</sup> in der griechischen Literatur mit Gewinn zu lesen, das Schädliche jedoch zu übergehen. Ja, sie sollen aus allen Lebenssituationen und Begegnungen<sup>55</sup> Nutzen für das *Wohl ihrer Seele*<sup>56</sup> ziehen. Die Seele kann sich nicht mit innerweltlichem Glück zufrieden geben, sondern darf das große *Ziel des ewigen Lebens*<sup>57</sup> nicht aus dem Auge verlieren. Interessanterweise verwendet Basilius in dieser Schrift nie das Wort *παδεία*, weder für die heidnische noch für die christliche Bildung. Beide bezeichnet er dagegen als *παιδευσίς* (3,5), also als Erziehungsweise. In dieser

---

nello spazio: due componenti che, se pure ebbero una peculiare espressione in tempi e luoghi determinati, restarono operosamente consociati in tutto l'arco dell'attività basiliana“ (M. NALDINI, Art. *Posizione culturale* 199) ist auf das dritte auszuweiten.

51 Vgl. dazu die Literaturübersicht in der Einleitung.

52 Der Text ist der kritischen Ausgabe von F. BOULENGER entnommen. Die Zitationsangaben beziehen sich im Folgenden auf die Kapitel, denen die Zeilenangabe der Textausgabe nachgestellt ist. Auf die Seitenangabe wird der Einfachheit halber verzichtet. In 4.2 erfährt die Schrift eine eingehende Untersuchung. Hier sollen nur die *Prinzipien* erörtert werden, welche Basilius für den nutzbringenden Umgang mit der griechischen Literatur grundlegt.

53 Vgl. 1,28; 2,13; 3,2-4; 4,5; in 4,36-54 führt Basilius das Beispiel der Bienen an, die nur das für sie Brauchbare von der Blüte wegtragen.

54 Auf die Nützlichkeit der Lektüre verweist bereits der Titel, daneben 1,27; 8,3. *Dass* die Literatur nützlich sein kann, stellt Basilius nicht in Frage; die Frage ist, *wie* die Jugendlichen aus ihr Nutzen ziehen können (vgl. 4,1).

55 Nutzen lässt sich aus allem ziehen; vgl. 2,37-39; 10,4-6.

56 Die Sorge um die Seele ist ein Leitmotiv der Schrift; vgl. 2,38-39; 4,1; 4,13; 4,40-41; 5,6; 9,1-89; aus allem ist Kapital für die unsterbliche Seele zu ziehen; vgl. 10,21-24.

57 Vgl. 2,9-10; 8; 10,21.



Sichtweise kann die griechische Literatur den Jugendlichen viele Vorteile bringen:

- (1) Sie dient als Propädeutik für das Verständnis der Schrift (2,26-34).
- (2) Sie ist Schulung des Geistes und Stärkung des Glaubens durch den Vergleich mit der Schrift (3,1-4).
- (3) Als heidnische Weisheit ist sie Schmuck für den christlichen Glauben (3,1-18).
- (4) Ihre besondere Bedeutung besteht darin, dass sie für den christlichen Lebenskampf vorbereitet (2,34-47; 7,38-40), indem sie durch Ermahnungen (Kap. 5 und 6) und Beispiele (Kap. 7) zur Tugend anleitet.

In der letztgereihten Überlegung geht Basilius über die alexandrinischen Denker Clemens und Origenes hinaus, die der heidnischen Literatur besonders propädeutische Funktion zuwiesen.<sup>58</sup> Er unterscheidet sich auch von seinem Freund Gregor von Nazianz, der sie unter ästhetischen Gesichtspunkten schätzte.<sup>59</sup>

Das Verhältnis von Basilius zur heidnischen Paideia in *Ad adolescentes* ist von einem pragmatisch anmutenden Umgang gekennzeichnet: Er misst ihr keinen Wert *an sich* zu, sie ist jedoch – wie jedes andere innerweltliche Gut – im Geist der Unterscheidung zu gebrauchen, um Nutzen für die Seele daraus zu ziehen. Da viele literarische Werke zur Tugend anregen, sind sie eine Hilfe in der Erreichung dieses Zieles, das auch für den Christen große Bedeutung hat. Denn die Tugend macht die Seele schön und führt zum Erreichen des ewigen Lebens. Er umreißt damit seine eigenen Leitprinzipien, die er im Umgang mit der klassischen Literatur gebrauchte.<sup>60</sup>

---

58 Vgl. 2.2.2.1

59 „Er findet einen Weg, der über die bisher gezogenen Grenzen hinausreicht [...]. Es gelingt ihm, weil er die klassische Literatur nicht nur von einem wissenschaftlichen oder ästhetischen Gesichtspunkt aus betrachtet, sondern das ethische Moment in den Mittelpunkt stellt“ (R. KLEIN, Art. *Bedeutung* 169). Das Urteil von W. W. JAEGER, *Christentum* 60 über die Schrift trifft gerade *nicht* zu: „Der sittliche und religiöse Inhalt der antiken Poesie wird darin verworfen, aber ihre Form wird gelobt [sic].“

60 „On peut dire que cet opuscule fixe, comme en un raccourci particulièrement suggestif, l'attitude de S. Basile à l'égard des lettres helléniques“ (F. BOULENGER, *Aux jeunes gens* 31).

### 3.2.3 Warnung vor der „törichten Philosophie“

Die Schrift *Ad adolescentes* richtete Basilius an seine Neffen, die sich vermutlich selbst mit der Frage des richtigen Umgangs mit der griechischen Literatur an ihn gewandt hatten. Ihnen gibt Basilius Ratschläge, wie sie aus ihrem vorgegebenen Studienobjekt den größten Nutzen auch für ihr christliches Leben ziehen können.

Ein anderes Bild bietet sich in Homilie 12,6: Hier weist er darauf hin, dass ein Überinteresse an den weltlichen Wissenschaften, z. B. Geometrie und Astronomie, die Gefahr in sich birgt, die göttliche Erziehung zu vernachlässigen. Er warnt vor der Dichtkunst, Rhetorik und Philosophie, die als Gegenstand die Lüge haben. Und er stellt klar, dass die christliche „Lehre – παιδεία“ Kriterium für die Wahl der richtigen „Bildung – παιδεία“ sein muss.<sup>61</sup>

Noch heftiger ist die Polemik gegen griechische Philosophie und Wissenschaft in den Hexaemeronpredigten. In ihnen führt er die gegenseitigen Widersprüche der Philosophen als Beweis für ihren Irrtum an,<sup>62</sup> verspottet ihre falschen Vorstellungen über die Ewigkeit und Göttlichkeit der Welt,<sup>63</sup> über die Einmaligkeit des Himmels und über die harmonische Musik der Sphären der Planeten<sup>64</sup> sowie über die Wiedergeburt:

Fliehe den Unsinn der anmaßenden Philosophen: Sie schämen sich nicht, ihre eigene Seele mit Hundeseelen auf eine Ebene zu stellen und zu sagen, dass auch sie einmal Frauen oder Büsche oder Fische im Meer waren. Ich kann nichts darüber sagen, ob sie einmal Fische waren; ich möchte aber mit Nachdruck behaupten, dass sie sich durch solche Aussagen unvernünftiger als Fische erweisen.<sup>65</sup>

Basilius verweist darauf, dass die Philosophen trotz ihrer Weisheit blind gegenüber der Erkenntnis Gottes sind<sup>66</sup> und sich in verderblicher

61 Vgl. die Analyse in 3.1.

62 Vgl. *hex.* 1,2 GCS NF 2, 4,2-3.

63 Vgl. *hex.* 1,3 GCS NF 2, 6,15-7,10.

64 Vgl. *hex.* 3,3 GCS NF 2, 42,10-43,7.

65 „Φύγε φληνάφους τῶν σοβαρῶν φιλοσόφων, οἱ οὐκ αἰσχύνονται τὰς ἐαυτῶν ψυχὰς καὶ τὰς κυνείας ὁμοειδεῖς ἀλλήλαις τιθέμενοι, οἱ λέγοντες ἑαυτοὺς γεγενῆσθαι ποτε καὶ γυναικας καὶ θάμνους καὶ ἰχθῦς θαλασσίους. Ἐγὼ δὲ εἰ μὲν ἐγένοντό ποτε ἰχθῦς οὐκ ἂν εἶποιμι· ὅτι δὲ ἐν ᾧ ταῦτα ἔγραφον τῶν ἰχθύων ἦσαν ἀλογώτεροι, καὶ πάννυ εὐτόνως διατειναίμην“ (*hex.* 8,2 GCS NF 2, 129,5-10).

66 Vgl. *hex.* 1,4 GCS NF 2, 7,11-13.

Neugierde auf die Erforschung der Natur verstehen.<sup>67</sup> Er warnt vor ungeklärter Wissbegierde und unterstreicht dagegen die Einfachheit und Sicherheit der Heiligen Schrift:

Ob wir nun annehmen, die Erde bestehe für sich selbst oder sie schwimme auf dem Wasser, niemals dürfen wir vom frommen Denken abweichen, sondern müssen bekennen, dass alles zugleich von der Kraft des Schöpfers zusammengehalten wird. Dies nun müssen wir uns selbst und jenen, die fragen, worauf diese ungeheure und nicht tragbare Last der Erde aufruhrt, sagen: „In der Hand Gottes sind die Grenzen der Erde“ (Ps 94,4). Dieses Wort gibt uns Sicherheit für unsere Erkenntnis und nützt den Hörern.<sup>68</sup>

Eine weitere Belegstelle für die ablehnende Haltung findet sich in Predigt zu Psalm 32: Hierin verweist Basilius auf die Nichtigkeit von philosophischen Lehren, Moralgeboten, Physik und auch von Einweihungsriten, da nur die Wahrheit des Evangeliums die Welt beherrschen wird.<sup>69</sup>

### 3.2.4 Beurteilung

In den Schriften von Basilius finden sich Textstellen, die eine ambivalente Haltung gegenüber der griechischen Paideia und das aus ihr hervorgehende Wissen um Literatur, Wissenschaft und Philosophie vermuten lassen: Dem positiven Zugang hinsichtlich ihrer Verwendung in *Ad adolescentes* scheint eine ablehnende Haltung besonders in den Hexaemeronpredigten gegenüber zu stehen. Im Weiteren werden zunächst wichtige bisherige Versuche zur Erklärung dieser Spannung dargestellt. Im Anschluss daran soll unter anthropologischem Blickwinkel ein eigener Zugang zur Haltung von Basilius gegenüber der griechischen Paideia versucht werden.

67 Vgl. *hex.* 1,8 GCS NF 2, 15,3-12.

68 „Ἀλλὰ ἀνάγκη, κὰν γῆν καθ' ἑαυτὴν εἶναι δῶμεν, κὰν ἐπὶ τοῦ ὕδατος αὐτὴν ἀποσαλεῦειν εἴπωμεν, μηδαμοῦ ἀναχωρεῖν τῆς εὐσεβοῦς διανοίας, ἀλλὰ πάντα ὁμοῦ συγκρατεῖσθαι ὁμολογεῖν τῇ δυνάμει τοῦ κτίσαντος. Ταῦτα οὖν χρὴ ἑαυτοῖς τε λέγειν καὶ τοῖς διερωτῶσιν ἡμᾶς ἐπὶ τίνος τὸ ἀπλετόν τοῦτο καὶ ἀφόρητον τῆς γῆς ἐρήρεισται βάρος, ὅτι, ἐν τῇ χειρὶ τοῦ θεοῦ τὰ πέρατα τῆς γῆς. Τοῦτο ἀσφαλέστατον ἡμῖν πρὸς νόησιν καὶ ὠφέλιμον τοῖς ἀκούουσιν“ (*hex.* 1,9 GCS NF 2, 17,4-10).

69 Vgl. *hom. in Ps.* 32, 7 PG 29,341A.

### 3.2.4.1 Bisherige Interpretationsversuche

E. AMAND DE MENDIETA versuchte, die gegensätzlichen Textstellen dadurch zu erklären, dass er zwischen einer „offiziell“-ablehnenden und einer „privat“-befürwortenden Einstellung unterschied, die sich bei Basilius finden würde.<sup>70</sup> Man könnte diesen Ansatz als *Kompromisstheorie* bezeichnen: Trotz persönlicher Wertschätzung für die griechische Philosophie, habe der Kirchenvater in seinem pastoralen Wirken eine ablehnende Haltung ihr gegenüber angenommen.

In einer Studie über den Zusammenhang von πόλις und παιδεία in der Antike und bei den östlichen Kirchenvätern lehnte M. AZKOUL diese Unterscheidung ab. Er wies darauf hin, dass für Basilius die wahre πόλις die Kirche – *par excellence* das Kloster – und die wahre παιδεία jene der Heiligen Schrift sei: Sie mache die griechische Philosophie überflüssig.<sup>71</sup> In dieser *Ersatztheorie* wird die griechische von der christlichen Paideia schlichtweg verdrängt.

Ihr gegenüber vertreten die meisten Untersuchungen eine *Assimilationstheorie*: Der Kirchenvater übernehme das aus der griechischen Literatur, was ihm brauchbar erschien und lasse das andere beiseite. P. J. FEDWICK sah den Grund für diese Haltung darin, dass die Heilige Schrift ja die griechische Literatur nicht ausdrücklich verurteilt. Da sie selbst jedoch keine Rhetorik unterrichtet, die für die Verteidigung des Glaubens nötig war, mussten die kirchlichen Schriftsteller und auch

---

70 „Every reader of the genuine works of Basil will realise how greatly indebted he really was to Greek culture, especially to philosophy, eloquence and science. He became hellenised *ad unguem*, and he gladly and abundantly used the Greek philosophers and even scientists, in spite of what he said officially, and in spite of his public and perhaps conventional attitude of contempt. [...] It is an attitude of contempt, a very severe and exaggerated judgement of complete condemnation of a philosophy and science, which are held up to ridicule, because they are useless, foolish, insane, and full of vain curiosity“ (E. AMAND DE MENDIETA, Art. *Official attitude* 28-29).

71 Die Unterscheidung von E. AMAND DE MENDIETA lehnt er entschieden ab: „The author’s consternation might disappear if he approached St. Basil and ,the other early Christian theologians’ not with the Western problem of ,faith and reason’ which is the tacit assumption of his article, but with the ,official’ patristic ,attitude’ towards the rivalry between two theologies of the *polis*“ (M. AZKOUL, Art. *Greek Fathers* 75 Anm. 51).

Basilius auf die heidnischen Schriften zurückgreifen.<sup>72</sup> Die Überwindung der Kompromisstheorie erkennt M. NALDINI in der weisen Berücksichtigung der klassischen Ausbildung und der Hinkehr zum asketischen Leben: Diese biographischen Momente prägten das Denken von Basilius und führten ihn zu einem „Humanismus“, der die Wahl des Nützlichen lehrt.<sup>73</sup>

Durch eine Art *Evolutionstheorie* versuchte dagegen R. E. WINN die gegensätzlichen Aussagen zu erklären. Dazu setzte er eine extreme Frühdatierung von *Ad adolescentes* auf die Jahre 355 / 366 voraus: Basilius hätte die Schrift noch als junger, literaturbegeisterter Rhetor in Cäsarea abgefasst, ehe er sich mit seiner Hinwendung zum asketischen Leben eine distanziert-ablehnende Einstellung angeeignet hätte.<sup>74</sup> Die genau umgekehrte Entwicklung nahm B. DRACK an: Nach einer Phase der radikalen Ablehnung der griechischen Literatur nach seiner Hinwendung zum asketischen Ideal, hätte er in späterer Zeit wieder von diesem Rigorismus abgelassen.<sup>75</sup>

T. ŠPIDLÍK schließlich verwies auf den theologischen Charakter des Hexaameronkommentars: Basilius betrachte die Schöpfung mit den

---

72 Vgl. P. J. FEDWICK, Art. *Education* 598-599. S. HILDEBRAND verweist darauf, dass die Assimilationstheorie den Nachteil habe, keine allgemein gültigen Aussagen zum Denken mehrerer Väter treffen zu können. Sie sei jedoch der einzig mögliche Zugang zumindest zu einem Denker in seiner Eigenart – auch zu Basilius: „Basil’s work is best seen to represent neither a corruption of biblical truth nor a displacement of *paideia*, but an assimilation of scriptural teaching with what he judges to be true in Greek thought“ (S. HILDEBRAND, Art. *Hellenization* 353).

73 „Il tratto sostanziale e distintivo di quello che già Scazzoso chiamava senza forzature l’umanesimo di S. Basilio [siehe P. SCAZZOSO, Art. *Umanesimo*], è in quel suo equilibrio dinamico, in quella sua attitudine discernitiva nello scartare gli elementi caduchi o deleteri di cui si alimentava molta parte della cultura profana e che erano penetrati anche all’interno di esperienze ecclesiali di tipo eustaziano e nella stessa sintesi origeniana“ (M. NALDINI, Art. *Posizione culturale* 216).

74 Vgl. R. E. WINN, *Revisiting* 300-302. Ähnlich hatte schon vor ihm O. RING, *Homilien* 323 das Wirken von Basilius in zwei Perioden eingeteilt: In der ersten hätte er sich mit dem griechischen Erbe auseinandergesetzt, in der zweiten Fragen des Glaubens zugewandt. *Ad adolescentes* fiel folglich in die Frühzeit seines Schaffens.

75 „Wir müssen wohl annehmen, dass Basilius in den ersten Jahren seines monastischen Lebens die Lektüre der Klassiker als unvereinbar mit dem vollkommenen Leben hielt, dass er aber später in diesem Punkte seine Meinung wieder änderte“ (B. DRACK, Art. *Mönchtum* 105). Daraus ergibt sich eine Spätdatierung von *Ad adolescentes*.

Augen eines Naturwissenschaftlers, aber doch als Werk Gottes. Als solches erinnere sie, wie jede geschaffene Wirklichkeit, an Gott. Sein Eifer gegen die eitle Philosophie sei also nicht eine Ablehnung der Philosophie an sich, sondern er wende sich gegen eine Philosophie, die den Zugang zur Schöpfung und somit zur Erinnerung an Gott verstelle. Was für die Hexaemeronpredigten gilt, ließe sich auch für jeden anderen Bereich der geschaffenen Wirklichkeit sagen.<sup>76</sup> Dieser *sophiologische* Ansatz ist im Unterschied zur Assimilationstheorie, die das „gebrauchende“ Handeln betont, nicht anthropozentrisch, sondern theozentrisch angelegt, da er die Weisheit Gottes in der Schöpfung in den Mittelpunkt rückt.

### 3.2.4.2 Das basilianische Menschenbild als Erklärung

Den nachfolgenden Ausführungen liegen die Ergebnisse zugrunde, die im ersten Kapitel aus der Untersuchung des basilianischen Menschenbildes erzielt wurden.<sup>77</sup>

#### *Offenheit und pastorale Vorsicht*

Der basilianische Mensch ist von Natur aus ein *dynamisches* Wesen, das von Gott her berufen ist, die in ihm grundgelegte Liebeskraft zu entfalten. Auch Heiden können diese Liebeskraft, die Basilius auch „Same des Wortes“ (λόγος σπέρματικός) nennt, entfalten, wenngleich dies für sie schwieriger ist. Auch ihrem Handeln ist moralischer Wert zuzurechnen. Ja, sie können für Christen sogar zum Vorbild werden. Folglich ist auch der heidnischen Literatur ein allgemeiner Wert zuzumessen, wenn sie ein

---

76 „Basilio [...] contempla la natura così, come è vista da uno scienziato. La sua *theoria physiké* è una ‚scienza fisica‘ nel vero senso, resa spirituale. Non si discute più, quindi, se la scienza profana serva o meno come preparazione alla fede. In questo caso la scienza stessa, vista con gli occhi della fede, nutre la memoria di Dio e diventa preghiera. Nel caso particolare si tratta soprattutto della scienza naturale. Ma non si vede alcun ostacolo perché quest’atteggiamento non possa essere esteso a tutte le scienze ed a tutta la cultura umana. [...] I frequenti attacchi di Basilio contro la ‚vana filosofia‘ non sono destinati contro la filosofia in quanto tale, ma contro coloro che vogliono usarla vanamente. Perché ogni essere reale è stato destinato dalla creazione a suscitare negli uomini il prezioso ricordo di Dio. La scienza non è, quindi, per natura sua ‚profana‘, ma è destinata a divenire spirituale“ (T. ŠPIDLÍK, Art. *Cultura* 71-72).

77 Vgl. 1.5.

authentischer Ausdruck der menschlichen Grundkonstitution ist. Denn sie kann von dem sprechen, wozu die immanente Liebeskraft im innerweltlichen Bereich führen möchte: Von der Tugend. Ein tugendhaftes Leben ist das Höchste, was der Mensch ohne die Gnade Gottes aus sich heraus erreichen kann.<sup>78</sup> Diese anthropologische Überlegung eröffnet Basilius den Zugang zum nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur. Denn göttliche Weisheit erkennt er nicht in ihr. Ebenso wenig finden sich in seinen Schriften Anhaltspunkte für die Theorie einer *praeparatio evangelica* für die Heiden, wie sie bei Justin und den Alexandrinern vorhanden ist.<sup>79</sup> Vielmehr führt diese Überlegung weiter zur Dimension der Verantwortung: Denn der Mensch ist erstverantwortlich für die Entfaltung der in ihm ruhenden Kräfte und hat von dorthier auch die Verpflichtung, jede irdische Wirklichkeit zu gebrauchen – die griechische Literatur nicht ausgeschlossen. Voraussetzung dafür ist Lernbereitschaft und die Reinheit der Seele, um jenen Geist der Unterscheidung zu erwerben, der das Gute und Schöne in allem erkennen und erfassen lässt. So lässt sich eine gewisse Parallele zwischen der Betrachtung der Schöpfung und der griechischen Literatur ziehen: In der ersten ist die *Weisheit Gottes* erkennbar, in der zweiten *menschliche Weisheit* enthalten; die erste führt zur *Erkenntnis Gottes*, die zweite zur *Tugend*. Wie die Schöpfung nicht aus sich selbst spricht, sondern die Weisheit Gottes in ihr,<sup>80</sup> so sprechen die heidnischen Schriften nicht durch sich selbst, sondern durch die Beispiele der Tugend.

An dieser Stelle ist es nötig, von der eher spekulativen Anthropologie einen Blick in die alltägliche Realität des *pastoralen Wirkens* von Basilius zu werfen. Gewiss klammert er das anthropologische Ideal in seiner Predigtstätigkeit nicht aus, er spornt vielmehr zu seinem Erreichen an. Jedoch war er Realist genug, um die großen Hindernisse nicht zu übersehen, die grundsätzlich den Aufschwung des Geistes zu Gott

---

78 Vgl. 1.2.2.

79 T. ŠPIDLÍK, Art. *Cultura* 70-71 setzt ohne nähere Begründung als gegeben voraus, dass *Ad adolescentes* auf diesem Hintergrund zu lesen sei. Die einzige Stelle, die entfernt darauf hindeuten könnte ist *leg. lib. gent. 7* BOULENGER 52,52-53. Dort mutmaßt Basilius, dass Klinias wohl vom christlichen Gebot nicht zu schwören gehört habe. Doch dies lässt sich nicht als *praeparatio evangelica* verstehen. Vgl. zur Interpretation von T. ŠPIDLÍK 4.2.1.

80 Vgl. *hom. 12,3* PG 31,392B.

beinahe unmöglich machen: Zorn, Wucher, Habsucht, Trunksucht, Irrglaube usw., welche ihm den Stoff für die meisten der uns erhaltenen Predigten gaben. So darf es nicht verwundern, wenn die Sprache in den Hexaameronpredigten gegenüber der griechischen Philosophie polemisch und markant gehalten war: Dies ließ auch die einfachen, *ungebildeten* Gläubigen die Fehlvorstellungen verstehen.<sup>81</sup> Zugleich war es *ex negativo* ein Weg, neben der Betrachtung der Schönheit der Schöpfung, den Glauben zu stärken. In *Ad adolescentes* dagegen konnte er gegenüber *gebildeten* – besser: *sich bildenden* – jungen Menschen vom positiven Wert der Beschäftigung mit der griechischen Literatur sprechen. Auch hierin jedoch zeigt sich die Sorge von Basilius in seiner geistigen Vaterschaft: Er stellt sich selbst durch seine Autorität und Ratschläge gleichsam als „Filter“ zwischen die Literatur und den Jugendlichen.<sup>82</sup> Das Kriterium für die „Filterung“ ist dabei die Heilige Schrift, die nicht nur in den *Moralia* den Primat im Denken von Basilius einnimmt.<sup>83</sup>

---

81 So ermahnt Basilius beispielsweise in einer Predigt die Handwerker, die zur Arbeit drängen zu etwas Geduld. (vgl. *hex.* 3,1 GCS NF 2, 39,1-14). Vgl. E. AMAND DE MENDIETA, Art. *Official attitude* 30, der darauf verweist, dass Basilius in seiner Polemik im Hexaameronkommentar die in christlicher Tradition gängigen Argumente gegen heidnische kosmologische Vorstellungen verwendet.

82 „Basil’s art of writing consists in combining advice to the young with the revelation of the person capable of insuring that the advice takes hold; [...] I have argued that Basil rejects the moral and religious content of ancient poetry by transforming the reader of it. The teacher places himself and his tradition as a screen before the pagan texts; everything they say appears in a different light. The transformation of the reader stands at the heart of Basil’s project. The poetry of antiquity is limited in its usefulness; it can be used to channel the passions, but once a young man has obtained self-control, it is better to forget poetry all together. Poetry is not effective as an aid in moral education without the guardianship of a wise teacher“ (S. GARNETT, Art. *Christian young* 222-223); Ähnlich auch E. L. FORTIN, Art. *Christianity and Hellenism* 195.

83 In *hom.* 12,6 PG 31,397BC verweist Basilius auf die παιδεία der christlichen Lehre, um die richtige παιδεία – die richtige und nützliche profane Wissenschaft – auswählen zu können. Ebenso ist im siebten Kapitel von *Ad adolescentes* die Heilige Schrift der Maßstab, um das gute Handeln großer Gestalten in der griechischen Literatur und Geschichte zu erkennen und zu schätzen: Denn aus „unseren Schriften – ἡμετέροις λόγοις“ (*leg. lib. gent.* 10 BOULENGER 59,1) können die Jugendlichen das Leben der Tugend in noch vollkommener Weise lernen. Dem Urteil von R. KLEIN, Art. *Bedeutung* 176: „Denn er hat erstmals den studia humaniora gleichen Rang [sic!] neben den sacrae scripturae zugewiesen und damit zu deren Erhaltung und Wertschätzung bis zum heutigen Tag ganz wesentlich beigetragen“ ist daher nicht zuzustimmen.



### *Zielgerichtetheit*

Ein weiteres Merkmal des basilianischen Menschenbildes ist der *Teleologismus*. Jede Tätigkeit ist auf das Ziel hin auszurichten, jedes innerweltliche Ziel ist zu prüfen, ob es dem transzendenten Ziel des menschlichen Lebens entspricht. Auch der Umgang mit der heidnischen Literatur unterliegt diesem Kriterium: Ziele des christlichen Lebens sind es, die in der Heiligen Schrift enthaltenen Heilswahrheiten zu kennen, ein Leben der Tugend zu führen und den Glauben gegen Irrlehren zu schützen: Zu alledem kann auch die griechische Literatur als Propädeutik, Tugendlehre und Philosophie helfen.

Andererseits ist es gerade das Ziel des ewigen Lebens, das Basilius in seiner pastoralen Verantwortung als Presbyter und Bischof drängt, auf die möglichen *Gefahren* hinzuweisen, die von der griechischen Philosophie her drohen können.

### *„Gebrauch“ im Geist der Unterscheidung*

Der basilianische Teleologismus führt den Menschen dorthin, die irdische Wirklichkeit im Hinblick auf das Erreichen der definierten Ziele zu „gebrauchen“. Dieses Prinzip gilt für den Umgang mit dem eigenen Körper, der Heilkunst und der Arbeit; es gilt auch für den Umgang mit der klassischen Literatur:<sup>84</sup> Sie muss dem Menschen und seiner Ausrichtung nützlich sein. Dieses Kriterium lässt sich in recht deutlicher Weise anhand der Verwendung von philosophischen Kategorien in der theologischen Sprache von Basilius beobachten: Er gebraucht die Begriffe, um ihnen – je nach Notwendigkeit – neuen Bedeutungsinhalt zuzumessen oder sie in einem bereits bekannten Sinn zu verwenden.<sup>85</sup> Basilius verleugnet nicht seine literarische Ausbildung, aber er drängt sich mit ihr

---

84 „In quella singolare capacità di scelta, opportunamente rivolta alla condizione dei destinatari, al tema trattato e allo scopo prefisso, ci sembra rintracciabile il filo conduttore e come la chiave esplicativa dei diversi livelli culturali di Basilio, talvolta più attento del solito agli schemi della retorica dominante“ (M. NALDINI, Art. *Posizione culturale* 205).

85 Zur Bedeutung philosophischer Kategorien im theologischen Denken und besonders in der Entwicklung des trinitarischen Dogmas bei Basilius vgl. J. PANAGOPOULOS, Art. *Begegnung*. S. HILDEBRAND, Art. *Hellenization* stellt den Einfluss von rhetorischen Strukturelementen auf *Contra Eunomium* dar.

auch nicht auf. Vielmehr gebraucht er sie so, wie es zur Erreichung seiner Ziele nötig ist.<sup>86</sup> In *Ad adolescentes* gibt er den Rat, die Jugendlichen sollen von der Literatur nur das Brauchbare verwenden, so wie die Bienen von den Blüten nur das ihnen Nützliche wegnehmen.<sup>87</sup> Diesem Anspruch der Nützlichkeit an die heidnische Literatur muss auch die christliche schriftstellerische Tätigkeit standhalten: Sie ist nicht Selbstzweck, um dem Autor einen Namen zu verleihen, sondern soll den Mitchristen dienlich sein.<sup>88</sup>

Im Gegensatz zum Prinzip des „Gebrauchs“ warnt er vor der Verwendung der „auswärtigen – ἐξωθεν“ Wissenschaft und Philosophie für die Erklärung des christlichen Glaubens ohne „Geist der Unterscheidung“. Denn bei mangelnder Achtsamkeit kann dies ein Grund für das Entstehen von Häresien und die Verfälschung der einfachen Lehre der Heiligen Schrift sein.<sup>89</sup>

### *Christliches Selbstbewusstsein*

Abschließend ist zu unterstreichen, dass sich das *christliche Selbstbewusstsein* in der zweiten Hälfte des 4. Jhs. gegenüber den alexandrinischen Vätern des 3. Jhs. entscheidend entfaltet hatte: Die nicht ohne Sorge erfüllte Frage, ob Christen die heidnische Literatur lesen dürfen, ist der zuversichtlichen Frage, wie diese Lektüre nutzbringend verwendet werden kann, gewichen.<sup>90</sup> Obwohl sich auch bei Basilius gegenüber Libanius noch der Verweis auf die Inferiorität der biblischen Sprache

---

86 In *fid.* 2 PG 31,680BC erläutert Basilius, dass es nötig ist, unterschiedliche Stile für die Darlegung des Glaubens zu gebrauchen, die vom Zuhörer abhängig sind. „Basil's acquaintance with pagan literature is that of an understanding friend, not blind to its worse qualities, but by no means condemning the whole on that account. His use is rhetorical and sophistic. [...] At no time does he formally condemn or reject the pagan classics. Whenever his subjects permits he uses them in an elaborate and sympathetic way, and with evident understanding of their spirit and purpose. It follows that he was in every sense a true friend to the better productions of pagan literature“ (L. V. JACKS, *Greek literature* 117).

87 Vgl. *leg. lib. gent.* 4 BOULENGER 45,36-46,54.

88 Vgl. *ep.* 135 COURTONNE 2, 49,1-51,25.

89 Vgl. *Spir.* 3,5 FC 12, 82,19-86,19.

90 Vgl. der Titel von *Ad adolescentes*.

gegenüber der klassischen Literatur findet,<sup>91</sup> betont er zugleich die Bildung von König Salomon, Moses und David, den Verfassern der christlichen Schriften.<sup>92</sup> Die Heilige Schrift kann so immer mehr einen zentralen Platz in der allgemeinen Literatur einnehmen: Nicht der formale Aspekt gibt ihr diese Stellung, sondern die göttliche Weisheit, die sie enthält. Als göttlich inspirierte Schrift steht sie über allen anderen Schriften und ist der Maßstab, diese Texte richtig und nützlich zu gebrauchen.<sup>93</sup> Aufgrund des Vertrauens in diese erhabene und konkurrenzlose Stellung der Heiligen Schriften im christlichen Leben, stellt sich eine gewisse Selbstverständlichkeit<sup>94</sup> im Umgang mit der klassischen Literatur ein: Sie wird nun – auch aufgrund ihrer allgemein üblichen ethischen Deutung und des Verschwindens überzeugter gläubiger Polytheisten – in das christliche Ideal der παιδεία, der Formung des vollkommenen Menschen in Christus, integriert. So darf es nicht verwundern, dass nicht nur Kaiser Constans die Lande durchkämmen ließ, um Handschriften für die neue

---

91 In *ep.* 339 COURTONNE 3, 207,19-23 nennt er die Sprache von Moses, Elija und den anderen seligen Männern barbarisch; in *ep.* 356 COURTONNE 3, 218,1-4 stellt er sich, an Libanius gewandt, die Frage, was er als Schüler von Fischern einer attisch sprechenden Zunge antworten solle.

92 Vgl. *hom.* 12,2 PG 31,388D-389B; *hex.* 1,1 GCS NF 2, 2,10-3,13; *leg. lib. gent.* 3 BOULENGER 44,11-18. Auf diesen Zusammenhang verweist T. ŠPIDLÍK, *Art. Cultura* 67-68. R. KLEIN, *Art. Bedeutung* 165 bemerkt, dass Hieronymus in *De viris illustribus* „einen Katalog bedeutender christlicher Schriftsteller zusammenstellte, um zu beweisen, das das Christentum nicht genötigt sei, sich Antworten bei Platon und Cicero zu holen.“

93 „Basil and Chrysostom, therefore, agree that the Bible ist the literature *par excellence* for christian young people and such an emphasis by classical trained men demonstrates the fact that an important stage has been reached in the development of Christian culture. The followers of Christ had grown more confident in the literary value of their own sacred writings and were able to accept appropriate pagan literature in the education of their children without undue fear that they would be morally corrupted by the pagan authors. As Basil makes clear, the writers of the pagan past could be useful for Christian students who possessed, in the literature of sacred scripture, an authoritative ethical measure for evaluating the pagan wirters. Those writings which conformed to the holy standard could be safely studied“ (B. SCHLAGER, *Art. Education* 52-53).

94 Vgl. F. BRÄUTIGAM, *Basileios* 47. 155.

Bibliothek in Konstantinopel zu erwerben,<sup>95</sup> sondern auch Basilius junge Kappadozier zum Studium zu Libanius schickte.<sup>96</sup>

### 3.3 Paideia als christliche Erziehung

Die Untersuchung des Themenfelds *Erziehung* bei Basilius kann sich nicht auf die Analyse des παιδεία-Begriffs und dessen Haltung gegenüber dem profanen Paideia-Ideal beschränken. Sie schließt unter philologisch-analytischer Sicht weitere Wortfelder, wie jene um διδάσκειν, παιδεύειν, μορφεῖν, μαθεύειν u. a., mit ein. Eine philologische Annäherung ergibt jedoch ein nicht überschaubares Ergebnis.<sup>97</sup> Grundsätzlich ist das Thema aufgrund seiner Verwobenheit in den konkreten Lebensvollzug nicht mit einer bloßen Wortanalyse fassbar. So erweist sich eine thematische Untersuchung als der sinnvollste und zielführendste Ansatz.

Seine uns erhaltenen Schriften zeigen den Kirchenvater vom Bemühen beseelt, den Menschen in der Verwirklichung ihres Menschseins zu helfen. Diese Hilfestellung äußerte sich als Erziehung des Menschen in vielfältiger Art. Da ein Erziehungsideal einem Menschenbild entspringt, wird zunächst (3.3.1) die Entsprechung zwischen der basilianischen Anthropologie und seinem erzieherischen Bemühen aufgezeigt. Die Anthropologie von Basilius ist *theologische* Anthropologie. Deshalb trägt (3.3.2) die Erziehung durch Gott wesentlich zur Verwirklichung des Menschen bei. Zuletzt wird (3.3.3) eine Annäherung an das weite Feld der basilianischen Vorstellungen vom christlichen Erziehungsauftrag versucht.

---

95 Themistios lobt dieses Engagement von Constans in seiner vierten Rede (vgl. THEM., or. 4,59B-61B MAISANO 254-258).

96 Vgl. ep. 335; 337.

97 Der *Thesaurus Linguae Graecae* ergibt für das gesamte *Corpus basiliense* für die Wortwurzel διδα- 1025 Treffer, für παιδευ- 265 Treffer, für μαθ- 726 Treffer und für μορφ- 153 Treffer.

### 3.3.1 Anthropologisches Ideal und Erziehung

Im Bemühen von Basilius, den Menschen in Christus zu formen, spiegeln sich seine anthropologischen Grundgedanken wider: Der Mensch ist ein *dynamisches* Wesen, seine Natur prägt *Zielgerichtetheit* und jede Lebenswirklichkeit ist zu „gebrauchen“, um zu einem gegliückten Menschsein zu gelangen.

#### 3.3.1.1 Orientierung der Grundkräfte

Die im Menschen grundgelegten Kräfte können geformt werden, der Mensch ist seinem Wesen nach erziehbar. Besonders die Formbarkeit der Seele des Kindes unterstreicht Basilius:

Solange nun die Seele formbar und zart, solange sie weich ist wie Wachs und durch die Formen, die in sie gelegt werden, leicht geprägt werden kann, muss man sie sofort und von Anfang an zu jeder Übung im Guten anleiten. Kommen dann die Vernunft und der Geist der Unterscheidung dazu, wird sie sich durch die Grundlagen des Wissens und der vermittelten Unterweisung in der Frömmigkeit rasch entfalten; denn die Vernunft wird sich dem Nützlichen unterordnen und die Gewohnheit das Richtige mit Leichtigkeit tun.<sup>98</sup>

Die grundlegende Bildung des Christen bewirkt die Taufe, durch welche er „an Herz, Vernunft und Taten geprägt und geformt wird durch die Lehre unseres Herrn Jesus Christus, wie das Wachs durch die Prägung.“<sup>99</sup> Es ist aufschlussreich, wenn Basilius in der 80. Regel der *Moralia* auf die Frage, wie die Schrift sich die Christen vorstellt, als erstes antwortet: „Gleichsam als Schüler Christi, die einzig davon geprägt sind, was sie an

98 „Εὐπλαστον οὖν ἔτι οὖσαν καὶ ἀπαλὴν τὴν ψυχὴν, καὶ ὡς κηρὸν εὐεικτον, ταῖς τῶν ἐπιβαλλομένων μορφαῖς ῥαδίως ἐκτυπούμενην, πρὸς πᾶσαν ἀγαθῶν ἄσκησιν εὐθὺς καὶ ἐξ ἀρχῆς ἐνάγεσθαι χρή· ὥστε τοῦ λόγου προσγενομένου, καὶ τῆς διακριτικῆς ἕξεως προσελθοῦσης, δρόμον ὑπάρχειν ἐκ τῶν ἐξ ἀρχῆς στοιχείων, καὶ τῶν παραδοθέντων τῆς εὐσεβείας τύπων, τοῦ μὲν λόγου τὸ χρήσιμον ὑποβάλλοντος, τοῦ δὲ ἔθους εὐμάρειαν πρὸς τὸ κατορθοῦν ἐμποιοῦντος“ (reg. fus. 15,4 PG 31,956AB); vgl. *leg. lib. gent.* 5 BOULENGER 46,5-8.

99 „Κατὰ τε καρδίαν, καὶ λόγον, καὶ πράξιν ἐντυπωθεὶς καὶ ἐμμορφωθείς, ὥσπερ ὁ κηρὸς τῇ γλυφῇ, τῇ διδασκαλίᾳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ“ (bapt. 1,2,10 SC 357, 134,41-43).

ihm sehen und von ihm hören.“<sup>100</sup> Als biblische Referenz verweist er dabei auf Mt 11,29, welche die Aufforderung Jesu enthält, sein Joch auf sich zu nehmen und von ihm zu lernen, sowie auf Joh 13,13-15, in welcher Jesus sich als Lehrer bezeichnet, der durch die Fußwaschung der Jünger ein Beispiel der Demut gegeben hat. Der Christ ist also *per definitionem* Jünger und Schüler Christi, er ist berufen zu lernen und sich formen zu lassen. Dies setzt Lernwilligkeit voraus. Basilius lobt daher den Lerneifer des Amphilochius<sup>101</sup> und freut sich über den Lernwunsch von Eupaterius und seiner Tochter.<sup>102</sup> Die Lernbereitschaft zeigt sich darin, Fragen zu stellen. Die *Moralia*, ebenso wie die beiden *Ascetica*, sind im Frage- und Antwortstil aufgebaut: Denn ein Christ, der sich mit Eifer darum bemüht, Gott zu gefallen, wird danach fragen, wie er dies verwirklichen kann.<sup>103</sup> Die auf Entwicklung angelegte Grundkonstitution nimmt den Menschen in die Verantwortung: Formung setzt den Willen voraus, Formung an sich geschehen zu lassen und sie setzt die Demut voraus, Formung zu erbitten.

### 3.3.1.2 Zielgerichtete Erziehung

Die menschliche Natur ist zielorientiert, sei es auf innerweltlich-unmittelbare Ziele, sei es darüber hinaus auf das große Ziel des ewigen Lebens. So ist bei *jeder* Tätigkeit auf das Ziel zu achten.<sup>104</sup> Dieser teleologische Ansatz prägt das Erziehungsdenken von Basilius. Eine sehr wichtige Aussage über die Bedeutung, die der Kappadozier der Unterweisung zumisst, findet sich in *De Spiritu Sancto*: „Denn als Ziel ist uns gesteckt, soweit es der menschlichen Natur möglich ist, Gott ähnlich zu werden. Vertrautheit aber gibt es nicht ohne Erkenntnis. Erkenntnis aber erwächst aus Belehrung.“<sup>105</sup>

100 „Ὡς μαθητὰς Χριστοῦ, πρὸς μόνα τυπουμένους, ἃ βλέπουσιν ἐν αὐτῷ, ἢ ἀκούουσι παρ’ αὐτοῦ“ (*moral.* 80,8 PG 31,860C); vgl. *bapt.* 1,1,2 SC 357, 84,47-86,20.

101 Vgl. *Spir.* 1,1 FC 12, 72,1-13.

102 Vgl. *ep.* 159,1 COURTONNE 2, 86,9-10.

103 Vgl. *moral.* 9,3 PG 31,717A. Zur Verwendung des literarischen Genus der Erotapokriseis vgl. im Allgemeinen H. DÖRRIE, Art. *Erotapokriseis* und bei Basilius im Besonderen M. GIRARDI, Art. *Erotapokriseis*.

104 Vgl. *reg. br.* 264 PG 31,1261C.

105 „Ὅτι πρόκειται ἡμῖν ὁμοιωθῆναι Θεῷ, κατὰ τὸ δυνατόν ἀνθρώπου φύσει. Ὁμοίωσις δέ, οὐκ ἄνευ γνώσεως· ἡ δὲ γνώσις, ἐκ διδαγμάτων“ (*Spir.* 1,2 FC 12, 74,19-21).

Das höchste Ziel, das der Christ durch das Tugendstreben schon im irdischen Leben erreichen kann, ist die Angleichung an Gott. Voraussetzung dafür ist die Erkenntnis Gottes. Die Erkenntnis Gottes ihrerseits ist wiederum von der Unterweisung abhängig. So ist die *christliche Bildung* eine unerlässliche Bedingung für die Verwirklichung des menschlichen Lebens. Diese Bildung schließt nicht nur die Vermittlung der Glaubenslehre mit ein, sondern soll besonders zu einem *sittlichen Leben* erziehen. Denn oftmals tragen schlechte Leidenschaften die Schuld an fehlender Gotteserkenntnis und führen „zu einem verworfenen Denken – εἰς ἁδόκιμον νοῦν“ (Röm 1,28).<sup>106</sup> Umgekehrt kann auch Unwissenheit zu falscher Anhänglichkeit an innerweltliche Dinge führen:

Weil sie die Natur dessen, der wirklich gut ist [Gott], nicht kennen, preisen ungebildete und weltlich gesinnte Menschen jedoch oftmals das, was nichts wert ist, nämlich Reichtum, Gesundheit, ein glänzendes Leben. Von diesen Dingen ist nichts seiner Natur nach in sich gut. Sie können sich nicht nur leicht in ihr Gegenteil verwandeln, sondern auch ihre Besitzer nicht gut machen.<sup>107</sup>

Für den Kappadozier ergeben sich aus der Zielgerichtetheit des menschlichen Lebens also zwei erzieherische Notwendigkeiten: Erstens die *Glaubensunterweisung* und zweitens die *sittliche Formung*, die zur Gotteserkenntnis unerlässlich sind.

### 3.3.1.3 Notwendigkeit der Erziehung

Die Betonung der Zielbestimmtheit des menschlichen Lebens lässt das Nicht-Erreichen als unerträgliches Scheitern und die erzieherische Hilfe als umso nötiger erscheinen.<sup>108</sup> Vom Gemeindevorsteher fordert Basilius

106 Vgl. *iud.* 3 PG 31,657B und *reg. br.* 20 PG 31,1096C-1097A. An beiden Stellen verweist Basilius auf Röm 1,28-32, in welcher Paulus von der Auslieferung „an ein verworfenes Denken – εἰς ἁδόκιμον νοῦν“ jener spricht, die sich weigerten, Gott anzuerkennen.

107 „Ἀμαθεῖς δὲ ἀνθρώποι καὶ φιλόκοσμοι, ἀγνοοῦντες αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ τὴν φύσιν, μακαρίζουσι πολλάκις τὰ μηδενὸς ἄξια, πλοῦτον, υἱείαν, περιφάνειαν βίου· ὧν οὐδὲν ἐστὶν ἀγαθὸν τῇ ἑαυτοῦ φύσει· οὐ μόνον καθότι ῥαδίαν ἔχει τὴν πρὸς τὰ ἐναντία περικοπήν, ἀλλ’ ὅτι μηδὲ ἀγαθοῦς δύναται τοῦς κεκτημένους ἀποτελεῖν“ (*hom. in Ps. 1*, 3 PG 29,216C).

108 An dieser Stelle wird nur auf die Notwendigkeit der Erziehung eingegangen. Von ihr leitet sich der „Gebrauch“ jeder Lebenssituation und jedes Mittels für die Erziehung her: Dies wird in 3.3.3.2 behandelt.

deshalb, dass er im privaten wie im öffentlichen Raum seiner Lehrverpflichtung nachkommt, selbst wenn ihm dafür mit dem Tod gedroht wird.<sup>109</sup> Eine Nachlässigkeit in der Verkündigung wird wie ein Mord verurteilt werden.<sup>110</sup> Diese Strenge wird vor dem Hintergrund des Menschenbildes verständlicher: Da das ewige Leben von der Erkenntnis Gottes abhängt, welche durch die Verkündigung vermittelt wird, haben die Verkünder größte Mitverantwortung. Diese obliegt jedoch nicht nur ihnen, sondern jeder Christ trägt sie für den Nächsten: Erzieherische Zurechtweisung ist ein Zeichen der Liebe zu Christus.<sup>111</sup> Die schlimmen Folgen für unterlassene Zurechtweisung zeigt Basilius in *De iudicio Dei* eindrücklich am Beispiel der alttestamentlichen Gestalt des Eli auf: Der Priester Eli ermahnte seine missratenen Söhne zwar zu einem rechtschaffenen Leben, zeigte darin jedoch nicht genug Eifer und Strenge. Durch diese unterlassene Erziehung trug er Mitschuld am Verlust der Bundeslade an die Philister und dem Tod seiner Söhne in der Schlacht. Beim Erhalt dieser beiden Hiobsbotschaften fiel er rücklings von seinem Stuhl und starb eines unehrenhaften Todes (vgl. 1 Sam 2-4).<sup>112</sup> Die Wichtigkeit der Erziehung von klein auf betont Basilius an anderer Stelle durch ein Beispiel aus eigener Erfahrung: Er kenne Menschen, die aufgrund mangelnder Unterweisung in der Jugend in die Sünde fielen. Aufgrund von Trägheit und menschlicher Gewöhnung verblieben sie darin bis ins Alter, da sie nicht die Kraft hatten, sich davon wiederum frei zu machen.<sup>113</sup>

### 3.3.2 Göttliche Erziehung

Gott, der will, dass „alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“ (1 Tim 2,4), „lehrt den Menschen Erkenntnis“ (Ps. 93,10). In der Zusammenstellung dieser beiden Bibelverse in *De iudi-*

---

109 Vgl. *moral.* 70,19 PG 31,832B.

110 Vgl. *reg. br.* 45 PG 31,1112B.

111 Vgl. *moral.* 5,3 PG 31,709A.

112 Vgl. *iud.* 5-6 PG 31,664D-665B.

113 Vgl. *hom. in Ps.* 1, 6 PG 29,224D-225A.



*cio Dei*<sup>114</sup> zeigt sich die Bedeutung der Zielgerichtetheit auch hinsichtlich der Erziehung durch Gott: Da Gott das Heil des Menschen möchte, lehrt er ihn auch den Heilsweg und führt ihn schrittweise und behutsam zur Erkenntnis.<sup>115</sup>

### 3.3.2.1 Die Pädagogik Gottes

Die Pädagogik Gottes zeigt sich für Basilius besonders im *Alten Testament*, das Schatten und zugleich Vorausbild des Neuen ist: Die alttestamentlichen Schriften sind „Übungen für die Augen des Herzens – γυμναστήρια τῶν ὀφθαλμῶν τῆς καρδίας“<sup>116</sup> und erleichtern das Verständnis des Geheimnisses Christi. Das pädagogische Wirken Gottes konkretisiert sich auch durch die *Engel*, die als Erzieher und Lehrer für die Menschen eingesetzt wurden.<sup>117</sup> Ebenso gab Gott seine *Gebote* gleichsam als Schule, um die natürlichen Anlagen des Menschen richtig zu orientieren:<sup>118</sup> Als „Winzer und Erzieher der uns keimhaft innewohnenden Kräfte“ kann der Kirchenvater deshalb das Gesetz bezeichnen.<sup>119</sup> Die Wichtigkeit des erzieherischen Wirkens Gottes ist eine gleichsam notwendige Folge der dynamisch-heilsgeschichtlichen Dimension der basilianischen Geschichtstheologie.<sup>120</sup>

### 3.3.2.2 Der Heilige Geist

Der Heilige Geist ist ein Lehrer,<sup>121</sup> dessen Lehre sich durch „Reinheit und Einfachheit – τὸ καθαρὸν καὶ ἀπλοῦν“<sup>122</sup> auszeichnet. Er versteht es, seine Lehren in einer angenehmen und annehmbaren Weise den Men-

114 Vgl. *iud.* 8 PG 31,673CD. Der Psalmvers 93,10 „Der dem Menschen Erkenntnis lehrt – ὁ διδάσκων ἄνθρωπον γνῶσιν“ wird von Basilius auch an den Beginn des Prologs der *Regulae brevius tractatae* gestellt (vgl. *reg. br. proem.* PG 31,1080A).

115 Vgl. *Spir.* 14,33 FC 12, 170,1-18.

116 *Spir.* 14,33 FC 12, 170,15-16.

117 Vgl. *Spir.* 13,30 FC 12, 160,11-13.

118 Vgl. *reg. fus.* 2,1 PG 31,908C.

119 „Τῶν σπερματικῶς ἐνυπαρχουσῶν ἡμῖν δυνάμεων γεωργός καὶ τροφεύς“ (*reg. fus.* 3,1 PG 31,916D-917A); vgl. 1.3.1.

120 Vgl. 1.2.1 und die dort angeführten heilsgeschichtlichen Abrisse in den basilianischen Werken.

121 Vgl. *reg. fus. proem.* 4 PG 31,900BC; *iud.* 9 PG 31,676A; *hom.* 18,3 PG 31,496C.

122 *Eun.* 1,1 SC 299, 142,12-13.

schen zugänglich zu machen. Unter die Süße der Melodie der Psalmen beispielsweise mischte er das Bittere und Nützliche: So singt der Jugendliche oder der aufgrund seines tugendhaften Lebenswandels jung gebliebene Mensch mit Freude und wird zugleich in der Seele erzogen.<sup>123</sup> Der Geist schreibt mit Weisheit in das Innere des Menschen:

So schreibt die Zunge des Gerechten, der sie bewegt durch den Heiligen Geist, die Worte des ewigen Lebens in die Herzen der Gläubigen: Nicht in Tinte taucht sie ein, sondern in den Geist des lebendigen Gottes. Der Heilige Geist ist also ein Schriftgelehrter, da er weise ist und alles lehrt.<sup>124</sup>

Besonders in *De Spiritu Sancto* faltet Basilius die erzieherische Tätigkeit des Heiligen Geistes aus: Er ist es, der den Glaubenden durch den Sohn zum Vater führt.<sup>125</sup>

### 3.3.2.3 Die Heilige Schrift

Gott „erzieht durch die inspirierten Schriften – καταμαθὼν ἐν ταῖς θεοπνεύστοις Γραφαῖς.“<sup>126</sup> So ist auch die Schrift eine Erzieherin, die den Menschen zum Heil führen will. An den Beginn seines Kommentars zum Hexaemeron stellt Basilius den Aufruf:

Wir wollen nun auf die Worte der Wahrheit hören, die nicht „als Überredungskunst menschlicher Weisheit“ (1 Kor 2,4) sondern „als Unterweisung des Geistes“ (1 Kor 2,13) ausgesprochen wurden. Ihr Ziel ist nicht das Lob der Zuhörer, sondern das Heil der Unterwiesenen.<sup>127</sup>

Die Schrift teilt zunächst das *Einfachere* mit, um den Menschen nicht zu entmutigen.<sup>128</sup> Sie teilt ebenfalls nicht *alles* mit, um zur selbständigen

123 Vgl. *hom. in Ps. 1*, 1 PG 29,212B. Im Psalmenlobpreis, der am Beginn dieser Predigt steht, nennt er die Psalmen u. a. auch eine „Sicherheit für die Kinder – νηπίους ἀσφάλεια“ (ebd. 212D).

124 „Οὕτω καὶ ἡ τοῦ δικαίου γλῶσσα, κινουῦντος αὐτὴν τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἐγγράφει τὰ ῥήματα τῆς αἰωνίου ζωῆς ταῖς καρδίαις τῶν πιστευόντων· βαπτομένη οὐ μέλανι, ἀλλὰ Πνεύματι Θεοῦ ζῶντος. Γραμματεὺς οὖν τὸ ἅγιον Πνεῦμα, διότι σοφὸν ἐστὶ καὶ διδακτικὸν ἀπάντων“ (*hom. in Ps. 44*, 3 PG 29,396A).

125 Vgl. z. B. *Spir.* 18,47 FC 12, 214,5-23.

126 *Iud.* 8 PG 31,873D.

127 „Ἀκούσωμεν τοίνυν ἀληθείας ῥημάτων οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας ἀνθρωπίνης, ἀλλ’ ἐν διδακτοῖς πνεύματος λαληθεῖσιν· ὥν τὸ τέλος οὐχ ὁ τῶν ἀκούοντων ἔπαινος, ἀλλ’ ἡ σωτηρία τῶν διδασκομένων“ (*hex.* 1,1 GCS NF 2, 3,10-13).

128 Vgl. *hom. in Ps. 1*, 4 PG 29,217C.

Nachforschung anzuregen.<sup>129</sup> Basilius vergleicht die Heilige Schrift mit einem unwegsamen Gelände, in welches der Jäger seinen jungen Hund auf die Suche schickt, um ihn in seinen Jagdfähigkeiten zu schulen: Ebenso möchte Gott, dass der Leser sich an der Schrift schult.<sup>130</sup> Im Gebrauch der Heiligen Schrift durch die Asketen unterscheidet Basilius zwischen jenen, denen eine Führungsaufgabe anvertraut wurde, und jenen, die zu Gehorsam und Unterordnung berufen sind: Erstere sollen die Schrift sehr gut kennen, um die Gebote Gottes zu lehren; zweitere sollen nur ihre Pflichten kennen und sich darüber hinaus um nichts kümmern.<sup>131</sup> Auch für Novizen ist es nur nötig, das aus der Schrift auswendig zu lernen, was sie brauchen, um Sicherheit in der Frömmigkeit zu gewinnen und die Anpassung an menschliche Gewohnheiten zu verhindern.<sup>132</sup> Diese Unterscheidung hinsichtlich des Maßes der Bildung findet sich allgemein bei Basilius. Er sieht die Begründung dafür im Glauben selbst, der „einfach und ungekünstelt – ἀπλοῦν καὶ ἀκατάσκευον“<sup>133</sup> ist und zu dessen Verstehen also keine große Bildung notwendig ist. Deshalb ereifert er sich gegen Häretiker, die es durch ihre Untriebe den „einfachen“ Gläubigen nicht gestatten, „unerfahren – ἀπειρώς“ zu bleiben.<sup>134</sup> Der Kirchenvater nötigt die Gläubigen in den doktrinären Wirren Kleinasiens in der zweiten Hälfte des 4. Jhs. nicht zu theologischer Bildung. Er verweist auf ein anderes Kriterium, um Häresie und Rechtgläubigkeit unterscheiden zu können: Die *sittliche Dimension des Handelns*, welche die Gläubigen auch ohne größere Schriftkenntnis erkennen können: „Jene, die keine große Kenntnis der Schriften haben, sollen an den Früchten des Geistes die Eigenschaften der Heiligen erkennen: Sie werden jene aufnehmen [an welchen sie die Früchte erkennen], von den anderen sich abwenden.“<sup>135</sup> Es bleibt zu berücksichtigen, dass dazu das

129 Vgl. *hex.* 2,3 GCS NF 2, 25,21-24; *hex.* 3,2 GCS NF 2, 40,13-16.

130 Vgl. *hom.* 12,1 PG 31,385CD.

131 Vgl. *reg. br.* 235 PG 31,1240CD.

132 Vgl. *reg. br.* 95 PG 31,1148D-1149A.

133 *Spir.* 6,13 FC 12, 104,2-3.

134 Vgl. *Spir.* 6,13 FC 12, 104,3-5.

135 „Ὅτι δὲ τοὺς μὴ πολλὴν ἔχοντας τὴν τῶν Γραφῶν γνῶσιν, ἐν τοῖς καρποῖς τοῦ Πνεύματος γνωρίζειν τὸν χαρακτήρα τῶν ἀγίων· καὶ τοὺς μὲν τοιοῦτους δέχεσθαι, τοὺς δὲ ἄλλως ἔχοντας ἀποστρέφεισθαι“ (*moral.* 72,2 PG 31,848B). Hinsichtlich der Anfälligkeit zur Häresie von „uneducated Christians“, die auch Basilius und Gregor von Nazianz zu schaffen machte, bemerkt J. MAXWELL, Art. *Attitudes* 121 zutreffend:

Unterscheidungsvermögen der Gläubigen entwickelt werden musste, was eine Mindestkenntnis der Schrift voraussetzt. Im Unterschied zu den „einfachen“ Gläubigen fordert Basilius von den Vorstehern der Gemeinde eine fundierte Bibelkenntnis, um die ihnen Anvertrauten lehren und vor Irrlehren beschützen zu können.<sup>136</sup>

### 3.3.2.4 Die Schöpfung

Als „Schule und Übungsplatz für die menschlichen Seelen – διδασκαλεῖον καὶ παιδευτήριον τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν“<sup>137</sup> sowie als „Schule für vernünftige Seelen und Übungsplatz zur Gotteserkenntnis – ψυχῶν λογικῶν διδασκαλεῖον καὶ θεογνωσίας ἐστὶ παιδευτήριον“<sup>138</sup> bezeichnet Basilius in seinem Hexaameronkommentar die Schöpfung. In dieser Predigtreihe findet sich das Leitmotiv, dass der menschliche Geist durch den meditativen Hinblick zur *sichtbaren* Natur zum Verständnis der *unsichtbaren* Wahrheit über Gott und den Menschen gelangen kann. Die Schöpfung belehrt den Menschen: Das Einpfropfen von Zweigen in Bäume beispielsweise ist ein Bild für die Bekehrungsmöglichkeit des Menschen;<sup>139</sup> ebenso dient dem Kirchenvater das Verhalten der Fische in der achten und der Vögel in der neunten Predigt als Bild für das Tugendleben der Menschen.

### 3.3.2.5 Das Böse

Gott bedient sich auch des Bösen, um in erzieherischer Weise zu wirken: „Das Böse [gibt es nicht deshalb], damit wir dadurch bestraft, sondern damit wir erzogen werden. Was uns erzieht und durch das Schlechte zur

---

„Lack of education could be forgiven, but the propensity for flashy oratory and charismatic speakers was a problem.“ Sein gegen Basilius erhobener Vorwurf sozialen Snobismus gegenüber der Masse findet in den von ihm angeführten Textstellen (ebd. 119) keinen Halt, wenn sie im notwendigen rhetorischen, biblischen oder pastoralen Kontext gelesen und interpretiert werden. Die religiös motivierte Vorrangstellung des Bischofs gegenüber der „Menge“ der *Gläubigen* ist zu unterscheiden von einer gesellschaftlichen Vorrangstellung gegenüber der „Menge“ des *Volkes*.

136 Vgl. *moral.* 70,6 PG 31,821CD.

137 *Hex.* 1,5 GCS NF 2, 9,12.

138 *Hex.* 1,6 GCS NF 2, 11,11-12.

139 Vgl. *hex.* 5,7 GCS NF 2, 81,10-18.

Sinneswandlung führt, gereicht zum Guten.“<sup>140</sup> Ja, selbst die Bosheit des Teufels dient Gott als Mittel zur Erziehung, um sie – wie ein Arzt das Gift einer Schlange – zu einer Medizin zu machen.<sup>141</sup> Basilius erklärt, dass unter dem biblischen Ausdruck „Zorn Gottes“ das heilende Wirken Gottes zu verstehen ist: Er muss nach der Art eines Arztes dem durch die Sünde erkrankten Menschen Schmerz zufügen, um die Heilung zu erwirken.<sup>142</sup> Auch die Strafen gegenüber Kindern im Schulunterricht verwendet der Kappadozier als Vergleich mit dem erzieherischen Wirken Gottes: Beide führen zu größerer Aufmerksamkeit gegenüber dem Lehrer bzw. dem Wort Gottes.<sup>143</sup> In dieser Sichtweise kann auch eine Krankheit<sup>144</sup> oder eine Trockenheit<sup>145</sup> als Erziehungsmittel Gottes betrachtet werden. In einer wohl anlässlich der Hungersnot des Jahres 367 / 368 in Kappadozien gehaltenen Predigt erläutert Basilius: Wie ein guter Vater seine Kinder vom Leichtsinn zu ernster Pflichterfüllung bringen will, so will auch Gott das Volk durch die Hungersnot nicht vernichten, sondern erziehen.<sup>146</sup>

### 3.3.3 Menschliches Bemühen um christliche Erziehung

Im Folgenden sollen einige Überlegungen von Basilius über Erzieher und Erziehungsideal, Erziehungsmittel und Eigenverantwortung des Einzelnen zur Sprache kommen. Die Auflistung verdeutlicht, wie der Erziehungsgedanke über das bisher Gesagte hinaus ein Leitmotiv in den Schriften und im Denken von Basilius ist.

#### 3.3.3.1 Erzieher und Erziehungsideal

Es ist zunächst darauf hinzuweisen, dass die erzieherische Verantwortung für Basilius in der menschlichen Natur grundgelegt ist. In Brief 276 an

---

140 „Κακὰ δὲ, οὐχ ὑπὲρ ὧν κολαζόμεθα, ἀλλὰ δι' ὧν παιδευόμεθα. Τὰ δὲ παιδεύοντα, καὶ διὰ τῆς κακώσεως εἰς ἐπιστοφὴν ἄγοντα, γίνεται εἰς ἀγαθόν“ (reg. br. 276 PG 31,1273D).

141 Vgl. *hom.* 9,9 PG 31,349CD.

142 Vgl. *hom. in Ps.* 29, 4 PG 29,313BC.

143 Vgl. *hom.* 12,5 PG 31,396BC.

144 Vgl. *reg. fus.* 55,4 PG 31,1048D.

145 Vgl. *hom.* 8,5 PG 31,316B.

146 Vgl. *hom.* 8,2 PG 31,308C.

Harmatius, dessen Sohn Christ werden möchte, nennt es Basilius ein *allgemeines* Gesetz aller Menschen, dass die älteren Männer gemeinsame Väter für die jüngeren sind. Darüber hinaus gibt es für ihn ein *besonderes* Gesetz der Christen, dass die Älteren – damit verweist er auf sich selbst als Bischof – Sorge für die Jüngeren zu tragen haben.<sup>147</sup>

Die ersten Erzieher sind die Eltern. In den *Moralia* behandelt Regel 76 das Thema der Erziehung und führt im ersten Absatz über die Kinder aus: „Die Kinder sollen die Eltern ehren und ihnen in allem gehorchen, insoweit dadurch das Gebot Gottes nicht übertreten wird.“<sup>148</sup> Der biblisch fundierte Gehorsam – Basilius verweist auf Lk 2,48. 51 und Eph 6,1-3 – findet den für das basilianische Denken so typischen Zusatz des Verweises auf das Gebot Gottes: Der Gehorsam gegenüber dem Gebot, worin sich der Wille Gottes konkretisiert, steht auch über dem Gehorsam gegenüber den Eltern. Im zweiten Absatz wendet er sich den Eltern zu: „Die Eltern sollen ihre Kinder mit Güte und Langmut ‚in der Erziehung und Unterweisung des Herrn!‘ (Eph 6,4) formen und ihnen niemals Anlass zu Zorn oder Trauer geben – soweit es in ihren Kräften steht.“<sup>149</sup> Die Eltern müssen die Erziehungsaufgabe wahrnehmen und sie nach dem Maß des Möglichen ohne übergroße Strenge ausüben. Es folgt neben Eph 6,4 auch der Verweis auf Kol 3,21, in welcher die Väter aufgefordert werden, ihre Kinder nicht bis zur Mutlosigkeit einzuschüchtern. Die Erziehungsaufgabe findet ihren Platz in der natürlichen Elternsorge: Basilius setzt voraus, dass die Väter den Kindern alles Lebensnotwendige geben, „wie es die natürliche Liebe – κατὰ τὴν φυσικὴν στοργήν“ vorschreibt.<sup>150</sup> Eine gute Erziehung steht in der Erwartung einer Belohnung durch Gott, verheißt er einem Vater, dessen Tochter besonderen Eifer um die Tugend an den Tag legt. Basilius bezeichnet das Mädchen als ihre *gemeinsame* Tochter, womit er darauf hinweist, dass auch er selbst als geistlicher Vater an ihrer Erziehung mitgewirkt hat.<sup>151</sup>

147 Vgl. ep. 276 COURTONNE 3, 148,1-4.

148 „Ὅτι δεῖ τὰ τέκνα τιμᾶν τοὺς γονεῖς, καὶ ὑπακούειν ἐν πᾶσιν αὐτοῖς, ἐν οἷς ἂν ἐντολὴ Θεοῦ μὴ ἐμποδίζηται“ (moral. 76,1 PG 31,857A).

149 „Ὅτι δεῖ τοὺς γονεῖς ‚ἐν παιδείᾳ καὶ νουθεσίᾳ Κυρίου‘ ἐκτρέφειν τὰ τέκνα μετὰ πραότητος καὶ μακροθυμίας, μηδεμίαν δὲ πρὸφασιν, τὸ ὅσον ἐπ’ αὐτοῖς, διδόναι ὀργῆς καὶ λύπης“ (moral. 76,2 PG 31,857B).

150 Vgl. hom. in Ps. 7, 3 PG 29,233C.

151 Vgl. ep. 325 COURTONNE 3, 197,3.

Ein Idealbild des Erziehers entwirft der Kappadozier in der Beschreibung des Vorstehers einer Gemeinde bzw. im Oberen einer Mönchsgemeinschaft.<sup>152</sup> Auf die Frage hin, wie die Schrift die Verkünder des Evangeliums haben möchte, sagt der Kappadozier: „Gleichsam als Väter und Ernährer eigener Kinder. Diesen sind sie in der Herzenshaltung der Liebe in Christus zugetan und schenken ihnen gerne nicht nur das Evangelium Gottes, sondern auch ihre eigenen Seelen.“<sup>153</sup> Mit diesen Worten umreißt Basilius sein Ideal der geistlichen Vaterschaft:<sup>154</sup> Der geistliche Vater kann sich nicht mit der teilnahmslosen Weitergabe von Glaubensinhalten begnügen, sondern nimmt mit Interesse und Mitgefühl am Leben der ihm Anvertrauten teil. Diese Gesinnung soll nicht nur den Vorsteher, sondern jeden Christen auszeichnen.<sup>155</sup> Der geistliche Vater als Erzieher muss die Möglichkeiten des Einzelnen beachten und respektieren: Ein Gedanke, der in den *Moralia* öfters wiederkehrt und die Anforderungen des Evangeliums an den Christen gleichsam auf die persönlichen Fähigkeiten zuschneidet.<sup>156</sup> Die Voraussetzungen des Einzelnen sind auch in der Beurteilung eines Fehlverhaltens von entscheidender Bedeutung: So wiegt beispielsweise der liederliche Lebenswandel eines verwahrlosten Menschen weit weniger schwer als dieselbe Lebensführung von einem Menschen, der eine gediegene Erziehung erhalten hat. In diesem Zusammenhang zeichnet Basilius ein Idealbild des Erziehungsweges:

Ein Anderer wird durch vielerlei Umstände zur Tugend angeleitet: Eine hervorragende Erziehung, Unterweisung durch die Eltern, sorgfältiger Unterricht durch die Lehrer, Unterweisung in den göttlichen Schriften, ein geordneter Lebenswandel und alles andere, wodurch die Seele zur Tugend erzogen wird.<sup>157</sup>

---

152 Zur Erziehungsaufgabe des Oberen vgl. ausführlich 5.4.1.

153 „Ὡς πατέρας καὶ τροφούς ἰδίων τέκνων, ἐν πολλῇ διαθέσει τῆς ἐν Χριστῷ ἀγάπης εὐδοκῶντας μεταδοῦναι αὐτοῖς οὐ μόνον τὸ Εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ καὶ τὰς ἑαυτῶν ψυχάς“ (*moral.* 80,18 PG 31,865C).

154 Vgl. dazu die Einleitung zu diesem Kapitel.

155 Vgl. *moral.* 41,2 PG 31,761A.

156 Vgl. *moral.* 27 PG 31,745C; *moral.* 34 PG 31,753D.

157 „Ἄλλος δὲ πολλὰ ἔχων τὰ προκαλούμενα αὐτὸν εἰς ἀρετὴν· ἀνατροφὴν σεμνοτάτην, νοουθήτησιν γονέων, διδασκάλων ἀκριβείαν, ἀκρόασιν λόγων θειοτέρων, διαίταν κατεσταλμένην, τὰ ἄλλα οἷς ψυχὴ παιδαγωγεῖται πρὸς ἀρετὴν“ (*hom.* 12,9 PG 31,404B). Ähnlich in *hom. in Ps.* 7, 5 PG 29,240AB.

Für Lernende und Erzieher gilt das Ideal: „Lernen ohne falsche Scham, lehren ohne in Zorn zu geraten – μανθάνειν δὲ ἀνεπαισχύντως, καὶ διδάσκειν ἀνεπιφθόνως.“<sup>158</sup> Denn was mit Freude und Anmut aufgenommen wird, prägt sich tiefer in die Seele ein, während mit Unwillen Gelerntes kaum Bestand hat.<sup>159</sup>

### 3.3.3.2 Erziehungsmittel

Ein bevorzugtes Erziehungsmittel ist die Verwendung von *Beispielen*.<sup>160</sup> Basilius verweist darauf, dass Gott selbst aufgrund der menschlichen Schwachheit sich ihrer bedient.<sup>161</sup> In Brief 2 an seinen Freund Gregor, den er ihm wohl im Jahr 358<sup>162</sup> als Einladung zum asketischen Leben schrieb, verweist Basilius auf die Heilige Schrift als wichtigsten Weg zur Feststellung der eigenen Pflichten. Denn die Schrift enthält die Biographien der seligen Männer, die zur Nachahmung wie Bilder vor Augen gestellt werden können: Auf sie ist wie auf Statuen zu blicken, um nach ihrem Vorbild umgestaltet zu werden.<sup>163</sup> Beispiele durchziehen die basilianischen Schriften, der Kirchenvater bevorzugt dabei biblische Gestalten, die als Abschreckung<sup>164</sup> oder Vorbilder<sup>165</sup> dienen. Daneben lädt das Leben der Heiligen zur Nachahmung ein,<sup>166</sup> ebenso Beispiele aus der griechischen Literatur<sup>167</sup> oder aus dem menschlichen Leben: Um z. B. aufzuzeigen, dass

158 Ep. 2,5 COURTONNE 1, 10,6-7.

159 Vgl. *hom. in Ps. 1*, 2 PG 29,213A.

160 Zur langen Tradition der Verwendung von Beispielen, in welcher Basilius steht vgl. A. LUMPE, Art. *Exemplum*.

161 Vgl. *bapt. 1*,1,5 SC 357, 98,1-4.

162 Vgl. W.-D. HAUSCHILD, *Briefe*, BGrL 32, 162 Anm. 8.

163 Vgl. ep. 2,3 COURTONNE 1, 8,1-9,35 Zur Bedeutung der Kunst als Erziehungsmittel durch Nachahmung des Dargestellten bei Basilius siehe T. NIKOLAOU, Art. *Kunst* 893-902: „Die Kunst erweist dieselbe Funktion wie die Schrift und die Verkündigung. Ὑπόμνησις (Erinnern) heisst das Schlagwort. Die Kunst und speziell die Malerei erinnern an die Taten der heiligen und frommen Männer und bewegen die Zuschauer πρὸς τὴν μίμνησιν, zur Nachahmung“ (ebd. 901).

164 In *iud. 4-7* PG 31,661A-672B fügt Basilius eine lange Reihe biblischer Beispiele für den Ungehorsam aneinander.

165 *Reg. fus. 16,2* PG 31,957C-960A bietet beispielsweise eine Liste mit biblischen Vorbildern für die Enthaltsamkeit.

166 Vgl. *hom. 18,1* PG 31,492A; *moral. 27* PG 31,745C.

167 Die Schrift *Ad adolescentes* ist ein Musterbeispiel dafür.



alle Gebote vom Christen gehalten werden müssen, führt Basilius das Beispiel eines Sohnes an, der die Elternliebe nicht übt, wenn er den Vater zehn Jahre ehrt, ihn dann aber auch nur ein einziges Mal schlägt.<sup>168</sup>

Für jene, die gerade erst das Leben der Frömmigkeit als Gottgeweihte begonnen haben, ist die *Furcht Gottes* ein erstes Erziehungsmittel.<sup>169</sup> Für Basilius hat die Gottesfurcht überhaupt große Bedeutung, da sie vor der Sünde zurückschrecken lässt.<sup>170</sup> Die Erziehung durch Furcht soll jedoch in der Liebe vollendet werden.<sup>171</sup> Wahre Furcht ist nicht Menschenfurcht, sondern die Furcht vor Gottes Gericht und den Strafen der Hölle: Sie ist eine Gabe Gottes, die er jenen lehrt, die lernen wollen und an ihn glauben.<sup>172</sup> Diese Furcht verhilft zu wahrer Frömmigkeit: „An vielen Stellen der Schrift ist die Rede vom Gericht eingestreut, da sie gleichsam am nötigsten und am brauchbarsten zur Unterweisung in der Frömmigkeit ist für jene, die zum Glauben an Gott durch Jesus Christus gekommen sind.“<sup>173</sup>

Weitere Hilfen zur Erziehung sind die *Abwechslung*, auf welche Basilius im Hinblick auf das Psalmodieren der Mönche verweist<sup>174</sup> und das *Stellen von Fragen*: Besonders bei der Erziehung von Kindern ist dies sehr nützlich, da Kinder nicht fähig sind, Geheimnisse zu machen und dadurch lernen, schlechte Gedanken zu vermeiden.<sup>175</sup> Ebenso empfiehlt er, dass von einer Reise zurückkehrende Mönche über das Erlebte gefragt werden sollen: Dies halte sie davon ab, in Abwesenheit der Gemeinschaft Unerlaubtes zu tun und ist zugleich ein Zeichen des Mitlebens und der Liebe des Abtes.<sup>176</sup> Auch der *Tadel* ist ein erzieherischer Weg zur Besserung. Für Basilius ist er eine Verpflichtung gegenüber dem Sünder:

Man muss Tadel und Rüge aufnehmen wie eine Medizin, die das Leiden heilt und die Gesundheit wiederherstellt. Daraus ist klar ersichtlich, dass jene, die

168 Vgl. *reg. fus* proem. 2 PG 31,893B.

169 Vgl. *reg. fus*. 4 PG 31,920AB.

170 Vgl. *hom.* 12,4 PG 31,393C.

171 Vgl. *hom. in Ps.* 32, 6 PG 29,337B.

172 Vgl. *hom. in Ps* 32, 8 PG 29,372AB.

173 „Πολλαχού τῆς Γραφῆς ὁ περὶ τῆς κρίσεως ἐγκατέσπартαι λόγος, ὡς ἀναγκαῖο-  
τατος καὶ συνεκτικώτατος εἰς διδασκαλίαν εὐσεβείας τοῖς εἰς Θεὸν διὰ τοῦ  
Χριστοῦ πεπιστευκόσιν“ (*hom. in Ps.* 7, 4 PG 29,237A); vgl. 1.4.3.

174 Vgl. *reg. fus*. 37,5 PG 31,1017C.

175 Vgl. *reg. fus*. 15,3 PG 31,953D-956A.

176 Vgl. *reg. fus*. 44,1 PG 31,1029B-1032A.

im Bemühen den Menschen zu gefallen, Milde vortäuschen, nicht nur die Sünder nicht tadeln, sondern sie gänzlich zugrunde richten und gegen deren wahres Leben handeln.<sup>177</sup>

Die Erteilung von Tadel und die *Bestrafung* sollen jedoch, so schreibt er es für den Abt vor, nicht mit Erregung, sondern mit Sanftmut geschehen und ein Ausdruck des Eifers für die Ehre Gottes und der Liebe für die Brüder sein: So wird auch eine schwere Strafe als Zeichen seines glühenden Eifers für die Seelen verstanden werden.<sup>178</sup>

### 3.3.3.3 Eigenverantwortung

Für Basilius ist aufgrund seines Menschenbildes der Mensch selbst in die Verantwortung genommen, an seiner Vollendung mitzuarbeiten: Eine Mitarbeit, die sich als erzieherische Arbeit bezeichnen lässt. Zur Erziehung in der *Tugend* gibt Basilius den Mönchen den Rat, sich gerade in der Tugend zu üben, in welcher gefehlt wurde.<sup>179</sup> Diesen Weg des Tugenderwerbs empfiehlt er auch in der Erziehung der Kinder, die von der Kommunität aufgenommen wurden.<sup>180</sup> Das Fasten hilft dem Menschen, um zur Tugend zu gelangen<sup>181</sup> und ist für die Jugend ein Erziehungsmittel.<sup>182</sup> Die Enthaltbarkeit zähmt die jugendliche Glut und Leidenschaft.<sup>183</sup> Basilius verweist zugleich darauf, dass nicht nur er, sondern auch Jugenderzieher vor der Unkeuschheit warnen, da sie den Körper schwäche.<sup>184</sup> Dagegen ist für ihn das Schauspiel eine „allgemeine und öffentliche Schule der Zügellosigkeit – κοινὸν καὶ δῆμοσιον διδασκαλεῖον ἀσελγείας.“<sup>185</sup> Auch die *Kleidung* erzieht den Christen: Für Basilius soll

177 „Ὅτι δεῖ τὸν ἔλεγχον καὶ τὴν ἐπιτίμησιν οὕτως δέχεσθαι, ὥς φάρμακον ἀναιρετικὸν πάθους, καὶ ὑγείας κατασκευαστικόν. Ἐξ οὗ δῆλόν ἐστιν, ὅτι οἱ ἐν πάθει ἀνθρωπαρεσκείας ἐπιείκειαν ὑποκρινόμενοι, καὶ μὴ ἐλέγχοντες τοὺς ἁμαρτάνοντας, τὸ ὅλον ζημιοῦσι, καὶ εἰς αὐτὴν τὴν ἀληθινὴν ζωὴν ἐπιβουλεύουσιν“ (*moral.* 72,6 PG 31,849B).

178 Vgl. *reg. fus.* 50 PG 31,1040A-C.

179 Vgl. *reg. fus.* 51 PG 31,1040D-1041A und 5.4.1.3.

180 Vgl. *reg. fus.* 15,2 PG 31,953B-C. Ausführlich dazu 4.1.

181 Vgl. ausführlich *hom.* 1 und 2.

182 Vgl. *hom.* 1,7 PG 31,173C.

183 Vgl. *reg. fus.* 16,1 PG 31,957B.

184 Vgl. *hom.* 21,4 PG 31,548CD.

185 *Hex.* 4,1 GCS NF 2, 57,9-10.

der Christ an seinem bescheidenen Gewand erkennbar sein. Andere Menschen erwarten von Christen ein sittlich hochstehendes Leben. Da der Christ nun bereits äußerlich erkenntlich ist, wird er in der Öffentlichkeit nur schwer gegen den christlichen Lebensstil verstoßen.<sup>186</sup> In den „Längeren Regeln“ schließt Basilius die Ausführungen über die Arbeit mit dem Hinweis darauf, dass die *Erfahrung* alles weitere lehren werde.<sup>187</sup> Als Lehrer handelt das eigene *Lebensschicksal*, die Erziehung durch Glück und Unglück, wie Basilius von sich selbst in *Ad adolescentes* bekennt.<sup>188</sup> Zuletzt liegt die Erziehung als *Selbsterziehung* in den Händen des Menschen, der auf das Gebot Gottes: „Achte auf dich selbst! – Πρόσεχε σεαυτῶ“ hören soll:

Achte also auf dich selbst. Das heißt: Nicht auf das Deinige und nicht auf das, was dich umgibt, sondern achte allein auf dich. Achte auf dich selbst. Das heißt: Auf deine Seele. Achte schließlich auf dich selbst, damit du auf Gott achtest, dem die Ehre und die Macht seien von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.<sup>189</sup>

### 3.4 Zusammenfassung: Grundzüge der basilianischen Paideia

Die Untersuchung des Themas *Erziehung* in den basilianischen Schriften hat gezeigt, dass es im Denken des kappadozischen Bischofs ein Leitmotiv darstellt. Durch Erziehung versucht er als geistlicher Vater die Grundkräfte der menschlichen Natur auf ihr Ziel hin auszurichten und „gebraucht“ alle dazu hilfreichen Mittel: *Durch formgebende Erziehung möchte er sein anthropologisches Ideal im konkreten Menschen Gestalt werden lassen.*

186 Vgl. *reg. fus.* 22,3 PG 31,980C.

187 Vgl. *reg. fus.* 43 PG 31,1028A.

188 Vgl. *leg. lib. gent.* 1 BOULENGER 41,4-6.

189 „Πρόσεχε οὖν σεαυτῶ, τουτέστι· μήτε τοῖς σοῖς μήτε τοῖς περὶ σέ, ἀλλὰ σεαυτῶ μόνῳ πρόσεχε. [...] Πρόσεχε σεαυτῶ· τουτέστι, τῇ ψυχῇ σου“ (*hom.* 3,3 RUDBERG 26,15-16; 27,7). „Πρόσεχε οὖν σεαυτῶ, ἵνα πρῶτης Θεῷ· ὧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν“ (*hom.* 3,8 RUDBERG 37,14-16). Vgl. die Analyse der Predigt in 6.1.3.

Für das Verständnis und die Würdigung seines Erziehungsdenkens erweist es sich als hilfreich, nochmals auf das hellenistische Paideia-Ideal Bezug zu nehmen. Ein Vergleich der beiden Erziehungslehren lässt das Besondere des basilianisch-christlichen Paideia-Ideals erkennen.

Zunächst ist auf folgende Übereinstimmungen hinzuweisen:

- (1) Die menschliche Natur ist ihrem Wesen nach *formbar*. Dies begründet die Notwendigkeit und die Sinnhaftigkeit der Erziehung.
- (2) Zur Erziehung dienen bewährte *Erziehungsmittel*: Beispiele, Abwechslung, das Stellen von Fragen, Tadel und Bestrafung, Belohnungen usw.
- (3) Der Mensch soll zu einem *tugendhaften* Leben erzogen werden. Für das Gelingen dieser Erziehung trägt er selbst Mitverantwortung.
- (4) Die Erziehung beansprucht den Menschen ganz: Sie möchte ihm nicht nur Wissen vermitteln, sondern ihm eine neue *Form geben*.

Neben diesen gemeinsamen Elementen unterscheidet sich das basilianisch-christliche Paideia-Ideal in wesentlichen Punkten von seinem hellenistischen Pendant:

- (1) Die christliche Erziehung sieht im Erwerb der Tugend nur ein Zwischenziel auf dem Weg, der das eigentliche und transzendente Ziel des Lebens – die Anschauung Gottes – erreichen möchte.
- (2) Die Erziehung gewinnt neue und höhere Bedeutung aufgrund ihrer *Notwendigkeit* für das Erreichen des ewigen Heiles. Dadurch erhält auch das menschliche (aktive und passive) Mittun im Erziehungsprozess größere Bedeutung.
- (3) Der eigentliche Erzieher ist *Gott*, nicht der Mensch. Er erzieht durch seinen Geist, die Engel, die Heilige Schrift. Als Schöpfer und Lenker erzieht er aber auch durch die Schöpfung und die Geschehnisse des irdischen Lebens.
- (4) So wie Gott der eigentliche Erzieher ist, so ist er auch das *Modell*, nach welchem der Mensch geformt werden soll. Der Mensch wurde nach dem Bild Gottes geschaffen. Durch die Sünde wurde dieses Bild verdunkelt, in der Taufe jedoch wiederhergestellt. Durch die Nachahmung Christi soll es bewahrt bleiben.
- (5) Der Gedanke der *universalen Erziehung* durch Gott lässt den Menschen zum Protagonisten werden: Er soll Gottes erziehende Hand erkennen und sich formen lassen. Diese Überzeugung befreit ihn von

der Vorstellung, dass ein unabänderliches Weltengeschied passiv angenommen werden müsse.

(6) Im menschlichen Bemühen um eine christliche Erziehung hat die *Familie* höchste Bedeutung. Dies umso mehr, da es in der Alten Kirche keinen christlichen Schulunterricht gab.

(7) Der ideale christliche Erzieher ist für Basilius ein *geistlicher Vater*. Er ist kein teilnahmsloser Vermittler von Glaubensinhalten, sondern bemüht sich mit Hingabe und Liebe um die sittliche Bildung der ihm Anvertrauten.

(8) Der intellektuellen christlichen Bildung wird im Vergleich zur *sittlichen Formung* nur untergeordnete Bedeutung beigemessen.

(9) Die Entfaltung der *Körperlichkeit* des Menschen im Sinne einer ganzheitlichen Formung ist Basilius kein Anliegen. Vielmehr hat der sterbliche Körper den Interessen der unsterblichen Seele zu dienen.<sup>190</sup>

(10) Ein besonderes Erziehungsmittel ist die *Gottesfurcht*. Sie besteht nicht in der Angst vor Gott, sondern ist jene innere Haltung, welche die Worte (Gerichtsdrohungen) Gottes ernst nimmt. Sie ist ein erster Schritt in der Gottesbeziehung und findet in der Liebe ihre Vollen-  
dung.

Der Vergleich mit den Vorstellungen der hellenistischen Paideia zeigt das Besondere des basilianischen Erziehungsideals. Ein Ideal, das in einem Menschenbild grundgelegt ist. Deshalb soll abschließend der Versuch unternommen werden, die *Paideia basiliana* in Zusammenschau mit seinen anthropologischen Grundprinzipien zu beschreiben:

Der Mensch ist ein dynamisches Wesen, das zur Liebe berufen ist. Die in ihm grundgelegte Liebeskraft braucht zu ihrer Entfaltung Hilfe und Orientierung: Kurz, sie braucht Erziehung, um die gesteckten innerweltlichen Ziele und das transzendente Ziel des ewigen Lebens zu erreichen. Deshalb kann sich für Basilius Erziehung niemals nur auf die Weitergabe der christlichen Lehre beschränken. Die Vermittlung des Glaubenswissens, ebenso wie das gesamte erzieherische Handeln, hat vielmehr das Ziel, eine *εὐσεβείας μόρφωσις*<sup>191</sup> zu sein: *Erziehung, Bildung, Formung oder Formgebung zur Umgestaltung und Neuwerdung des Menschen*

190 Vgl. dazu die Überlegungen am Ende von 1.5.

191 Vgl. die Einleitung zu diesem Kapitel.

*in Christus*. Diese Erziehung besteht darin, alle im Menschen ruhenden Kräfte unter „Gebrauch“ der irdischen Wirklichkeit auf ihr letztes und eigentliches Ziel, auf Gott hin, zu orientieren. Diese Erziehung zu einem „Leben nach der Frömmigkeit – βίος κατ’ἐνσέβειαν“, findet für Basilius die idealen Rahmenbedingungen im gemeinschaftlichen asketischen Leben, das er nicht zufällig genau so bezeichnet.<sup>192</sup> Das Verständnis von Erziehung als christliche Formung wird nicht zuletzt durch die Verwendung des Begriffs παιδεία bestätigt, der bei Basilius die Hauptbedeutung von christlicher Erziehung besitzt.<sup>193</sup> Auch dadurch zeigt sich, was *paideia christiana* für Basilius sein will: ἐνσεβείας μόρφωσις.

---

192 Vgl. die Hinführung zum 5. Kapitel.

193 Vgl. 3.1.

## 4. Kapitel

### Kindererziehung und Ratschläge für Studierende

Wir sollen mit Dichtern, Historikern, Rednern, ja mit allen Menschen Umgang haben, von denen wir einen Nutzen in der Sorge um unsere Seele ziehen können. (BASILIUS, *leg. lib. gent.* 2)<sup>1</sup>

Wir befinden uns in der glücklichen Lage, dass sich die Gedanken von Basilius zum Thema der *Kindererziehung* nicht verstreut in seinen Schriften finden, sondern recht leicht vier seiner „Regeln“ zu entnehmen sind. Gewiss sind seine Anweisungen auf dem Hintergrund des koinobitischen Lebens zu lesen, jedoch zeigen sie in grundsätzlicher Weise das basilianische Ideal einer christlichen Kindererziehung. Zu unterscheiden von diesem (4.1) *Programm* der klösterlichen Erziehung von Kindern sind (4.2) seine *Ratschläge* zur Lektüre der heidnischen Literatur in der Schrift *Ad adolescentes*. Behandelt er in den „Regeln“ den Elementarunterricht für *Kinder*, der in den klösterlichen Gemeinschaften frei gestaltet werden konnte, so wendet er sich in *Ad adolescentes* an *Jugendliche*, die mit der Pflichtlektüre der staatlichen Schule konfrontiert waren. Er entfaltet darin kein Erziehungsprogramm für den höheren Schulunterricht, sondern gibt Ratschläge, wie die heidnische Literatur, die im Grammatikunterricht gelesen wurde, auch aus christlicher Sicht nützlich sein kann.

#### 4.1 Die klösterliche Erziehung von Kindern

In den sich entfaltenden koinobitischen Gemeinschaften im Pontus und in Kappadozien stellte sich die Frage, ob auch *Kinder* Aufnahme und Erzie-

---

1 „Καὶ ποιηταῖς καὶ λογοποιοῖς καὶ ῥήτορσι καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ὁμιλητέον ὅθεν ἂν μέλλῃ πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν ὠφέλειά τις ἔσθθαι“ (*leg. lib. gent.* 2 BOULENGER 43,37-39).

hung in den Kommunitäten finden sollten. Die 15. „Längere Regel“ behandelt dieses Thema im Rahmen der Frage nach dem richtigen Alter für die Ablegung des Gelübdes der Jungfräulichkeit.<sup>2</sup> Weitere wichtige Aussagen dazu finden sich in der „Längeren Regel“ 53 und den „Kürzeren Regeln“ 217 und 292.<sup>3</sup> Auf seiner monastischen Bildungsreise nach den Studienjahren in Athen, hatte Basilius wohl auch von der Erziehung von Kindern in den pachomianischen Großklöstern Ägyptens gehört. Eine Abhängigkeit oder gar direkter Einfluss ist jedoch nicht nachweisbar.<sup>4</sup> Vielmehr muss auch die Aufnahme von Kindern auf dem Hintergrund des basilianischen Ideals gesehen werden, *allen* Menschen ein Leben nach dem Evangelium zu ermöglichen: Der Umsetzung dieses Ideals diene die Einrichtung von Doppelklöstern<sup>5</sup> ebenso, wie die Aufnahme von Kindern zum Zweck einer christlichen Erziehung. Die Bruderschaft (ἀδελφότης) war deshalb nicht auf Männer beschränkt, sie umfasste auch eine Gemeinschaft von gottgeweihten Frauen, die *zusammen* als eine klösterliche Familie evangeliumsgemäß leben wollten.<sup>6</sup>

- 
- 2 *Reg. fus.* 15,1-4 PG 31,952A-957A. Um die Lesbarkeit zu erleichtern, wird im Folgenden nur bei wörtlichen Zitaten auf die *Patrologia Graeca* verwiesen.
  - 3 *Reg. fus.* 15 entspricht im *Asceticon parvum reg.* 7,1-10, *reg. br.* 217 der dortigen *reg.* 163. *Reg. fus.* 53 und 292 sind dort noch nicht aufgenommen. Zur Entwicklung der *Ascetica* vgl. die Einleitung zum 5. Kapitel.
  - 4 „Die *asketische Bildungsreise*, die Basilius 356 / 357 zu den Mönchen Mesopotamiens, Syriens, Palästinas und Ägyptens führte, hat seinen Eifer für das asketische Leben beflügelt, ohne dass aber konkrete Einwirkungen auf die Ausgestaltung des basilianischen Mönchtums namhaft gemacht werden könnten“ (K. KOSCHORKE, *Spuren* 60). Zur Entwicklung der östlichen Klosterschulen vgl. H.-I. MARROU, *Geschichte* 600-605 und G. BARDY, Art. *Écoles monastiques*.
  - 5 „Vielleicht ist dies [die Einrichtung von Doppelklöstern] für Basilius zunächst nichts weiter als die unmittelbare Konsequenz aus der Weisung des Evangeliums (bzw. der *Moralia*), *alle* Hinzutretenden aufzunehmen und darum Männern *und* Frauen ein dem Evangelium entsprechendes Leben zu ermöglichen.“ (K. KOSCHORKE, *Spuren* 54).
  - 6 Die Feststellung von D. F. STRAMARA, Art. *Monasticism* 286 ist zutreffend: „For Basil of Caesarea, the *adelphotes* is a monastic family of men, women and children who consecrated their lives to God, vowing to follow the Gospel precepts. Thus, the Basilian double monastery truly formed, in both a literal and a figurative sense, one monastic family of men and women.“ Sie muss jedoch darin korrigiert werden, dass Kinder *kein* Versprechen eines gottgeweihten Lebens ablegten.



Es ist daher zu berücksichtigen, dass sich die Aussagen der „Regeln“ stets auf Männer- und Frauengemeinschaften beziehen.<sup>7</sup>

Im Folgenden wird (4.1.1) die Zielsetzung untersucht, die Basilius mit der Aufnahme von Kindern in die asketischen Gemeinschaften verfolgte. Der Rahmen des koinobitischen Lebens bot ihm die Möglichkeit, sein Paideia-Ideal in (4.1.2) der klösterlichen Erziehung und dem darin integrierten Elementarunterricht konkrete Gestalt annehmen zu lassen. Eine (4.1.3) Zusammenfassung hält die Ergebnisse unter Berücksichtigung des basilianischen Menschenbildes fest.

#### 4.1.1 Ziel der Aufnahme

Als Begründung für die Aufnahme von Kindern in die klösterliche Gemeinschaft stellt der Kirchenvater an den Beginn der 15. „Längeren Regel“ in seiner typisch biblizistischen Art das Wort Christi: „Lasst die Kinder zu mir kommen – Ἀφετε τὰ παῖδια ἔρχεσθαι πρὸς μέ“ (Mk 10,14). Dieses Schriftwort lässt keinen Zweifel: Kinder sind aufzunehmen. Auf die Frage nach dem Ziel der Aufnahme, findet er Antwort beim Apostel Paulus: Dieser lobte die christliche Erziehung, die Timotheus von klein auf erhalten hatte (vgl. 2 Tim 3,15) und ermahnt im Epheserbrief, die Kinder „in der Zucht und Weisung des Herrn – ἐν παιδείᾳ καὶ νοουθεσίᾳ Κυρίου“ (Eph 6,4) zu erziehen. Deshalb besteht auch kein Zweifel über das *Ziel* der Aufnahme von Kindern in die Klostergemeinschaft: Vom frühesten Alter an soll man sie aufnehmen, um „sie in aller Frömmigkeit als gemeinsame Kinder der Brüdergemeinschaft zu erziehen.“<sup>8</sup> Es finden sich in den „Regeln“ keinerlei Hinweise darauf, dass die klösterliche Unterweisung das *ausschließliche* Ziel gehabt hätte, Kinder

---

7 Da Basilius sich darin an männliche Asketen wendet, ist dieser Sprachgebrauch in der vorliegenden Arbeit beibehalten.

8 Ἐκτρέφεσθαι μὲν αὐτὰ ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ ὡς κοινὰ τέκνα τῆς ἀδελφότητος“ (reg. fus. 15,1 PG 31,952C). Zutreffend bemerkt U. W. KNORR, *Basilius* 1, 94: „Die Kindererziehung stellte sich für Basilius nicht als ein notgedrungenes Übel dar, sondern als eine allen Christen, darum auch oder besonders den Mönchen geltende Pflicht. Die Einrichtung der Klosterschulen gründet zutiefst im Gehorsam gegen die Gebote der Schrift.“

zum asketischen Leben hinzuführen.<sup>9</sup> Wollten sich Jugendliche der Kommunität nach dem Erreichen des Vernunftalters anschließen, so war ihnen dies unter bestimmten Voraussetzungen möglich, wie noch zu sehen sein wird.

Unter den aufzunehmenden Kindern unterscheidet der Kappadozier zwischen Waisenkindern und jenen Kindern, die von ihren Eltern gebracht werden. Für die Waisen sollen die Brüder nach dem Beispiel des Ijob die Vaterschaft übernehmen. Dass Basilius die elternlosen Kinder zuerst anführt, zeigt seine Sensibilität für die sozialen Nöte, für die er sich auch sonst engagierte.<sup>10</sup> Viele Waisen oder ausgesetzte Kinder wurden als Prostituierte missbraucht oder als Sklaven verkauft.<sup>11</sup> Auch die Kinder, die von ihren Eltern der Gemeinschaft anvertraut werden, sind aufzunehmen: Die Aufnahme soll jedoch vor Zeugen geschehen, um übler Nachrede keinen Raum zu geben (vgl. 15,1).

Überhaupt prägt weise Vorsicht und Zurückhaltung die „Längere Regel“ 15. Sie will vermeiden, dass das Leben der Kommunität durch die Kinder gestört wird. Die Kinder sind daher nicht unmittelbar nach der

---

9 Gegen L. VISCHER, *Untersuchungen* 145 betonte dies U. W. KNORR, *Basilius* 1, 90: „Sicher dürfte sein, dass Basilius mit dem Unterricht im Kloster nichts anderes beabsichtigte, als dem höheren Ziel der παιδεία καὶ νοουθεσία Κυρίου zu dienen.“ Ebenso P. J. FEDWICK, Art. *Education* 595 und K. KOSCHORKE, *Spuren* 144. Dagegen engt G. BARDY, Art. *Écoles monastiques* 305 die klösterliche Ausbildung zu stark ein: „Et au fond, saint Basile est loin de les [Kinder] désirer dans sa communauté. S’il les accepte, c’est à contre-cœur, pour rendre service à des parents chrétiens, mais avec l’arrière-pensée qu’ils finiront par devenir moines. [...] Le monastère aux moines et aux futurs moines; le monde aux mondains et à leur enfants.“ Er denkt hier wohl bereits mehr von der späteren geschichtlichen Entwicklung her, als dass er die ursprüngliche Intention von Basilius berücksichtigte.

10 U. W. KNORR, *Basilius* 1, 93 vermutete, dass die Frage, „wie den Waisen am besten zu helfen sei, überhaupt erst zu der Einrichtung von Klosterschulen geführt“ habe. Neben dem Waisenproblem sieht U. W. KNORR im Schulgesetz von Kaiser Julian einen Anstoß für Basilius zur Einrichtung von Schulen (vgl. ebd. 95). Auch in anderen Wirkungsbereichen glaubt er Reaktionen von Basilius auf die Regierungstätigkeit des Kaisers erkennen zu können. Jedoch kann auch er das Fehlen eines klaren Hinweises auf Julian in den basilianischen Schriften nicht negieren. Hinsichtlich der klösterlichen Schulen scheint, wie aufgezeigt und aus *reg. fus.* 15,1 klar hervorgeht, das ekklesiale Grundverständnis des koinobitischen Lebens und der neutestamentliche „Auftrag“ zur Kindererziehung der eigentliche Beweggrund für Basilius gewesen zu sein.

11 Vgl. dazu zuletzt C. B. HORN – J. W. MARTENS, *Childhood* 213–239.

Aufnahme den Brüdern zuzurechnen und sie wohnen getrennt von ihnen.<sup>12</sup> Dafür werden in 15,1-2 vier Gründe angeführt:

- (1) Die Trennung ist nötig, damit die Kinder den nötigen Respekt vor den Asketen bewahren.
- (2) Der Abstand verhindert, dass die Kinder die Bestrafung von Sünden bei den Brüdern bemerken: Dadurch könnten sie zur Nachahmung verführt, oder – falls sie selbst davon frei sind – über ihre eigene Tugend stolz werden.
- (3) Die räumliche Trennung ist aus Gründen des Anstandes nötig.
- (4) Sie verhindert, dass die Asketen durch den Lärm, der beim Unterricht entsteht, gestört werden.

Nicht nur die Aufnahme von Kindern soll vor Zeugen geschehen, sondern auch die Ablegung der Gelübde, damit der Eifer der Brüder von jedem Vorwurf frei bleibe. Um der Anklage des „Raubes“ eines jungen Menschen zum gottgeweihten Leben vorzubeugen, soll dem Versprechen der Jungfräulichkeit zudem eine Zeit der Reflexion vorausgehen (vgl. 15,4).

Die „Kürzere Regel“ 292 geht der Frage nach, ob es in der Bruderschaft „einen Lehrer für die Kinder der Welt – παιδίων βιωτικῶν [...] διδάσκαλον“<sup>13</sup> geben soll. Sie gibt keine direkte Antwort auf diese Frage, sondern verweist mit Nachdruck auf Eph 6,4 als das eigentliche Ziel auch für die Aufnahme der „Kinder der Welt“: Mit diesem Ausdruck sind wohl jene Kinder gemeint, die im Kloster nur eine Ausbildung erhalten sollten, deren Eintritt in die Gemeinschaft die Eltern jedoch nicht vorgesehen hatten. Stimmen erstens die Eltern dieser Form christlichen Unterrichts zu und sieht sich zweitens die Gemeinschaft befähigt, diese Aufgabe zu übernehmen, dann können diese Kinder aufgenommen werden. Lehnen die Eltern jedoch diese Ausbildung ab, oder ist es den Asketen nicht möglich, sie zu erteilen, ist ihre Aufnahme weder Gott wohlgefällig, noch der Gemeinschaft angemessen und nützlich.

---

12 Dabei kann als selbstverständlich gelten, „auch wenn Basilius das nicht ausdrücklich hervorhebt, dass nur die Jungen bei den Mönchen, die Mädchen aber bei den Nonnen untergebracht wurden“ (U. W. KNORR, *Basilius* 1, 81).

13 *Reg. br.* 292 PG 31,1288B. Diese „Regel“ und ebenso *reg. fus.* 53 fehlen im *Asceticon parvum*. Man kann deshalb annehmen, dass sie einen späteren Entwicklungsstand der Kommunitäten widerspiegeln.

### 4.1.2 Klösterliche Erziehung und Unterricht

Da ihre Seele formbar wie Wachs ist, sollen die Kinder von Anfang an dazu angehalten werden, das Gute zu tun. (vgl. 15,4). Mit der Zeit werden sich so gute Gewohnheiten einstellen. Die Lebensweise, ebenso die Essens- und Schlafenszeiten sollen der kindlichen Natur angepasst werden (vgl. 15,2). Für die Kinder sollen Erzieher gewählt werden, die sich durch drei Eigenschaften auszeichnen: Sie sollen im fortgeschrittenen Alter sein, an Erfahrung die Mitbrüder übertreffen und für ihre Güte bekannt sein (vgl. 15,2).<sup>14</sup> Noch ehe Basilius auf die Art der Erziehung zu sprechen kommt, begründet er die notwendige räumliche Trennung von Kindern und Brüdern auch damit, dass so die Kinder nicht in verfrühter und unangebrachter Weise das Verhalten der Älteren nachahmten. Mit anderen Worten: Die Kinder sollen Kinder sein dürfen und müssen sich nicht wie Erwachsene in Kleinformat verhalten (vgl. 15,1).

#### 4.1.2.1 Wege der Erziehung

Um den Kindern zu helfen, die Gedanken gesammelt zu halten, hilft *oftmaliges Fragen*: Dadurch werden sie sich scheuen, Schlechtes zu denken. Denn der noch einfache und einfältige Geist des Kindes kann nicht lügen, möchte aber zugleich den Tadel umgehen.<sup>15</sup> Der ältere Mönch, der für die Kinder Sorge zu tragen hat, soll mit väterlicher Milde und verständigem Wort die Fehler der Kinder zurechtweisen (vgl. 15,2): *Strafen*, die erteilt werden, sollen nicht nur eine Bestrafung, sondern auch eine „Übung zur Selbstbeherrschung für die Seele – γυμνάσιον ἀπαθείας τῇ ψυχῇ“<sup>16</sup> sein.

---

14 Die Entsprechung in *reg.* 7,7 lautet: „Iniungenda est ergo infantum cura his qui ante omnia in virtute patientiae documenta sui probabiliter praeberunt, qui possint pro merito delicti et aetatis singulis quibusque etiam correptionis adhibere mensuram, et qui servant eos primo omnium a sermonibus otiosis et ab iracundia atque incitamentis gulae et a cunctis indecentibus atque inordinatis motibus.“ Die Fähigkeiten, im richtigen Maß zu strafen und zur Tugend zu erziehen werden in *reg. fus.* 15 ausführlicher beschrieben, während die Geduld nach wie vor als unmittelbare Charaktereigenschaft gefordert wird. Die neuen Elemente des Anforderungsprofils – fortgeschrittenes Alter und Erfahrung – könnten sich aus gemachten Negativerfahrungen heraus ergeben haben.

15 Zu den nachfolgenden Erziehungsmitteln vgl. 3.3.3.2 und 3.3.3.3.

16 *Reg. fus.* 15,2 PG 31,953B.

Basilius warnt vor willkürlichen Strafen und empfiehlt solche, die in enger Verbindung mit dem Vergehen stehen und Anregung zur Entfaltung der Tugend bieten: Bei Zorn gegen einen Altersgenossen beispielsweise soll das Kind diesem dienen und sich so in der Demut üben; bei unerlaubten Essen außerhalb der Essenszeiten soll ihm die Nahrung zur üblichen Zeit vorenthalten werden; unerlaubtes und unmäßiges Essen kann dadurch geheilt werden, dass das Kind nichts zu essen bekommt und stattdessen den anderen beim Essen zuschauen muss; unnützes Reden, Beleidigungen, Lügen oder anderes soll durch Fasten und Schweigen bestraft und gebessert werden. In der „Längeren Regel“ 53 findet sich die Vorschrift, dass bei Fehlern, die den Charakter der Kinder treffen, nicht irgendjemand strafen darf – auch nicht der Lehrer eines Handwerks, dem gegenüber das Vergehen geschehen ist –, sondern nur jener Bruder, der vom Oberen nach reiflicher Überlegung dafür bestimmt worden ist.<sup>17</sup> In dieser expliziten Anordnung für den Umgang mit Kindern kann man eine vorbeugende Maßnahme gegen die willkürliche Erteilung von Strafen sehen. Die Erziehung durch das *Beispiel* findet in 15,2 seine Umsetzung: Die einzige gemeinsame Aktivität aller Brüder und Kinder, die ausdrücklich erwähnt wird, ist das Gebet. Darin wird das Vorbild des Eifers der Älteren die Jüngeren zur Umkehr führen. Neben den Schulunterricht – und mit diesem kurzen Nachtrag schließt Basilius 15,4 ab –, können die Kinder auch in ein *Handwerk* eingeführt werden: Es ist ihnen dann erlaubt, tagsüber mit den Brüdern zusammen zu sein, während sie nachts, wie üblich, bei ihren Altersgenossen sind.

#### 4.1.2.2 Klösterlicher Elementarunterricht

Vor der Untersuchung der Ausführungen zum klösterlichen Unterricht ist es aufschlussreich, sich das Idealbild des lernenden Schulkindes vor Augen zu stellen, das Basilius entwirft. In der „Längeren Regel“ 217 ermahnt er, das Reich Gottes so anzunehmen wie ein Kind die Unterweisung seines Lehrers: „Es widerspricht nicht und streitet nicht mit den Lehrern; vielmehr nimmt es den Unterrichtsstoff mit Vertrauen und gelehrig an.“<sup>18</sup>

17 Vgl. *reg. fus.* 53 PG 31,1042C-1043A.

18 „Μὴ ἀντιλέγον, μήτε δικαιολογούμενον πρὸς τοὺς διδασκάλους, πιστῶς δὲ καὶ εὐπειθῶς δεχόμενον τὰ διδάγματα.“ (*reg. br.* 217 PG 31,1225C). Im *Asceticon parvum*

Der Aufbau und die Art des klösterlichen Elementarunterrichts sind dem allgemeinen Schulsystem entnommen, in seinem Inhalt ist er jedoch dem Ziel der *christlichen* Erziehung angepasst (vgl. 15,3): Zum Erlernen des Alphabets sollen die Namen der Heiligen Schrift die herkömmlich dazu verwendeten Götternamen ersetzen. Statt heidnischer Mythen sollen biblische Geschichten erzählt, Lehrsätze aus dem Buch der Sprichwörter ausgewählt und Preise für das Merken von Namen und Ereignissen ausgesetzt werden. So werden die Kinder „mit Vergnügen und Ruhe, ohne Mühe und Hindernis das Ziel erreichen.“<sup>19</sup> Wie aus der syntaktischen Struktur des Satzes hervorgeht, ist einerseits die „Füllung“ der Struktur des Unterrichts mit dem biblischen Text, andererseits der entspannte, gleichsam spielerische Charakter<sup>20</sup> des Unterrichts die Voraussetzung eines freudigen und effizienten Lernens.

Es ist an diesem Punkt sehr aufschlussreich, sich nochmals die Beschreibung der Ausbildung von Makrina, der Schwester von Basilius zu vergegenwärtigen.<sup>21</sup> Gregor von Nazianz berichtet, dass ihre Mutter sie anhand der Heiligen Schrift, besonders der Weisheit Salomons unterrichtete. Darüber hinaus fügt er hinzu, dass sie mit den Psalmen durch regelmäßiges Gebet sehr vertraut war.<sup>22</sup> Dies führt U. W. KNORR zu der vorsichtigen Annahme, dass diese Art von Unterricht und das Psalmengebet „vielleicht sogar das Vorbild für Basilius' Programm“<sup>23</sup> waren.

---

lautet die Antwort: „Si tales fuerimus ad doctrinam domini qualis est infans in discendo, qui neque contradicit doctoribus neque rationes et verba componit adversum eos resistens sed fideliter suscipit quod docetur et cum metu obtemperat et acquiescit“ (reg. 163). Interessant ist, dass der Zusatz „cum metu obtemperat et acquiescit“ in reg. br. 217 keine Entsprechung gefunden hat. Ob daraus auf eine Entwicklung im Erziehungsdenken von Basilius geschlossen werden darf, die durch die Erfahrungen im klösterlichen Unterricht angeregt worden ist?

19 „Μετὰ τεργπνότητος καὶ ἀνέσεως ἀλύπως αὐτοῖς καὶ ἀπροσκόπως τὸν σκοπὸν διὰ νύεσθαι“ (reg. fus. 15,3 PG 31,953D). U. W. KNORR, *Basilius* 1, 83 folgert aus dem basilianischen „Lehrplan“: „Soweit wir wissen, war damit zum ersten Mal der Versuch unternommen, einen christlichen Unterrichtsplan für die Elementarschule zu schaffen.“

20 Das hier mit „Preisen“ übersetzte ἄθλα ließe sich auch als „Lernspiele“ wiedergeben.

21 Vgl. 2.1.2.

22 Vgl. GR. NYSS., v. *Macr.* 3 SC 178, 148,6-150,19.

23 U. W. KNORR, *Basilius* 1, 84. „Demnach boten Erfahrungen, die in einer streng christlichen Mädchenerziehung gewonnen waren, wesentliche Anregungen für die Füllung des antiken Unterrichtsschemas mit einem neuen Geist“ (ebd.). Er verweist an dieser

#### 4.1.2.3 Klösterlicher und profaner Schulunterricht

Die eigentliche Antwort auf die Titelfrage der 15. „Längeren Regel“ gibt Basilius in 15,4. Der richtige Zeitpunkt, das Gelöbnis der Jungfräulichkeit abzulegen, ist gekommen, wenn sich Vernunft und Urteilskraft soweit entfaltet haben, dass sich der junge Mensch selbständig und nach reiflicher Überlegung für diese Lebensform entscheiden kann. Für Basilius war dies im Alter von 16-17 Jahren der Fall.<sup>24</sup>

An dieser Stelle ist auf die Frage einzugehen, wie sich die basilianische Ordnung des Unterrichts in der Bruderschaft zu seinen Aussagen über den nutzbringenden Umgang mit der heidnischen Literatur in *Ad adolescentes* verhält. In letztgenannter Schrift wendet er sich an etwa 15-16-jährige Jugendliche. Aus der Analyse der „Regeln“ lässt sich keinerlei Hinweis darauf erkennen, dass in der klösterlichen Unterweisung das Studium der griechischen Klassiker Raum gefunden hätte.<sup>25</sup> Im Gegenteil: Ersetzt doch die „Längere Regel“ 15,3 die heidnischen durch biblische Texte: Anhand der *Heiligen Schrift* soll das Lesen und Schreiben erlernt werden. Es ist jedoch zu berücksichtigen, dass es sich dabei um den Elementarunterricht handelt, der mit etwa 14 Jahren abgeschlossen wurde. Anschließend mussten sich die jugendlichen Waisen oder die Jugendlichen, die von ihren Eltern ins Kloster gebracht worden waren, entscheiden, welchen Lebensweg sie einschlagen wollten. Es ist schwer vorstellbar, dass Waisenkindern im kulturellen Kontext des 4. Jhs. der Weg zu einer höheren Schulbildung offen gestanden wäre. Vielleicht haben sich auch deshalb nicht wenige von ihnen für das klösterlich-handwerkliche Leben entschieden, wozu ihnen dann die im Elementarunterricht erworbene Bildung für das Verständnis der Heiligen Schriften

---

Stelle auf Hieronymus, der in seinen Ratschlägen zur Erziehung in einem Brief an Laeta ein ähnliches Unterrichtsprogramm für die kleine Paula zusammenstellte (vgl. *ep.* 107,4 CSEL 55, 293,19-296,4).

- 24 In *ep.* 199 can. 18 COURTONNE 2, 156,38-39 nennt er dieses Alter als notwendig für das Gelübde der Jungfräulichkeit. Das *Asceticon parvum* führt näherhin aus: „Firma tamen tunc erit professio virginitatis, ex quo adulta iam aetas esse coeperit et ea quae solet nuptiis apta deputari ac perfecta“ (*reg.* 7).
- 25 Dies betont G. BARDY, Art. *Écoles monastiques* 302: „Il n’y a, au monastère, aucune trace de formation littéraire“, der darin eine Übereinstimmung mit der pachomianischen Ausrichtung auf eine ausschließliche Schriftkenntnis sieht (ebd. 297-298). Dagegen stellt P. J. FEDWICK, Art. *Education* 590 die unbegründete Annahme auf: „I believe that children in Basil’s convents were also receiving training in literary studies.“

diente. Nach einigen Jahren der Erprobung konnten sie dann im geforderten Alter das Gelübde der Jungfräulichkeit ablegen. Die anderen Kinder hatten ebenfalls diesen gediegenen Elementarunterricht genossen, wenngleich anhand biblischer Texte. Nach dem Elementarunterricht folgte im weltlichen Bildungssystem etwa ab dem 15. Lebensjahr der Grammatikunterricht. Sollte den Klosterschülern dieses weiterführende Studium nicht möglich sein? Der Elementarunterricht hatte zum Ziel, das Lesen und Schreiben zu lernen – dieses Ziel war unabhängig von den verwendeten Texten zu erreichen: Die Erlernung der Buchstaben hängt nicht von biblischen oder mythologischen Namen ab und die biblischen Geschichten regen den Geist von Kindern wohl nicht weniger an als griechische Mythen. Bedenkt man die *ethische* Dominanz in den Merksprüchen und -sätzen, die im profanen Schulunterricht verwendet wurden, stehen ihnen die biblischen Sprichwörter nicht nach. So konnte also der basilianische Unterricht wohl durchaus die erste Ausbildungsstufe für den darauf folgenden Unterricht bilden.<sup>26</sup>

Diese Überlegungen helfen, das Festhalten der „Kürzeren Regel“ 292 am christlich geprägten Elementarunterricht – wie er in 15,3 beschrieben wird – nicht im Gegensatz zur Offenheit von Basilius gegenüber der griechischen Literatur zu sehen. Diese zeigt sich nicht nur in *Ad adolescentes*, sondern auch in den Briefen 335 und 337, in welchen Basilius kappadozische Jugendliche seinem ehemaligen Lehrer Libanius anempfiehlt.

#### 4.1.3 Zusammenfassung: Umsetzung eines Erziehungsideals

Unter anthropologischer Rücksicht ist es bemerkenswert, dass sich die Grundelemente des basilianischen Menschenbildes in der „Längeren Regel“ 15 wiederfinden: Vorausgesetzt wird die formbare, *dynamische Grundkonstitution* des Kindes, welches wie Wachs durch die Erziehung geformt und geprägt werden kann. Durch die Erziehung soll es zu einem tugendhaften Leben geführt werden. Dies zeigt sich besonders in der Art der Strafen, die für eine Untugend die Übung der entgegengesetzten Tugend vorsehen. Die Freiheit des Kindes bzw. Jugendlichen wird

---

26 Es ist daher U. W. KNORR, *Basilius* 2, 84 Anm. 27 nicht zuzustimmen, der meinte: „Für Jungen aus vornehmen Familien war nach wie vor mit dem Wunsch eine höhere Bildung zu erwerben, die weltliche Schule unumgänglich.“



respektiert, da es mit dem Erreichen des Vernunftalters selbständig seinen Lebensweg wählen soll. Die klösterliche Kindererziehung hat nicht das *Ziel*, einen Mönch, sondern einen christlichen Menschen zu formen.<sup>27</sup> Deshalb will der klösterliche Elementarunterricht keine Art von „Katechismusunterricht“ sein, sondern durch die Wahl der biblischen Texte und eines motivierend-heiteren Charakters das Ziel des raschen und guten Lernens erreichen. Hierin kann man vielleicht eine bewusste Absetzung vom übertriebenen Einsatz von Zuchtmittel in der spätantiken Schule erkennen. Die strukturelle Form des allgemeinen Elementarunterrichts wird „*gebraucht*“ und durch die erzieherische Intuition von Basilius in christlicher Weise „*veredelt*“.<sup>28</sup>

## 4.2 Die Schrift *Ad adolescentes*

Unter den Werken von Basilius findet sich die Schrift *Ad adolescentes*. Als geschlossene Abhandlung zum Thema des richtigen Umgangs mit der heidnischen Literatur findet sich in der antiken christlichen Literatur nichts Vergleichbares. Wohl schon deshalb hat sie seit jeher in der Tradition des griechischen Ostens großen Einfluss ausgeübt, der sich nach ihrer „Wiederentdeckung“ auch auf den lateinischen Westen ausweitete.

---

27 Dies entspricht ganz der basilianischen Idee, dass das klösterliche Leben keine christliche Sonderexistenz, sondern einzig ein Ort entschiedener Verwirklichung des Evangeliums ist: „Nicht das Gelübde bildet die Scheidemauer zwischen Kloster und Welt. Sondern es ist das ‚Halten der Gebote Gottes‘, welches darüber entscheidet, ob einer zur ‚Bruderschaft‘ derer, die ‚Gott wohlgefällig leben‘, dazugehört oder nicht – sei es im Bereich des Koinobion, sei es im bürgerlichen Leben“ (K. KOSCHORKE, *Spuren* 59).

28 Die Klosterschule hatte jedoch keinen bleibenden Bestand: „Sobald man seinen [des Mönchideals] Grundgedanken, die Leib-Christi-Vorstellung preisgegeben hatte – und das geschah [...] schon bald nach seinem Tod – war der Boden, in dem bei Basilius die Erziehung wurzelte, verlassen. Es war nur konsequent, dass man nun, wo die Kinder als ‚störend‘ empfunden wurden, ihre Erziehung einstellte“ (U. W. KNORR, *Basilius* 1, 96).

Die Kenntnis zumindest der Grundzüge (4.2.1) ihrer Wirkungs- und Interpretationsgeschichte ist deshalb unerlässlich. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit soll die Abhandlung anschließend (4.2.2) aus dem Blickwinkel der basilianischen Anthropologie neu gelesen werden.<sup>29</sup> Sehr wichtig ist die Frage, ob Basilius (4.2.3) die heidnische Paideia für ein vertieftes Verständnis des Glaubens als *notwendig* erachtete – denn auch diese Interpretation erfuhr die Schrift. Eine (4.2.4) Zusammenfassung zieht einige Schlussfolgerungen aus den erzielten Ergebnissen.

#### 4.2.1 Wirkungs- und Interpretationsgeschichte

Keine andere Schrift von Basilius hatte eine so außergewöhnliche Wirkungsgeschichte, keine andere erfuhr eine so gegensätzliche Beurteilung wie *Ad adolescentes*.<sup>30</sup> Bereits die handschriftliche Tradition kennt verschiedene Titulierungen – ὁμιλία (bedingt durch die Aufnahme in den Homiliencorpus) oder λόγος –, zumeist wird sie jedoch ohne Titel überliefert.<sup>31</sup> Mit der Übersetzung ins Lateinische durch Leonardo Bruni um das Jahr 1400 erlangte die Schrift in der Diskussion um die Verwendung der heidnischen Klassiker im Schulunterricht, zu deren Rechtfertigung die Autorität und Argumentation des kappadozischen Bischofs herangezogen wurde, große Bedeutung.<sup>32</sup>

Sehr aufschlussreich für das Verständnis der Schrift erweisen sich die Titel, welche den lateinischen Übersetzungen der Schrift vorangestellt wurden:<sup>33</sup> Neben der genauen Übersetzung aus dem Griechischen: *Oratio ad iuvenes, quomodo possint ex gentiliū libris fructum capere*, lassen sich drei Tendenzen unterscheiden. Die erste sieht in der Schrift vor allem eine

---

29 Die Quellenangabe für *Ad adolescentes* bezieht sich in 4.2 auf die Zeilenangabe der Ausgabe von F. BOULENGER, die direkt der Kapitelnummer nachgestellt ist. Auf die Seitenangabe wird verzichtet. Nur bei längeren Zitaten wird der vollständige Quellenverweis angegeben.

30 Ausführlich dazu L. SCHUCAN, *Nachleben*.

31 Vgl. F. BOULENGER, *Aux jeunes gens* 24.

32 C. E. LUTZ, Art. Note 78 notiert „that for over three hundred years since Bruni first made the *Adress* available to men of the West, Christian scholars had been seeking justification for their study of the ancient authors in the treatise of the wise Father of the Eastern Church, St. Basil of Caesarea.“

33 Vgl. für das Folgende L. SCHUCAN, *Nachleben* 35-37.

Aussage über die Klassikerlektüre: *De studiis; De artibus capessendis; De legendis antiquorum libris* oder *Ad nepotes, quo pacto gentiliū libros legere Christianos oportet* lauten folgerichtig die Überschriften. Eine zweite Deutungsweise stellt den Aufruf zum Tugendleben in den Mittelpunkt: *Exhortatio ad virtutes; Tractatus incitativus ad virtutes* oder *Oratio quae sequi debeant ad virtutes capessendas*. Die dritte Verständnisart könnte humanistisch-literarische oder moralpädagogische genannt werden und drückt das humanistische Grundanliegen einer umfassenden Bildung aus. Daraus resultiert die Wahl der Überschrift: *De modo studendi atque recte beateque vivendi* oder *De liberalibus studiis et ingenuis moribus*. Daneben wurde sie von einem Bibliothekar – wie das Vorsatzblatt der Ausgabe von Alcalà aus dem Jahr 1519 im Exemplar des British Museum bezeugt – als „grammatical tract“ gewertet.

Doch auch die jüngere Basiliusforschung kommt zu keinem einheitlichen Ergebnis:<sup>34</sup> „Magna Charta aller christlichen höheren Bildung für die kommenden Jahrhunderte“<sup>35</sup> nennt sie W. W. JAEGER, eine „Apologia pro ascesi monastica“<sup>36</sup> J. GRIBOMONT. „Une causerie familière et élémentaire“<sup>37</sup> stellt sie für E. AMAND DE MENDIETA dar, während für C. GNILKA Basilius die Gefahren der Literatur so stark betont, dass die Schrift auch „den Charakter einer Warnung“ trägt.<sup>38</sup> So wie er sehen auch P. BLOMENKAMP, P. J. FEDWICK und M. NALDINI in der Aneignung einer kritischen Auswahlfähigkeit, um Nutzen aus der Literatur ziehen zu können, die Hauptintention des Werkes.<sup>39</sup> L. VISCHER betont, dass

34 Vgl. auch die Übersicht bei F. BRÄUTIGAM, *Basileios* 9-14.

35 W. W. JAEGER, *Christentum* 60. Ähnlich hatte sich bereits 60 Jahre zuvor A. JÜLICHER im PRE-Artikel geäußert: Eine „so dankbare Würdigung der klassischen Schriftwerke und der in ihnen gegebenen Bildungsmittel hat in der patristischen Literatur nicht ihresgleichen“ (A. JÜLICHER, Art. *Basileios* 53).

36 J. GRIBOMONT, *In tomum* 30 6.

37 E. AMAND DE MENDIETA, *Fatalisme* 387. Ebenso äußert er sich in seinem Art. *Official attitude* 26.

38 C. GNILKA, *Gebrauch* 111.

39 „Der Begriff des Nutzens, der im Titel enthalten ist und später im Text öfters wiederkehrt, bildet den Schlüsselbegriff der Schrift“ (C. GNILKA, *Gebrauch* 111). *Ad adolescentes* will zeigen, wie „aus der herkömmlichen, vom Christentum nicht geprägten Bildung Förderung gewonnen werden kann“ (P. BLOMENKAMP, Art. *Erziehung* 534). „Basil in no wise was setting out to disparage ancient literature; his aim was to show its usefulness for the young Christians. Above all he wanted that the young studying the classics did not accept uncritically whatever had been said or insinuated by some of

*Ad adolescentes* keine Grundsatzdiskussion zum Verhältnis heidnischer Literatur und Christentum führen, sondern nur „praktische Ratschläge“ geben möchte.<sup>40</sup> Einen „Appell an die Bildungsgegner unter den eigenen Glaubensbrüdern, ihre Abneigung gegen die griechische Paideia aufzugeben“ und eine Widerlegung des heidnischen Vorwurfs, sämtliche Christen seien „ungebildet, einfältig und Abtrünnige des λόγος ἀληθῆς der Griechen“ sieht R. KLEIN in der Schrift.<sup>41</sup> Auf dem Hintergrund der Vätertheorie der *praeparatio evangelica* besteht nach T. ŠPIDLÍK die Grundaussage darin, dass die griechische Literatur nicht nur für die Heiden, sondern auch für die Jugendlichen eine Vorbereitung zum Evangelium sein kann.<sup>42</sup> In der jüngsten und ausführlichsten Studie zu *Ad adolescentes* hält F. BRÄUTIGAM fest, das Werk sei „am ehesten ein Beleg dafür, wie sich im ausgehenden 4. Jh. eine gewisse Selbstverständlichkeit im Umgang mit dem heidnischen Erbe durchzusetzen begann.“<sup>43</sup> Die

---

them“ (P. J. FEDWICK, Art. *Education* 591). „Ai giovani destinatari Basilio propone quello che in realtà è il suo proprio atteggiamento critico, di scelta motivata, di fronte alla letteratura pagana, che diventa così una valida propedeutica alla conoscenza degli ἱεροὶ Λόγοι“ (M. NALDINI, Art. *Posizione culturale* 213). Die „sorgfältige systematische Auswahl“ nannte bereits J. BACH, *Mahnworte* XXIII in der Einleitung der von ihm im Jahr 1900 besorgten Schulausgabe das „Hauptthema“ der Schrift.

40 „Ganz entsprechend dem Titel besteht seine Absicht also nicht etwa darin, den Sinn der griechischen Literatur und ihre Beziehung zum christlichen Glauben aufzuzeigen. Er will einfach praktische Ratschläge geben, wie man sich ihrer ohne Gefahr und sogar mit Nutzen bedienen könne“ (L. VISCHER, *Untersuchungen* 22).

41 R. KLEIN, Art. *Unterrichtsgesetz* 85.

42 „Il contenuto del trattato *Sulla lettura dei libri pagani* entra, piuttosto, nelle considerazioni patristiche sulla Provvidenza divina. [...] Con molti esempi, scelti bene o male, Basilio dimostra nel suo trattato come lo studio dei filosofi pagani possa servire ai giovani studenti come una preparazione per accettare e meglio comprendere la verità del Vangelo“ (T. ŠPIDLÍK, Art. *Cultura* 70-71).

43 F. BRÄUTIGAM, *Basileios* 155. „Dass sie [die griechische Literatur] für die ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς Wertvolles zu leisten vermag, diese 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 Erziehungsideal, durch welches auch alle damaligen *Christen* geprägt waren, ein christliches entgegen zu setzen, ohne dabei die heidnische Bildung und deren bestehenden Institutionen ausklammern zu wollen, sondern diese als Bestandteil einer christlichen Erziehung zu integrieren“ (ebd.).

Erforschung der basilianischen Quellen<sup>44</sup> und der vermuteten Abhängigkeit von anderen Autoren – besonders von Plutarch<sup>45</sup> – oder des Einflusses von Origenes<sup>46</sup> bietet ein weiteres interessantes Arbeits- und Interpretationsfeld.<sup>47</sup>

Da *Ad adolescentes* in keiner Studie fehlt, die das Verhältnis von griechischer und christlicher Paideia behandelt, kann dieser kurze Abriss keinesfalls den Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Er zeigt dagegen sehr deutlich, zu welcher unterschiedlichen Verständnis- und Deutungsvarianten Form und Inhalt der kleinen Schrift Anlass geben: Interpretationen, die in nicht unerheblicher Weise durch Vorverständnis, Ansatz und bereits erfolgter Wirkungsgeschichte bedingt sind.

#### 4.2.2 Anthropologischer Zugang als Verständnisschlüssel

Das Bemühen um die Erziehung des Menschen prägte – wie in 3.3 gezeigt wurde – das Denken und Wirken von Basilius. In der kleinen Schrift *Ad adolescentes* wendet er sich wohl nach dem Jahr 370 an seine etwa 15-16-jährigen Neffen,<sup>48</sup> um ihnen in väterlicher Freundschaft und Sorge

---

44 Einen Überblick zur Quellenforschung bietet M. NALDINI, *Oratio* 26-58. Kommt G. BÜTTNER, *Mahnworte* 63 im Jahr 1908 zu dem Ergebnis, das Basilius für *Ad adolescentes* „eine Vorlage benützt hat, die den Charakter einer Diatribe trug“, vermutet R. M. NÖCKLER, *Mahnworte* 74 im Jahr 1991 in der Auseinandersetzung und Abgrenzung zu dieser Vermutung in dem kleinen Werk einen „Lebensratgeber [...]“: Basilius geht von der konkreten Situation der Knaben aus, nimmt den Umgang mit der heidnischen Literatur als Stichwort und baut darauf seine Belehrung über die Tugend auf.“

45 Vgl. E. VALGIGLIO, Art. *Ad adolescentes* und A. PASTORINO, Art. *Discorso*.

46 Vgl. M. NALDINI, Art. *Paideia origeniana*.

47 Aufschlussreich sind ebenfalls die verschiedenen Gliederungsversuche. Auf sie verweist E. LAMBERZ, Art. *Verständnis* 83 Anm. 32. Er entwirft seinerseits eine eigene und weist den Vorwurf, der Schrift fehle die Systematik zurück: „Ein klarer, sinnvoller Aufbau also, der weder den Eindruck eines improvisierten Vortrags macht [so A. MOFFAT, Art. *Occasion* 78-79] noch die Bezeichnung des Werkes als „causerie“ rechtfertigt, in der sich Basilius dem freien Spiel der Assoziationen überlasse [so u. a. E. AMAND DE MENDIETA, *Fatalisme* 387]. Damit ist auch die Ansicht Büttners widerlegt, die Schrift verfehle mehr oder weniger ihr eigentliches Thema [G. BÜTTNER, *Mahnworte* 63]“ (E. LAMBERZ, Art. *Verständnis* 83-84).

48 Zur Frage der Adressaten und der literarischen Form vgl. E. LAMBERZ, Art. *Verständnis* 78-81. Dort findet sich eine Zusammenfassung der Diskussion. Er nennt als

(vgl. 1,10-11; 10,32-33) mit einem Rat (vgl. 1,24) zum richtigen Umgang mit der heidnischen Literatur zu verhelfen. So kann die Schrift als ein *erzieherischer Ernstfall* im Wirken von Basilius betrachtet werden. Bereits der Titel der Schrift setzt voraus, dass aus der heidnischen Literatur Nutzen gezogen werden kann. Basilius möchte Ratschläge geben, wie dies möglich sein kann. In 3.2.2. wurde versucht, die Antwort auf diese Frage in ihren wesentlichen Zügen wiederzugeben. Es bleibt zu untersuchen, ob der Nutzen aus der Literatur den Jugendlichen zur Verwirklichung ihres Menschseins dienen kann. Mit anderen Worten: Ob *Ad adolescentes* also auch ein *Ernstfall menschlicher Erziehung*, ein Programm zur Umsetzung des anthropologischen Ideals von Basilius anhand der Schullektüre eines Grammatikschülers ist.<sup>49</sup>

#### 4.2.2.1 Tugendstreben in Freiheit

Seine dynamische Grundkonstitution drängt den basilianischen Menschen dazu, die in ihm ruhenden Keimkräfte durch ein Leben der Tugend zu verwirklichen, um dadurch zum ewigen Leben zu gelangen. Die

---

Adressaten „wahrscheinlich seine [Basilius'] Neffen“, im Alter von „15-16 Jahren“ und nimmt als Form „eine Abhandlung im Stil der Plutarchischen *Moralia*“ an. Hinsichtlich der Abfassungszeit konstatiert er: „Da bis heute keine durchschlagenden Argumente für eine frühere Datierung vorgebracht worden sind, sollte man es bei dem traditionellen Ansatz in die 70er Jahre belassen“ (ebd. 85-86 mit Literaturhinweisen). Für diese Datierung sprechen die Betonung seines Alters und seiner Lebenserfahrung, die spürbare Distanz zu den Problemen der Schulbildung, das Fehlen jeglicher Polemik gegen das Schulgesetz von Kaiser Julian und die Tatsache der geistigen Betreuung seiner Neffen, wozu ihn die Autorität als Presbyter oder mehr noch das Amt des Bischofs befähigt. R. E. WINN plädiert für eine extreme Frühdatierung in die Jahre 355 / 356. Sein Ansatz konzentriert sich jedoch in verengender Weise auf die mutmaßliche „obligation“, die heidnische Literatur zu lesen, die der noch junge, literaturbegeisterte Rhetor Basilius den Adressaten vorschreibe, und die „usefulness“ derselben. So gelangt er zu dem Ergebnis: „Basil's conclusion, therefore, is that students must [sic!] read Greek literature in its entirety in order to fully develop a virtuous life. They must not only accept what is good and make appropriate use of it, but also recognize what is useless or bad and learn to avoid it“ (R. E. WINN, *Revisiting* 295). Dieses Ergebnis, auf das sich die Frühdatierung stützt, entbehrt nicht des Gegensatzes zur basilianischen Aussage am Beispiel der Dichterlandliteratur, dass die Jugendlichen gerade „nicht allen der Reihe nach ihre Aufmerksamkeit schenken – μη πᾶσιν ἐφεξῆς προσέχειν τὸν νοῦν“ (*leg. lib. gent.* 4 BOULENGER 44,5-6) dürfen.

49 Die Ergebnisse von 1.5 dienen im Folgenden als Strukturprinzip.

Tugend hat als ein Ziel, das es zu erreichen gilt, einen zentralen Platz in der Anthropologie des Kirchenvaters. Sie nimmt auch in *Ad adolescentes* einen entscheidenden Platz ein, da sie für Basilius der *eigentliche* Nutzen ist, der aus dem Studium der griechischen Literatur gewonnen werden kann:<sup>50</sup>

Da wir ja durch die Tugend zu einem anderen [himmlischen] Leben gelangen sollen und die Tugend oft von den Dichtern, oft von den Geschichtsschreibern und öfters noch von den Philosophen besungen wird, müssen wir uns hauptsächlich dieser Art von Schriften zuwenden.<sup>51</sup>

Der Literatur ist also nur dann Aufmerksamkeit zu schenken, wenn sie die Tugend lobt oder das Böse tadelt (vgl. 4,34-36). Die Vertrautheit mit der Tugend bereits im jugendlichen Alter bringt der Seele großen Nutzen (vgl. 5,6). Im fünften und sechsten Kapitel führt Basilius *Ermahnungen* zur Tugend aus der Literatur an. Die wichtigsten Aussagen über die Tugend darin sind, dass sie schwer erreichbar ist – das Bemühen um sie sich jedoch lohnt; dass sie dem Menschen innere Schönheit verleiht, ein unverlierbarer Reichtum<sup>52</sup> ist und die Entscheidung für sie große Verheißungen in sich birgt. Alle Schriftsteller, die durch ihre Weisheit Ansehen genießen, haben die Tugend gepriesen. Über die Tugend ist nicht nur zu reden, sondern sie muss umgesetzt werden. Im siebten Kapitel führt Basilius *Beispiele* tugendhafter Männer aus der Antike an, die zur Nachahmung einladen: Die Themen sind das Ertragen von Beleidigungen, Versöhnungswille, Geduld, Keuschheit und die Ablehnung des Eides. Drei zentrale Kapitel der Schrift also sind dem Thema der Tugend gewidmet.

---

50 „Basilius [...] definiert den Nutzen der heidnischen Literatur nur über die ἀρετή. [...] Die einzige Funktion, die Basilius der heidnischen Literatur zugesteht, ist die, dass die Jugendlichen an ihr ein Schattenbild der Tugend entwerfen sollen“ (F. BRÄUTIGAM, *Basileios* 147-148). Dabei ist der Zeitkontext zu berücksichtigen: „L’umanesimo del IV secolo è etico non soltanto per i cristiani, ma anche per i pagani“ (S. IMPELLIZZERI, Art. *Basilio* 973).

51 „Καὶ ἐπειδὴ περὶ δι’ ἀρετῆς ἐπὶ τὸν βίον ἡμῶν κα<τα>θεῖναι δεῖ τὸν ἕτερον, εἰς ταύτην δὲ πολλὰ μὲν ποιηταῖς, πολλὰ δὲ συγγραφεῦσι, πολλῶ δὲ ἐπὶ πλείω φιλοσόφοις ἀνδράσιν ὑμνῆται, τοῖς τοιοῦτοῖς τῶν λόγων μάλιστα προσεκτέον“ (*leg. lib. gent.* 5 BOULENGER 46,1-4).

52 Auch in 9,129-131 wird betont, dass die Tugend ausreichender Schmuck und Reichtum für den Menschen sei.

Die Würde des Menschen besteht in seinem freien Willen, der es ihm von Natur aus ermöglicht, Gutes zu tun. In *Ad adolescentes* stellt Basilius an den Beginn des ersten Kapitels die Aussage, dass die Jugendlichen die Wahl haben, das von ihm Gesagte anzunehmen (vgl. 1,3).<sup>53</sup> Mit dem Verweis auf einen Hesiodvers appelliert er an sie, dies tatsächlich auch zu tun (vgl. 1,13-20). Ebenso stellt er an den Schluss der Schrift die herausfordernde Aussage, dass jeder *das* Leben wählen soll, welches er für das Beste hält (vgl. 10,26-27). Diese Wahl ist dem Einzelnen frei gestellt. Ein Beispiel für die Freiheit in der Wahl des Lebensweges findet sich ebenfalls im Topos von Herakles am Scheideweg, welches Basilius im fünften Kapitel verwendet (vgl. 5,55-77): Herakles entscheidet sich nicht für ein genussliches und lasterhaftes, sondern für ein anstrengendes und tugendhaftes Leben, für welches ihm als Belohnung versprochen wird, ein Gott zu werden.

#### 4.2.2.2 Zielgerichtetheit und Sorge um die Seele

Das basilianische Menschenbild betont die Zielbestimmtheit des menschlichen Lebens. Das Leben ist auf innerweltliche Ziele, jedoch besonders auf das große Ziel des ewigen Lebens hin ausgerichtet. Auch in *Ad adolescentes* wird die Notwendigkeit betont, von Anfang an alles auf das Ziel hin auszurichten (vgl. 3,51-54). Das ganze achte Kapitel ist diesem Thema gewidmet. Basilius führt die Beispiele des Steuermannes, des Schmiedes und des Zimmermannes an, von denen jeder seine Tätigkeit zielgerichtet ausübt. Er fordert dazu auf, sich im Bemühen um das christliche Ziel des Lebens nicht von ihrem Eifer übertreffen zu lassen: „Denn es ist nicht so, dass nur das Handwerk ein Ziel hat, das menschliche Leben aber nicht. Auf das Ziel hin muss alles Reden und Tun ausgerichtet sein, will man nicht den vernunftlosen Lebewesen gleichen.“<sup>54</sup>

Sportler und Musiker nehmen große Trainingsanstrengungen auf sich, um die Siegeskränze zu erhalten – führt er weiter in diesem Kapitel

53 „Dass die Annahme der Ratschläge der Entscheidung den Adressaten überlassen wird (ἐλαομένους), ist nicht nur Höflichkeitsfloskel, sondern setzt [...] eine gewisse Reife und Kritikfähigkeit bei ihnen voraus“ (E. LAMBERZ, Art. *Verständnis* 77).

54 „Οὐ γὰρ δὴ τῶν μὲν χειρωνακτῶν ἐστὶ τι πέρας τῆς ἐργασίας, τοῦ δὲ ἀνθρώπινου βίου σκοπὸς οὐκ ἔστι, πρὸς ὃν ἀφορῶντα πάντα ποιεῖν καὶ λέγειν χρὴ τὸν γε μὴ τοῖς ἀλόγοις παντάπασιν προσεοικέναι μέλλοντα“ (leg. lib. gent. 8 BOULENGER 52,12-16).



aus. Da den Christen ein noch größerer Siegeskranz verheißen ist, dürfen sie nicht träge sein, um nicht im Gericht Gottes für ihre Nachlässigkeit bestraft zu werden (vgl. 8,67-77). In 2,1-25 erläutert Basilius seine Zielvorstellung des Lebens: Jedes nur innerweltliche Ziel, wie Reichtum, Ahnenstolz, Körperkraft und Schönheit besitzt keinen Wert im Vergleich mit dem himmlischen Ziel. Dieses ist das wahre Ziel des menschlichen Lebens, es ist unendlich größer als jedes irdische Glück. Vor ihm verblasen innerweltliche Werte wie Schatten und Traum vor der Wirklichkeit. Der Unterschied zwischen dem irdischen und dem himmlischen Leben gleicht jenem zwischen Leib und Seele. Da allein die Seele unsterblich ist, fordert er in 10,9-31 dazu auf, sich für die Ewigkeit ein Kapital anzulegen: Nach einem Sprichwort sollen die Jugendlichen gleichsam jeden Stein umdrehen, um zu schauen, ob sich etwas Brauchbares zur Erreichung dieses Zieles darunter finden lässt.

Der Sorge um die Seele ist größte Aufmerksamkeit zu schenken. Aus allem ist deshalb Nutzen für ihr Wohl zu ziehen (vgl. 2,38-39): Darunter fällt auch die Beschäftigung mit der heidnischen Literatur (vgl. 4,1-2).<sup>55</sup> Die Jugendlichen sollen – gleich der Vorgehensweise der Bienen gegenüber den Blumen – nur das von der Literatur aufnehmen, was für ihre Seele nützlich ist (vgl. 4,40-41). Denn Lehren, die die Seele nähren, soll man nicht unbeachtet lassen (vgl. 8,4-5). Daneben ist die Seele auch zu schützen, damit sie nicht unvermerkt etwas Schlechtes aufnimmt (vgl. 4,13). Das ganze neunte Kapitel ist schließlich der Sorge um die Seele gewidmet:<sup>56</sup> Jede andere Wirklichkeit verliert im Vergleich mit dieser Sorge ihre Bedeutung. Deshalb entfaltet der Kirchenvater die drei Themenbereiche: Geringachtung des Körpers und seiner Affekte, Verachtung des Reichtums und Verachtung von Ruhm und Schmeichelei. Der Mensch übersteigt die nur sichtbare Dimension seines Daseins:

Der Mensch ist nicht das, was man an ihm sieht, sondern es bedarf einer höheren Weisheit, durch welche ein jeder von uns, wer auch immer es sei,

---

55 „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 (2,20-13. 26. 34)“ (E. LAMBERZ, Art. *Verständnis* 87).

56 „Kapitel 9 gibt eine σκιαγραφία τῆς ἀρετῆς (10,2f.), in der die Sorge um die Seele (ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς) als wesentlichstes Element herausgestellt wird“ (E. LAMBERZ, Art. *Verständnis* 83).

sich selbst erkennt. Ohne einen gereinigten Geist ist dies aber ebenso unmöglich, wie einem Trüffäugigen das Hinsehen zur Sonne unmöglich ist.<sup>57</sup>

#### 4.2.2.3 Vernunftgeleiteter „Gebrauch“ der Literatur

Zur Verwirklichung seiner konstitutiv-dynamischen Existenz und der Erreichung des Zieles des ewigen Lebens hat der Mensch alles zu „gebrauchen“, was ihm dazu hilfreich sein kann: In *Ad adolescentes* wird dieses Grundprinzip anhand der heidnischen Literatur durchdekliniert,<sup>58</sup> aber zugleich nicht auf sie beschränkt. Denn in der Vorbereitung auf den Kampf des christlichen Lebens ist aus jeder Lebenssituation Nutzen zu ziehen: „Wir sollen mit Dichtern, Historikern, Rednern, ja mit allen Menschen Umgang haben, von denen wir einen Nutzen in der Sorge um unsere Seele ziehen können.“<sup>59</sup> In der Fähigkeit, aus allem Nutzen zu ziehen, gleichen Menschen großen Flüssen, denen von überall her neues Wasser zufließt (vgl. 10,4-6). Der Nutzen der Literatur wird nicht in Frage gestellt (vgl. Titel; 4,1-3; 7,2-5), in ihrem „Gebrauch“ ist jedoch Unterscheidungsfähigkeit gefragt, um „zu wissen, was auch zu übergehen ist – εἰδέναι τί χροῖ καὶ παριδεῖν“ (1,27-28; vgl. 2,13). Der Rat von Basilius ist, dass seine Neffen nicht kritiklos und definitiv den heidnischen Schriftstellern die „Steuerruder des Geistes – τὰ πηδάλια τῆς διανοίας“ (1,25) übergeben. Vielmehr soll gerade die Beschäftigung mit der heidnischen Literatur durch den Vergleich mit der christlichen Lehre eine Schulung des Geistes sein: Gibt es Gemeinsamkeiten, dann ist die Literatur zu berücksichtigen; gibt es keine Gemeinsamkeiten, dann sollen die heidnischen Schriften übergangen werden. Aber auch im zweiten Fall wird der christliche Glaube durch den Vergleich gestärkt, da seine Überlegenheit

57 „Ὅτι οὐ τὸ ὁρώμενόν ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, ἀλλὰ τινος δεῖ περιττοτέρας σοφίας, δι’ ἧς ἕκαστος ἡμῶν ὅστις ποτέ ἐστιν ἑαυτὸν ἐπιγνώσεται. Τοῦτο δὲ μὴ καθηραμένοις τὸν νοῦν ἀδυνατώτερον ἢ λημῶντι πρὸς τὸν ἥλιον ἀναβλέψαι“ (*leg. lib. gent.* 9 BOULENGER 55,30-56,34).

58 Vgl. M. CASEVITZ, Art. *Basile* 316, der unter philologischer Rücksicht die „langage de l’utilité“ in der Schrift analysiert. Die Ermahnungen, nur das Nützliche zu verwenden, stellen aufgrund ihrer Bedeutung für F. BRÄUTIGAM, *Basileios* 144-146 die formalen Elemente dar, welche der Schrift die Gliederung verleihen.

59 „Καὶ ποιηταῖς καὶ λογοποιοῖς καὶ ῥήτορι καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ὁμιλητέον ὅθεν ἂν μέλλῃ πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν ὠφέλειά τις ἔσεσθαι“ (*leg. lib. gent.* 2 BOULENGER 43,37-39).

ersichtlich wurde (vgl. 3,1-4). Taten und Worte von *vorbildlichen* Männern sind nachzuahmen. Kommt die Rede jedoch auf *schlechte* Vorbilder, so sind die Ohren davor zu verschließen (vgl. 4,5-12). Wie die Biene von der Blüte nur das Brauchbare nimmt und man die Rose pflückt, ohne sich an den Dornen zu stechen, so soll der Umgang mit der Literatur nur das Nützliche verwenden, das Restliche beiseite lassen (vgl. 4,36-51). In 8,1-3 wiederholt Basilius das Grundprinzip, dass seine Neffen nicht ohne Unterscheidung alles aufnehmen sollen, sondern nur das Nützliche; zugleich wäre es verkehrt, das Gute zusammen mit dem Schlechten abzulehnen. Neben den theoretischen Hinweisen gibt Basilius – besonders vom fünften bis zum neunten Kapitel – das Beispiel, wie die griechische Literatur im doppelten Sinne „gebraucht“ werden kann: Durch die entsprechende *Auswahl* dessen, was nützlich ist und durch die *Anpassung* an die eigene Intention.<sup>60</sup>

Um im Geist der Unterscheidung aus allem Nutzen ziehen zu können, bedarf es des richtigen Gebrauchs der Vernunft, welche den Menschen als Abbild Gottes auszeichnet. Basilius nimmt in *Ad adolescentes* öfters auf die Vernunft Bezug, wenn er auf die Abkehr von lasterhaften und unvernünftigen Handlungsweisen zu sprechen kommt. So sind dem Zorn gleich einem widerstrebenden Pferd die Zügel der Vernunft anzulegen (vgl. 7,19-21) und jede Leidenschaft ist mit dem Stock der Vernunft zu zähmen (vgl. 7,72-74). Denn die Vernunft muss das Steuer der Seele in der Hand haben (vgl. 8,16-19). Einem vernünftigen Menschen liegt auch nichts an schönen Kleidern (vgl. 9,20-22). Die Jugendlichen sollen keine Rücksicht auf die Meinung der Leute nehmen, sondern „die rechte Vernunft zur Führerin des Lebens wählen – τὸν ὀρθὸν λόγον ἡγεμόνα ποιῆσθαι τοῦ βιοῦ“ (9,137-138). Zuletzt schließt die Abhandlung mit dem Aufruf, dass sich die Jugendlichen stets Menschen zuwenden sollen, die mit gesundem Verstand denken (vgl. 10,41-42).

---

60 „What is most striking is that virtually all of these texts have either been tacitly distorted or given a meaning that is different from and even diametrically opposed to that intended by the original author“ (E. L. FORTIN, Art. *Christianity and Hellenism* 190). „Die griechische Literatur wird nicht als das benützt, was sie selbst sein will, sondern umgedeutet. Was sie als Wahrheit verkündet, wird zu Weisheit umgewandelt, die nur Schmuck für die christliche Wahrheit ist. Sie allein zählt. Es wird also geraten, in festem Willen Gott unbedingt zu dienen, die griechischen Schriften zu überschauen, auszuwählen und sich dienstbar zu machen“ (L. VISCHER, *Untersuchungen* 24).

### 4.2.3 Notwendigkeit griechischer Paideia?

Eine gesonderte Betrachtung verdient der so genannte „Wollfärbervergleich“, der sich am Ende des zweiten Kapitels befindet (vgl. 2,39-47): Es ist nämlich die einzige Stelle in *Ad adolescentes*, die in dem Sinn verstanden wurde, dass Basilius die griechische Literatur als *notwendige* Voraussetzung für ein vertieftes Verstehen der christlichen Lehre betrachtet habe. Unter der Annahme, dass es sich bei den Adressaten um zukünftige Theologiestudenten handle, interpretierte E. LAMBERZ den Vergleich dahingehend, „dass die profane Bildung zwar nicht für den christliche Glauben selbst, aber für ein gesichertes Verständnis der christlichen Lehren – konkret gesprochen, für die theologischen Studien der Neffen – nicht nur nützlich, sondern auch notwendig [sic!] sind.“<sup>61</sup> Nach seiner Interpretation sei die Vorbildung durch die heidnische Literatur für das bleibende Verständnis der Heiligen Schriften ebenso notwendig, wie die Vorbereitung des Stoffes vor dem Farbauftrag durch den Färber. Verhielte es sich tatsächlich so, hätte dies weitreichende Implikationen für das gesamte Verständnis des Verhältnisses von Basilius zur heidnischen Literatur. Dass der „Wollfärbervergleich“ jedoch auch eine andere Auslegung erlaubt, die dem kontextuellen Textbefund und der geschichtlichen Situation weit mehr Rechnung trägt, soll im Folgenden aufgezeigt werden.

Basilius hatte zu Beginn des zweiten Kapitels ausführlich erläutert, dass das irdische Leben im Vergleich zum ewigen nur geringen Wert besitzt (vgl. 2,1-25). Zum ewigen Leben führen die Heiligen Schriften. Solange man jedoch noch zu jung ist, um sie zu erfassen, kann die Übung an anderen Schriften hilfreich sein (vgl. 2,26-31). Diese Übung vergleicht er mit dem militärischen Training der Soldaten, die daraus Gewinn für den Kampf ziehen (vgl. 2,31-34). Auch das christliche Leben ist ein Kampf, der Größte aller Kämpfe, auf den die Jugendlichen sich vorbereiten müssen. Für diese Vorbereitung sollen sie keine Mühe scheuen und Umgang mit Dichtern, Geschichtsschreibern, Rednern – ja, mit allen Menschen – pflegen, wenn daraus Nutzen für die Sorge um die Seele

---

61 E. LAMBERZ, Art. *Verständnis* 87. Diese Hypothese übernimmt M. NALDINI, *Oratio* 16: „Che Basilio ritenga ancora troppo giovani i suoi interlocutori per un’adeguata comprensione dell’insegnamento cristiano (2,4) non fa meraviglia, anche perché il maestro già pensava probabilmente ai loro futuri studi di teologia.“

erwächst (vgl. 2,34-39). Es folgen der Wollfärbervergleich und der Vergleich des Spiegelbildes der Sonne im Wasser mit dem Licht selbst:<sup>62</sup>

Ὡσπερ οὖν οἱ δευσοποιοί, **παρασκευάσαντες**<sup>63</sup> πρότερον θεραπείαις τισὶν ὅ τι ποτ' ἂν ἡ τὸ δεξόμενον τὴν βαφήν, οὕτω τὸ ἄνθος **ἐπάγουσιν**, ἂν τε ἀλουργόν, ἂν τε τι ἕτερον ἢ τὸν αὐτὸν δὴ καὶ ἡμεῖς τρόπον, εἰ μέλλοι ἀνέκπλυτος ἡμῖν ἡ τοῦ καλοῦ παραμένειν δόξα, τοῖς ἕξω δὴ τούτοις **προτελεσθέντες**, τῆνικαῦτα τῶν ἱερῶν καὶ ἀπορρήτων **ἐπακουσόμεθα** παιδευμάτων.

καὶ οἷον ἐν ὕδατι τὸν ἥλιον ὁρᾶν ἐθισθέντες οὕτως αὐτῷ προσβαλοῦμεν τῷ φωτὶ τὰς ὀψεις.

Wie nun die Färber, nachdem sie das, was die Färbung annehmen soll – was immer es ist –, durch gewisse Behandlungen vorbereitet haben, sodann die Farbe hinzugeben, sei es Purpur oder etwas anderes, auf dieselbe Art werden auch wir – wenn der Ruhm der Tugend unauslöschlich bleiben soll – nachdem wir durch die heidnische Literatur vorbereitet wurden, dann die heiligen und geheimnisvollen Lehren hören.

Und nachdem wir uns daran gewöhnt haben, die Sonne im Wasser zu sehen, sodann wenden wir die Augen dem Licht selbst zu.

Zunächst ist auf die parallele Satzstellung hinzuweisen, die nicht nur durch den Vergleichspartikel ὥσπερ und die Entsprechung τὸν αὐτὸν...τρόπον, sondern auch durch die einander entsprechenden Zeitformen des Partizip Aorist und der finiten Zeitform (Präsens bzw. Futur) παρασκευάσαντες – ἐπάγουσιν und προτελεσθέντες – ἐπακουσόμεθα in den Vergleichsgliedern hergestellt wird. Dieser Parallelismus und das auf ὥσπερ und somit auf das *Participium coniunctum* παρασκευάσαντες zurückweisende οὕτως<sup>64</sup> erlauben keine modale Übersetzung, sondern fordern eine konsekutive Wiedergabe.<sup>65</sup> Dass Basilius die heidnische Lite-

62 *Leg. lib. gent* 2 BOULENGER 43,39-44,47.

63 Der Fettdruck verweist auf die syntaktische Struktur des Vergleichs, der im Nachfolgenden erläutert wird.

64 Vgl. die Erläuterung von J. BACH, *Mahnworte* 13.

65 Im modalen Sinn übersetzt A. STEGMANN, *Homilien* 449: „zum Beispiel die Farbe herbeischaffen, die sie brauchen, sei es Purpur, sei es eine andere Farbe“, dem F. BRÄUTIGAM, *Basileios* 42: „indem sie beispielsweise die entsprechende Farbe herbeischaffen“ folgt. Sie gebraucht diese Übersetzung als weiteren Beleg – neben der bereits relativierenden Wendung θεραπείαις τισὶν – um zu unterstreichen, dass Basilius die heidnische

ratur nicht als *einzig* und *notwendige* Voraussetzung für das Verstehen der christlichen Lehre betrachtet, belegt nicht nur das *θεραπείαις* τισίν in der Beschreibung der Vorbereitungen des Färbers, das *mehrere* Handlungen für das Gelingen des Einfärbens voraussetzt; darauf verweist ebenso die vorausgehende Aussage, dass nicht nur aus der Begegnung mit Literaten, sondern aus dem Umgang mit allen Menschen Nutzen für die *ἐπιμέλεια* τῆς ψυχῆς zu ziehen ist. Vor allem gibt der konditionale Einschub *εἰ μέλλοι ἀνέκπλυτος ἡμῖν ἢ τοῦ καλοῦ παραμένειν δόξα* Anlass zu einer anderen Gewichtung im Verständnis des Vergleichs. Zunächst ist die Bedeutung der Wendung *δόξα τοῦ καλοῦ* zu erschließen. Im Kontext von *Ad adolescentes* legt sich nahe, sie als „Ruhm der Tugend“<sup>66</sup>, nicht als „Ruhm der Schönheit“ wiederzugeben. Denn in der ganzen Schrift betont Basilius den Nutzen für das Tugendleben, der aus der Lektüre der griechischen Klassiker gewonnen werden kann. Es stellt sich sodann die Frage, was bewirkt, dass dieser Ruhm *ἀνέκπλυτος* bleibt – die christliche Lehre oder die griechische Literatur.

Ist es die griechische Bildung, dann besitzt sie – neben anderen Lebens- und Lernbereichen – eine gewisse Notwendigkeit: Denn die Tugend hat erst dann Bestand, wenn man sie theoretisch kennt und praktisch verwirklicht. So wird sie zu einer guten Gewohnheit. Die Kenntnis der Tugendbeispiele der heidnischen Literatur lässt dann auch das christliche Ideal nicht als unmöglich erscheinen (vgl. 7,38-40). Diese Interpretation entspricht mehr der Gesamtkonstellation des Vergleichs, da es gerade die Vorbereitungen des zu färbenden Stoffes bewirken – deren Vergleichsobjekt die heidnische Literatur ist –, dass die Beständigkeit des Farbauftrages gewährleistet wird. In dieser Weise ist der Vergleich zumeist bisher, auch von E. LAMBERZ, verstanden worden.

---

Literatur *nicht* als „die entscheidende und unverzichtbare ‚Grundierung‘ für seine christlichen Adressaten bezeichnet“ (ebd. 46). Eine konsekutive Übersetzung bietet die PG 31,586A: „*et ita demum colorem sive purpureum sive quempiam alium inducunt*“, F. BOULENGER, *Aux jeunes gens* 43 „*et ensuite y appliquent la couleur soit de porpre, soit une autre*“, M. NALDINI, *Oratio* 87: „*poi vi applicano il colore, o purpureo o di altro genere*“ und R. M. NÖCKLER, *Mahnworte* 40: „*dann erst* die Farbe hinzufügen, ob es nun Purpur oder etwas anderes ist.“

66 So A. STEGMANN; als „*idée du bien*“ übersetzt F. BOULENGER, „Vorstellung des Guten“ F. BRÄUTIGAM, „*idea del bene*“ M. NALDINI, während R.M. NÖCKLER den Ausdruck wenig zutreffend mit „Ruhm des Schönen“ wiedergibt.

Versteht man den Vergleich jedoch so, dass es die christliche Lehre ist, die dem „Ruhm der Tugend“ Unauslöschlichkeit verleiht, dann müssten die Jugendlichen *nach* dem Literaturstudium, welches einen „Schattenriss der Tugend – σκιαγραφία τῆς ἀρετῆς“ (10,2) zeichnet, die Jugendlichen zur Tugend einlädt (vgl. Kap. 5 und 6) und ihnen Beispiele der Tugend vor Augen stellt (vgl. Kap. 7), „die heiligen und geheimnisvollen Lehren hören – ἱερῶν καὶ ἀπορρήτων ἐπακουσόμεθα παιδευμάτων“. Das Verb ἐπακουσόμεθα<sup>67</sup> wäre also im imperativen Sinn zu verstehen. Dieses Verständnis legt auch die Syntax nahe, welche die Vorbereitung durch die „auswärtige“ Lehre mit dem Aorist Partizip Passiv προτελεσθέντες ausdrückt, die Hinwendung zur christlichen Lehre jedoch durch die finite Verbform im Futur ἐπακουσόμεθα. Die stärkere Gewichtung des Einfärbens des Stoffes bzw. des Hörens der christlichen Lehre begründet sich auch dadurch, dass die vorbereitenden Handlungen nur summarisch – θεραπείαις τισίν – erwähnt wurden und die Erwähnung des ἀνέκπλυτος sich auf das Vergleichsobjekt bezieht.

Nach dieser philologischer Analyse des Textes ist auf die geschichtliche Situation, in welcher die Schrift entstanden ist, einzugehen. E. LAMBERZ setzt ohne nähere Begründung voraus, dass es sich bei den Neffen um angehende Theologiestudenten handle, wofür besonders der Hinweis spreche, dass sie für das Verständnis der Heiligen Schrift zu jung seien.<sup>68</sup> Sowohl die geschichtliche Zeitsituation – die Kindertaufe war auch im 4. Jh. noch ungewöhnlich<sup>69</sup> und wir wissen weder von einer gere-

67 Ἐπακούω hat die Bedeutung von „zuhören / Aufmerksamkeit schenken“, „verstehen“ und „gehören“ (vgl. LAMPE 507).

68 „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 [sic!], dass er dabei nicht an eine schlichte Unterweisung in Glaubensfragen, etwa dem Katechumenat entsprechend, sondern an zukünftige Studien seiner Neffen denkt“ (E. LAMBERZ, Art. *Verständnis* 81). Zugleich muss er zugeben: „Über den äußeren Rahmen dieser theologischen Studien lassen sich nur Vermutungen anstellen“ (ebd. 81 Anm. 24).

69 Die allgemeine Feststellung von M. KLEIJWEGT – R. AMEDICK, Art. *Kind* 930: „Die Kindertaufe ist nicht vor dem 3. Jh. sicher belegt, und selbst im 3. und 4. Jh. mag sie ungewöhnlich gewesen sein“ präzisiert J. BERNARDI, *Prédication* 69 für das Kappadozien der Zeit von Basilius: „On a l'impression que cette chrétienté cappadocienne est principalement constituée de ce que nous appellerions des sympathisants et que les adultes baptisés se distinguent mal de moines.“ K. KOSCHORKE, *Spuren* 145 entwirft ein basilianisches Idealbild für den Weg zur Taufe:

gelten akademischen theologischen Ausbildung noch von der Notwendigkeit einer propädeutischen literarischen Bildung dafür<sup>70</sup> – als auch die Schrift selbst legen jedoch nahe, dass Basilius nicht zu künftigen Theologen, sondern zu noch ungetauften Jugendlichen spricht. Denn wie sollte man sonst den Einwand verstehen können, dass die 15-16-jährigen (!) Jugendlichen noch zu jung für die „Geheimnisse – ἀπόρρητα“ der Schrift seien? Im siebten Kapitel zählt Basilius Beispiele vorbildlichen Handelns aus der griechischen Literatur auf, die genau den christlichen Geboten entsprechen – Gebote, die er als bekannt voraussetzt. Dass er die Heilige Schrift *nicht* als zu heilig oder zu schwer verständlich für Kinder hält, zeigen seine Anweisungen in der „Längeren Regel“ 15,3, in welcher er sie als Textgrundlage für das Erlernen des Lesens und Schreibens empfiehlt.<sup>71</sup> Auch der Hinweis auf den „Größten aller Kämpfe – πάντων ἀγώνων μέγιστον“ (2,35), auf den sich die Jugendlichen vorzubereiten haben, verweist auf die noch ausstehende Taufe und den damit beginnenden christlichen Lebenskampf. Schließlich verwendet Basilius im zweiten Kapitel den Begriff ἀπόρρητα (vgl. 2,26. 45), wenn er auf die christlichen heiligen Schriften zu sprechen kommt. Dieses Wort bedeutet nicht nur „Geheimnisthaftigkeit“, sondern findet auch im Kontext der christlichen „Geheimnisse“, d. h. der Sakramente Verwendung.<sup>72</sup> Der

---

„So dürfte folgendes die Taufpraxis sein, die Basilius als ideale Ordnung vorschwebt: Kinder aus christlichem Elternhaus, von Kindesbeinen an durch ihre Eltern im Glauben unterwiesen und in die Frömmigkeit eingeübt, vermutlich schon bald nach der Geburt durch die ‚Segnung der Hände‘ in den Katechumenenstand versetzt und durch die Predigt mit dem göttlichen Wort und den Heiligen Schriften vertraut gemacht, melden sich mit dem Eintritt ins Erwachsenenalter zur Taufe. Dieser Entscheid für ein bewusstes und verantwortetes Christsein stellt den Ziel- und logischen Schlusspunkt der vorangegangenen Erziehungsarbeit in Haus und Kirche dar. Zu einem früheren Zeitpunkt nicht sinnvoll, darf dieser Schritt auch nicht länger hinausgezögert werden.“ In Anm. 49 verweist er auf den Taufaufruf in *hom.* 13,5 PG 31,432C, den Basilius als kollektiven Singular an den Jüngling (νέος) und den älteren Mann richtet. An Jünglinge (νέους) wendet er sich auch in *Ad adolescentes*.

70 „Es ist anzunehmen, „dass die Kirche eine eingehende, geschweige denn wissenschaftliche Ausbildung ihrer Priester offenbar nicht für nötig hielt. Mehr als das: Man kann mit gutem Grund vermuten, dass eine gründliche Beschäftigung der kirchlichen Amtsträger mit profaner Bildung gar nicht erwünscht war“ (G. RUHRBACH, *Art. Bildung* 298).

71 Vgl. *reg. fus.* 15,3 PG 31,953C-956A.

72 Vgl. LAMPE 206.



einleitende Teil des zweiten Kapitels behandelt die notwendige Sorge um die Seele und die notwendige Ausrichtung auf das künftige Leben. Auch dieser noch umfassendere Kontext kann als Hinweis darauf gesehen werden, dass es sich um noch ungetaufte Jugendliche handelt, da die Taufe gerade der *Seele* Leben und Licht schenkt. Um das Licht dreht sich auch der Vergleich des Spiegelbildes der Sonne im Wasser, der das zweite Kapitel abschließt. Gewiss ist er zunächst im Rahmen der propädeutischen Bedeutung der griechischen Literatur zu verstehen. Jedoch ist zu bemerken, dass erstens die Sonne niemals mit bloßem Auge angeschaut werden kann – wodurch die Unzulänglichkeit jeder Propädeutik ausgedrückt wird –, und zweitens Basilius das Wort φῶς verwendet, wenn er vom Hinschauen auf die Sonne spricht: Dieses Wort nun erweckte wohl bei jedem christlich geformten Hörer die Assoziation zu Christus, *dem* Licht,<sup>73</sup> und im Rahmen christlicher Lichtsymbolik auch den Bezug zur Taufe<sup>74</sup>.

Nimmt man also an, dass die jugendlichen Adressaten noch nicht getauft waren, lässt sich der „Wollfärbervergleich“ als ein Aufruf an die Jugendlichen verstehen, nicht bei der griechischen Literatur stehen zu bleiben, sondern sich nach deren Studium der Taufe zuzuwenden. In diesem Sinn kann auch die von M. NALDINI vorgeschlagene und oben gewählte Textvariante μέλλοι anstelle von μέλλει gesehen werden:<sup>75</sup> Der Optativ im Unterschied zum Indikativ unterstreicht die freie Wahlmöglichkeit der Jugendlichen: Sie können die Tugend, von welcher sie im Literaturstudium hören – und wohl auch zu verwirklichen suchen – durch die anschließende Hinwendung zur christlichen Lehre bewahren und festigen.

Der „Wollfärbervergleich“ trägt in der hier ausgeführten zweiten Interpretationsweise zur Relativierung der Bedeutung der literarischen Bildung bei und unterstreicht die Überlegenheit des christlichen

73 Vgl. F. BRÄUTIGAM, *Basileios* 47 Anm. 178.

74 Basilius beschreibt seinen eigenen Weg der „Bekehrung“, der zur Taufe führte, mit den Worten: Als ich „auf das ‚wunderbare Licht‘ (1 Petr 2,9) der Wahrheit des Evangeliums blickte – ἀπέβλεψα πρὸς τὸ θαυμαστὸν φῶς τῆς ἀληθείας τοῦ Εὐαγγελίου“ (ep. 223,2 COURTONNE 3, 10,5-6 BGrL 37, 46).

75 „La lezione μέλλοι, attestata da tutti i codici finora utilizzati (solo Athen. 2070 ha μέλλει, lezione suggerita da Sinner e accolta da Boulenger e Wilson), è conforme all’uso basiliano e ci sembra anche esprimere una sfumatura psicologica adatta al contesto“ (M. NALDINI, *Oratio* 153).

Glaubens. Denn es ist der Glaube, welcher der Tugend durch die Hinwendung zu den christlichen Mysterien – besonders zur Taufe – unauslöschlichen Bestand verleiht. So hat der Vergleich letztlich dieselbe Aussage wie das Bild des Baumes in 3,6-11. Da für dieses Bild kein literarisches Vorbild gefunden wurde,<sup>76</sup> darf es als „echt“ basilianisch gelten: Der Baum trägt seine Blätter als Schmuck, seine eigentliche Tugend und seine Zielbestimmung sind die Früchte; ebenso trägt die Seele die literarische Weisheit als Schmuck, ihre eigentliche Frucht ist die Wahrheit.<sup>77</sup> Die Literatur ist also für den Erwerb der Tugend, wie Basilius in 4,1 nochmals betont nicht unnütz – jedoch, so ist hinzuzufügen, auch *nicht notwendig*.

#### 4.2.4 Zusammenfassung und Folgerungen

Nach der Erörterung der Frage nach der *Notwendigkeit* der griechischen Literatur für ein vertieftes Verstehen des christlichen Glaubens, die negativ beantwortet werden konnte, soll der Versuch eines zusammenfassenden Urteils über *Ad adolescentes* unter Berücksichtigung des basilianischen Menschenbildes unternommen werden.

Basilius ermuntert die Jugendlichen zur Tugend, indem er Texte aus der griechischen Literatur auswählt und in aretologischer Weise interpretiert. Er betont, dass seine Adressaten frei sind, seine Ratschläge anzunehmen oder nicht. Das menschliche Leben, so zeigt er anhand vieler Beispiele auf, ist nicht plan- und ziellos, sondern auf innerweltliche vorläufige Ziele und auf das transzendente ewige Ziel des himmlischen Lebens ausgerichtet. Zur Erreichung dieses Endzieles ist die Sorge um die Seele<sup>78</sup> unerlässlich, dafür ist jede irdische Wirklichkeit mit Vernunft und im Geist der Unterscheidung zu gebrauchen. Man kann also in der Schrift

---

76 Vgl. F. BRÄUTIGAM, *Basileios* 52.

77 „Basilius spricht der heidnischen Literatur ab, im Gegensatz zu anderen Kirchenvätern, 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“ (F. BRÄUTIGAM, *Basileios* 147).

78 Berücksichtigt man die Bedeutung der Sorge um die Seele, die Basilius nicht nur im neunten Kapitel von *Ad adolescentes* zum Ausdruck bringt, erscheint die Bemerkung von S. IMPELLIZZERI, Art. *Basilio* 972-973 abwegig: „Il capitolo nono sembra un *excursus* allotrio, perché dà soltanto norme di comportamento, che sembrano improntate alla diatriba stoico-cinica.“

die Wesenszüge des basilianischen Menschenbildes wiederfinden. Dabei ist es interessant zu beobachten, dass der Kirchenvater jene Elemente nicht entfaltet, welche mit der konkreten Situation nicht unmittelbar in Verbindung stehen: So geht er nicht weiter auf die dynamische Grundkonstitution des Menschen ein und übergeht eine ganze Reihe innerweltlicher Ziele, die spezifisch christlich sind, wie das Halten der Gebote, die Erinnerung an Gott, die Nachahmung Christi oder die Angleichung an Gott. Dagegen betont er gerade jene anthropologischen Themen, für welche er in der heidnischen Literatur Anknüpfungspunkte und Bestätigung findet: Die Bedeutung des Tugendlebens, die menschliche Freiheit, die Sorge um die Seele, der Vernunftgebrauch.

So lässt sich *Ad adolescentes* als *Erziehungsschrift zur Verwirklichung des anthropologischen Ideals von Basilius anhand der griechischen schulischen Pflichtlektüre von 15-1-jährigen Grammatikschülern* bezeichnen.<sup>79</sup> Basilius zeigt sich als geistlicher Vater, der in kenntnisreicher und ausgewogener,<sup>80</sup> aber auch in ernster und entschiedener Weise die Jugendlichen auf ihre Würde verweist. Diese Würde verpflichtet sie zu einem tugendhaften Leben, für welches sie auch aus der griechischen Literatur lernen können. So darf die Schrift *Ad adolescentes* als ein Ernstfall *menschlicher* Erziehung bezeichnet werden, deren Wirkungsgeschichte wohl nicht zuletzt auch wegen ihrer anthropologischen Inhalte so nachhaltig war.

---

79 Unter den vielen Studien kommt E. LAMBERZ, Art. *Verständnis* 95 diesem Ergebnis am nächsten: „Basilius 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.“

80 In zutreffender Weise bemerkt F. H. BRIGHAM, Art. *St. Basil* 35 zum basilianischen Bild des Baumes (vgl. 3,1-11): „In this evaluation of classical literature, Basil shows himself a clear exponent of its singular spirit. The Greeks have a word which sums up this spirit. It is *σωφροσύνη* difficult to render in English; perhaps it can be best translated as a sense of balance or proportion in all things.“

## 5. Kapitel

### Klösterliche Erziehung

Die rechte Haltung, so meine ich, besteht in der heftigen und unersättlichen, in der festen und unwandelbaren Begierde, Gott zu gefallen. Sie wird recht geübt durch die verständige und ununterbrochene Betrachtung der herrlichen Größe Gottes, durch dankbare Gedanken und durch die unablässige Erinnerung an alles Gute, das Gott uns geschenkt hat. (BASILIUS, *reg. br.* 157)<sup>1</sup>

Sein ganzes Leben hindurch bemühte sich Basilius um die Reform der Kirche. Schon bald nach seinem asketischen Rückzug nach Annisi um das Jahr 357/358 ging er daran, ein evangeliumsgemäßes Lebens- und Reformprogramm niederzuschreiben, die *Moralia*. Es besteht aus christlichen Lebensgrundsätzen, zu deren Bekräftigung Basilius in ausführlicher Weise Texte aus dem Neuen Testament anfügt.<sup>2</sup> Da dies den Großteil der Schrift ausmacht, kann man sie als *thematisch geordnete Sammlung von Schriftzitaten* bezeichnen. Aus diesem Grund sind die *Moralia* für den Kirchenvater die eigentlichen „Regeln“ (ὅροι): Denn die Heilige Schrift ist die einzige „Regel“, welche das christliche Leben in allen Einzelheiten „regelt“. Diese Reformschrift war für alle Christen gedacht.<sup>3</sup>

Das koinobitische Leben, zu dem sich Basilius auf den Landbesitz der Familie in Annisi zurückgezogen hatte, entfaltete sich rasch.<sup>4</sup> So sah er

---

1 „Διάθεςιν ἀγαθὴν ἡγοῦμαι εἶναι ἐπιθυμίαν τῆς πρὸς Θεὸν εὐαρεστήσεως σφοδράν, καὶ ἀκόρεστον, καὶ πεπηγυῖαν, καὶ ἀμετάθετον. Κατορθοῦται δὲ αὕτη ἐν θεωρίᾳ συνετῇ καὶ διηνεκεῖ τῆς μεγαλειότητος τῶν δοξῶν τοῦ Θεοῦ, λογισμοῖς τε εὐγνώμοσι καὶ ἀδιαλείπτῳ μνήμῃ τῶν ὑπαρχάντων ἡμῖν παρὰ Θεοῦ ἀγαθῶν“ (*reg. br.* 157 PG 31,1185A).

2 Zum Schriftgebrauch in den *Moralia* vgl. J. GRIBOMONT, Art. *Règles morales*.

3 Vgl. zu den *Moralia* die Einführung von L. LEBE, *Règles morales* 5-13 und M. GIRARDI, Art. *Tormento*.

4 Zum Einfluss von Eustathius von Sebaste auf das koinobitische Ideal von Basilius vgl. C. A. FRAZEE, Art. *Anatolian asceticism*.

sich gezwungen, immer neu Antworten auf die neuen Entwicklungsstufen zu geben. Aus dieser konkreten Situation heraus entstand eine Sammlung von Fragen und Antworten. Die erste uns bekannte Fassung dieser Art ist in lateinischer (und nicht edierter syrischer) Fassung erhalten: Das *Asceticon parvum*. Es entwickelte sich weiter zum *Asceticon magnum*, das Basilius nach dem Jahr 370 ausarbeitete. Dessen Aufteilung in die „Längeren Regeln“ und die „Kürzeren Regeln“ ist nachbasilianisch. Diese beiden Sammlungen zu Themen des koinobitischen Lebens bezeichnet man heute als die „Mönchsregeln“ von Basilius.<sup>5</sup> Aufgrund ihres besonderen literarischen Genus von Frage und Antwort (Erotapokriseis) gewähren sie dem Leser einen unmittelbaren und lebendigen Eindruck in das basilianische Ideal des koinobitischen Lebens. Sie erwecken, um die Worte von K. S. FRANK zu gebrauchen, „den Eindruck einer einzigen großen Mönchsversammlung oder eines einzigen, nicht enden wollenden Nachtgesprächs.“<sup>6</sup>

Basilius selbst verwendete für diese Sammlungen nie das Wort „Regeln“. Wie anhand der *Moralia* gezeigt wurde, können für ihn diesen Anspruch nur die Worte der Heiligen Schrift erheben. Er nannte auch jene, die sich mit Fragen bezüglich des „Lebens nach der Frömmigkeit – τοῦ βίου τοῦ κατ’ἐνσέβειαν“<sup>7</sup> an ihn wandten, nicht „Mönche“. Stattdessen bevorzugte er die Bezeichnung „Kämpfer für die Frömmigkeit – οἱ τῆς ἐνσεβείας ἀγωνισταί.“<sup>8</sup> Bereits diese Begrifflichkeit zeigt, dass Basilius das asketische Leben nicht als christliche Sonderexistenz neben dem gemeindlichen Leben sah. Für ihn war es vielmehr jene Lebensform, die es ermöglichen sollte, das Evangelium ohne Abstriche und Kompro-

- 
- 5 Vgl. J. GRIBOMONT, *In tomum* 30–9. A. M. SILVAS entwirft in ihrer Studie zum basilianischen *Asceticon* nachfolgende Entwicklung: „1. The Small Asketikon c.365–6. 2. Expansions and additions made at Annisa prior to Basil’s episcopacy. 3. Additions made during a possible visit to Pontus in Basil’s early episcopate c.372. 4. A structural re-editing at Annisa in the mid-370s which resulted in the basis of the Pontic recension. 5. Late additions made in Caesarea in the last two or three years of Basil’s life“ (A. M. SILVAS, *Asketikon* 145).
- 6 K. S. FRANK, *Mönchsregeln* 50; vgl. seine Einleitung zum *Asceticon magnum* ebd. 11–72. Ebenso: U. NERI, *Opere ascetiche* 9–45. Weitere Literaturhinweise zu den *Ascetica* finden sich bei A. M. SILVAS, *Asketikon* 497–507.
- 7 *Reg. fus. prooem.* 1 PG 31,889A.
- 8 *Reg. fus. prooem.* 4 PG 31,900A.

misser zu leben.<sup>9</sup> Es ist deshalb auch nicht zulässig, die *Moralia* als Programm für den „Durchschnittschrsten“, das *Asceticon* als Anleitung für „Elitechrsten“ zu werten.<sup>10</sup> Das Evangelium ist für Basilius das einzige „Programm“ und die einzige „Regel“ für jeden Chrsten. Deshalb haben die *Moralia* auch für die Asketen Geltung, während das *Asceticon* in der ursprünglichen Intention von Basilius eine Lebensweise beschrieb, die für *alle* Menschen erreichbar und lebbar sein sollte. Das *Asceticon* ist deshalb nicht nur an Männer, sondern auch an Frauen gerichtet.<sup>11</sup> Die basilianischen Kommunitäten waren als Doppelklöster konzipiert, die auch die Erziehung von Kindern mit einschloss.<sup>12</sup> Freilich unterscheidet sich das asketische vom gemeindlichen Leben. Es zeichnet sich durch Eigenheiten aus, die sich für Basilius von der getreuen Beachtung der Heiligen Schrift herleiten: So die radikale Abkehr von der Welt,<sup>13</sup> das gemeinschaftliche<sup>14</sup> und zurückgezogene Leben,<sup>15</sup> der kompromisslose Gehorsam gegen den Oberen,<sup>16</sup> die Besitzlosigkeit,<sup>17</sup> die Kleidung<sup>18</sup> oder die Bedeutung des Schweigens.<sup>19</sup>

---

9 „Jedenfalls ist es für Basilius dieses eine Kriterium des evangeliumsgemäßen Wandels, nichts sonst, was den ‚Chrsten‘ (sei es im Kloster, sei es in der großen Gemeinde) vom Weltmenschen unterscheidet“ (K. KOSCHORKE, *Spuren* 58). Dies betont auch A.-M. RITTER, *Diakoniker* 84: „Mönchsethik ist also für ihn schlicht Chrstenethik.“

10 In diese Richtung zielt die Aussage von W.-D. HAUSCHILD, *Briefe*, BGrL 32, 11: „Dem Reformprogramm für die Kirche in der Welt (*Moralia*) entspricht ein Programm für die Organisation eines aus der Welt zurückgezogenen Mönchtums (*Asketikon*), welches verhindern soll, dass dieses eine Parakirche wird.“ Diese Trennung korrigiert K. KOSCHORKE, *Spuren* 55 zurecht: „Es verhält sich also eher so [...], dass er [Basilius] das Reformprogramm der *Moralia* parallel zueinander in zwei unterschiedlichen Bereichen – eben dem monastischen wie dem gemeindlichen Christentum – zu realisieren sucht.“ Dem Programm des *Asceticon* für das koinobitische Leben entspricht also vielmehr das *Corpus homileticum* für das gemeindliche Leben.

11 Da Basilius sich darin an männliche Asketen wendet, ist in der vorliegenden Arbeit dieser Sprachgebrauch beibehalten.

12 Vgl. dazu die Hinführung in 4.1.

13 Vgl. *reg. fus.* 8,2 PG 31,937A-940A.

14 Vgl. *reg. fus.* 7 PG 31,928B-933C.

15 Vgl. *reg. fus.* 6 PG 31,925A-928B.

16 Vgl. *reg. br.* 114-125 PG 31,1160A-1168B.

17 Vgl. *reg. fus.* 8,3 PG 31,940A-941A.

18 Vgl. *reg. fus.* 22 PG 31,977A-981A.

19 Vgl. *reg. fus.* 13 PG 31,949BC.

Die Untersuchung in diesem Kapitel beschränkt sich auf das *Asceticon magnum*. Ehe der eigene Ansatz näher beschrieben wird, soll ein kurzer Blick auf bisherige Zugänge geworfen werden: Denn Umfang, spiritueller Reichtum und Wirkungsgeschichte geben Anlass zu unterschiedlicher Gewichtung hinsichtlich Kernaussagen und Leitmotiven – auch bei bedeutenden Basiliuskennern, wie die folgenden drei Beispiele belegen. In seiner Untersuchung der mönchischen Askese bei Basilius bezeichnet E. AMAND DE MENDIETA die Enthaltensamkeit (ἐγκράτεια) als „Mönchstugend *par excellence*“.<sup>20</sup> Für K. KOSCHORKE ist in seinen Studien zum basilianischen Kirchenbegriff die siebte „Längere Regel“, in welcher die Vorteile des gemeinschaftlichen Lebens aufgezeigt werden, „gleichsam der Grundtext des basilianischen Mönchtums.“<sup>21</sup> In der Hinführung zur deutschen Übersetzung des *Asceticon Magnum* versucht K. S. FRANK schließlich einen Zugang aus soziologischem Blickwinkel. Er folgt dabei J. GRIBOMONT, welcher die Biographie von Basilius mittels hegelianischen Vokabulars einzufangen versucht: „Aristokratische Herkunft und Bildung (These), asketische Weltentsagung und Leben in der Einsamkeit (Anti-these), Organisation des asketischen Lebens und dessen Einbindung in die kirchliche Ordnung (Synthese).“<sup>22</sup>

Die vorliegende Untersuchung analysiert das *Asceticon magnum* aus dem Blickwinkel des basilianischen Menschenbildes. Seit den Jahren in Annisi beschäftigte sich Basilius immer wieder mit Fragen zum koinobitischen Leben. Es hatte für ihn höchste Bedeutung, war es doch jene Lebensform, die er selbst einer Karriere als Rhetor vorgezogen hatte. Deshalb ist die Annahme berechtigt, dass sich in den asketischen Schriften ein besonders unmittelbarer Zugang zu seinem Denken und den ihn bewegenden Fragen findet.<sup>23</sup> Dies gilt auch für sein Menschenbild, dessen ausführlichste Darstellung sich an exponierter Stelle am Beginn der

---

20 „Vertu monastique par excellence“ (E. AMAND DE MENDIETA, *Ascèse* 205).

21 K. KOSCHORKE, *Spuren* 31 Anm. 5.

22 K. S. FRANK, *Mönchsregeln* 50; vgl. J. GRIBOMONT, Art. *Aristocrate* 184.

23 „Sia proprio in questo *corpus asceticum* che Basilio si rivela nel modo più autentico, e dà il meglio di se stesso: se vi esplica in modo meno evidente il suo genio di scrittore, certo è qui soprattutto che egli impegna tutte le risorse del suo spirito, comunica il suo sentire più profondo, e con tutta franchezza apre il suo cuore, senza nessuna preoccupazione di ‚mediare‘ culturalmente, nessun artificio letterario, nessuna concessione dialettica a un pensiero non suo“ (U. NERI, *Opere ascetiche* 10).

„Längeren Regeln“ findet.<sup>24</sup> Bereits dies ist ein Indiz dafür, dass es Basilius in den „Regeln“ auf den Menschen und seine Vervollkommnung ankam: Es wäre nicht nötig gewesen, den Fragen nach der Begründung der Gottes- und Nächstenliebe einen anthropologischen Abriss folgen zu lassen. Denn ihre Beantwortung geht ja mit aller Klarheit aus der Heiligen Schrift hervor.

Das vorliegende Kapitel gliedert sich anhand der Ergebnisse, welche die Untersuchung des basilianischen Menschenbildes im ersten Kapitel ergeben hat.<sup>25</sup> Im *Asceticon magnum* bildet die dynamische Grundkonstitution des Menschen die Grundlage für (5.1) das Streben nach dem „Mehr“: Der Asket kann und darf sich niemals mit dem bereits erreichten Fortschritt im geistlichen Leben zufrieden geben. Stets neu muss er aus sich heraus aufbrechen, um alle seine Kräfte auf Gott hin auszurichten. Die basilianische Anthropologie ist weiters teleologische Anthropologie. Ein prägendes Merkmal auch des „Lebens nach der Frömmigkeit“ ist (5.2) die Zielbestimmtheit, die nicht nur spirituelle Ziele vor Augen hat, sondern jede Lebensäußerung kennzeichnet. Die irdische Wirklichkeit ist folglich in (5.3) einer vernunftgemäßen Weise zu „gebrauchen“, um das für Leib und Seele Nützliche und Notwendige zu erlangen. Bis zu diesem Punkt bietet das basilianische Menschenbild den Leitfaden der Darstellung. Die eher implizit berührten Fragen zur asketischen Erziehung finden eine explizite Behandlung in der Untersuchung (5.4) der erzieherischen Aufgabe der Gemeinschaft. Neben der besonderen Verantwortung des Oberen trägt auch jeder einzelne daran Mitverantwortung. Eine Zusammenfassung der erzielten Ergebnisse bieten (5.5) die abschließenden Überlegungen, die sich auch kritischen Anfragen an die „Regeln“ zuwenden.

---

24 Vgl. *reg. fus.* 2-3,1; vgl. dazu die Untersuchung in 1.1.

25 Vgl. 1.5.



## 5.1 Streben nach dem „Mehr“

Den Menschen zeichnet als Geschöpf Gottes der Besitz einer immanenten Liebeskraft aus. Um authentisch als Mensch ein Abbild Gottes sein zu können, muss er diese Kraft zur Entfaltung bringen: Er muss den Nächsten und Gott lieben. Im gottgeweihten Leben entfaltet sich diese Kraft durch ein beständiges *Streben nach dem „Mehr“ in der Hingabe*: „Wer Gott wirklich liebt und fest auf den Lohn vom Herrn vertraut, gibt sich nicht mit den gegenwärtigen Dingen zufrieden, sondern bemüht sich immer um Zusätzliches und strebt nach dem ‚Mehr‘.“<sup>26</sup>

Dieses Streben zeichnet sich in hervorragender Weise durch (5.1.1) den Eifer aus, der für das asketische Leben eine Notwendigkeit darstellt. Er ist kein Aktivismus, sondern vielmehr (5.1.2) eine innere Haltung, die den Menschen hilft, die ihm innewohnende Liebeskraft richtig zu entfalten. Das christliche und noch mehr das asketische Leben prägt also eine spirituelle Dynamik. Diese zeigt sich beispielhaft an der Bekehrung oder Umkehr, die (5.1.3) ein Aufbruch des Menschen aus sich selbst und eine Hinkehr zu Gott ist.

### 5.1.1 Notwendigkeit des Eifers

Um tatsächlich nach dem „Mehr“ zu streben, ist der *Eifer* (σπουδή) eine unerlässliche Voraussetzung. Er ist keine schmückende Zugabe für das „Leben nach der Frömmigkeit“. Von seiner Entfaltung hängt vielmehr der Erhalt des himmlischen Lohnes ab:

Aber jeder nun, der an seinem eigenen Platz uneingeschränkten Eifer an den Tag legt und die Aufforderung des Apostels erfüllt: „Seid nicht träge im Eifer“ (Röm 12,11), erhält den Lohn für seine Hingabe; für Nachlässigkeit ganz offensichtlich das Gegenteil, nämlich das böse Los und das „Wehe“, wie

---

26 „Ο γηνήσιος ἐν τῇ πρὸς Θεὸν ἀγάπῃ, καὶ βέβαιος ἐν πληροφορίᾳ τῆς παρὰ τοῦ Κυρίου μισθαποδοσίας, οὐ τοῖς γινομένοις ἀρκεῖται, ἀεὶ δὲ προσθήκην ἐπιζητεῖ, καὶ τοῦ πλείονος ὀρέγεται“ (reg. br. 121 PG 31,1164C).

die Schrift sagt: „Verflucht ist jeder, der die Werke des Herrn nachlässig tut“ (Jer 48,10).<sup>27</sup>

Es ist daher nicht ausreichend, Gottes Willen nur zu tun, man muss ihn *mit Eifer* tun. Das Pendant zum Eifer ist die *Trägheit*, die eine entgegengesetzte Dynamik entwickelt und zur Sünde führt: „Jeder Vorwand für die Faulheit ist ein Vorwand für die Sünde. Man muss Eifer bis zum Tod zeigen, ebenso auch Geduld.“<sup>28</sup>

### 5.1.1.1 Eifer und Aktivismus

Der Eifer besteht für den Asketen darin, dass er „sein Bemühen um die Liebe, wenn er gesund ist, durch den Eifer für die Werke des Herrn an den Tag legt, in Krankheit dagegen Geduld, Großherzigkeit und Freude zeigt.“<sup>29</sup> In dieser Aussage findet sich eine interessante Unterscheidung: Die Liebe zeigt sich bei Vollbesitz der körperlichen Kräfte im Eifer bei der Arbeit und beim Gebet. Fehlen diese Kräfte, dann sind Geduld, Großherzigkeit und Freude der Weg, die Liebe zu leben. Dieselbe Unterscheidung findet sich auch in der Antwort auf die Frage, wie die Asketen den Neueingetretenen in ihrem spirituellen Leben helfen können. Der Kirchenvater erklärt, dass bei körperlicher Stärke ihr Eifer und ihr Vorbild in der Erfüllung von guten Werken den Novizen hilfreich sein wird. Bei körperlicher Schwäche dagegen sollen sie ihnen durch ihren Seelenzustand eine Hilfe sein: Sie tun dies, wenn sie in der Gegenwart Gottes leben und jene Eigenschaften der Liebe zeigen, die Paulus im ersten Korintherbrief (vgl. 1 Kor. 13,4-8) aufzählt.<sup>30</sup> Diese Differenzierung zeigt einerseits, dass der Eifer im Verständnis von Basilius nicht mit Aktivismus zu verwechseln ist: Er zeigt sich vielmehr in einer inneren Haltung. Anderer-

27 „Ἀλλ' ἕκαστος οὖν, ἐν τῷ ἰδίῳ τόπῳ τῆς μὲν σπουδῆς τὸ ἄοκνον ἐπιδεικνύμενος, καὶ πληρῶν τὸ τοῦ Ἀποστόλου παράγγελμα λέγοντος· Ὁ σπουδῇ μὴ ὀκνηροί, τῆς προθυμίας ἔχει τὸν ἔπαινον· ἐπὶ δὲ τῇ ἀμελείᾳ τὰ ἐναντία, δηλονότι τὸν ταλανισμὸν καὶ τὸ οὐαί. Ἐπικατάρατος γὰρ, φησί, πᾶς ὁ ποιῶν τὰ ἔργα Κυρίου ἀμελῶς“ (reg. fus. 24 PG 31,984B).

28 „Πᾶσα πρόφασις ἀργίας προφασίς ἐστὶν ἁμαρτίας· τὴν γὰρ σπουδὴν μέχρι θανάτου, ὥσπερ καὶ τὴν ὑπομονὴν, ἐπιδείκνυσθαι χρή“ (reg. br. 69 PG 31,1132B).

29 „Ὅστε καὶ ἐν ὑγείᾳ τὸν κόπον τῆς ἀγάπης διὰ τῆς σπουδῆς τῶν τοῦ Κυρίου ἔργων ἐνδείκνυσθαι, καὶ ἐν ἀρρώστιά πᾶσαν ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν μετὰ χαρᾶς ἐπιδείκνυσθαι“ (reg. fus. 34,3 PG 31,1001C).

30 Vgl. reg. br. 200 PG 31,1216AB.

seits dient der Eifer als *Erziehungsmittel*, durch welchen die älteren die jüngeren Asketen anspornen.

### 5.1.1.2 Lernbereitschaft

Das Streben nach dem „Mehr“ drückt sich auch darin aus, dass der Asket wissen will, wie er sein Leben in gottgefälliger Weise verwirklichen kann. Dieser Wunsch ist für Basilius nicht nur gut, sondern sogar notwendig. Um dazu zu ermutigen, Fragen zu stellen, betont er in der ersten Frage der „Längeren Regeln“, dass die Schrift dies ausdrücklich erlaubt hat.<sup>31</sup> Ohne Lernbereitschaft ist es unmöglich in die Dynamik des asketischen Lebens einzutreten, das auf die Änderung und Erneuerung des Menschen ausgerichtet ist. Folglich gilt die hartnäckige Lernunwilligkeit als Entlassungsgrund.<sup>32</sup> Ja, Basilius geht sogar so weit, zu fordern, dass der Asket größeres Verlangen nach der Tischlesung als nach dem Essen haben soll.<sup>33</sup>

### 5.1.1.3 Bewahrung der Ordnung

Wahrer Eifer ist nicht mit Aktivismus zu verwechseln, auch mit spontan-ungeordnetem Handeln hat er nichts gemein. Vielmehr soll im gemeinschaftlichen Leben „alles mit Anstand und nach der Ordnung – Πάντα εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν“ (1 Kor 14,40) geschehen. Wiederholt und unter Bezugnahme auf verschiedene Lebensbereiche verweist Basilius auf dieses Pauluswort.<sup>34</sup> Ein schönes Beispiel seiner Anwendung findet sich in der Verfügung für die rechte Tischordnung: Gewiss soll jeder nach dem Wort des Evangeliums (vgl. Lk 14,10) bereit sein, den letzten Platz einzunehmen. Um der Ordnung der Gemeinschaft willen, soll aber auch niemand nach dem letzten Platz streben. Dies wäre zudem nur ein Ausdruck des Eigenwillens. Jeder soll in Einfachheit und Demut den Platz einnehmen, der ihm zugewiesen wird.<sup>35</sup>

---

31 Vgl. *reg. fus.* 1 Interrogatio PG 31,905B.

32 Vgl. *reg. br.* 61 PG 31,1124BC.

33 Vgl. *reg. br.* 180 PG 31,1204A.

34 Vgl. *reg. fus.* 21; 24; *reg. br.* 72; 108; 238; 276.

35 Vgl. *reg. fus.* 21 PG 31,976B-D.

#### 5.1.1.4 Eifer in der Erteilung von Strafen

Eine wichtige Rolle spielt der Eifer bei der Erteilung von Tadel und Strafen. Grundsätzlich betont Basilius die große Verantwortung, die jeder einzelne gegenüber dem sündigen Bruder hat.<sup>36</sup> Da der Sünder gegen das Wort Gottes verstoßen hat, muss er mit Eifer zurechtgewiesen werden. Dieser Eifer soll jedoch mit Vorsicht und Wachsamkeit umgesetzt werden. Er darf sich vor allem nicht im Zorn äußern. Denn eine Zurechtweisung im Zorn verhindert, dass der Bruder im Glauben erbaut wird.<sup>37</sup> Basilius trifft also die Unterscheidung zwischen Sünde und Sünder. Er verweist besonders immer wieder auf die schlimmen *Folgen* der Sünde: Auch sie rechtfertigen den Eifer bei der Bestrafung. Ein Idealbild für die richtige Art zu strafen zeichnet Basilius am Beispiel des Oberen:

Er muss nämlich einerseits Eifer für die Ehre Gottes an den Tag legen, welche in der Übertretung des Gebotes missachtet wurde, andererseits mitbrüderliche, herzliche Liebe für das Heil des Bruders haben, der durch die Sünde in Gefahr geraten ist, denn „Die Seele, die sündigt, wird sterben“ (Ez 18,4). Über jede Sünde – weil sie eine *Sünde* ist – soll er sich erregen und durch die Heftigkeit der Bestrafung das Feuer seiner inneren Haltung zeigen.<sup>38</sup>

#### 5.1.1.5 Eifer bei der Arbeit

Die Antwort auf die Frage, wie die Mönche Sorge um ihre Arbeitsgeräte tragen sollen, bietet ein weiteres Beispiel für die Wichtigkeit des Eifers: Sie sollen die Arbeitsgeräte – so lautet die Antwort – erstens als Dinge behandeln, die Gott geweiht sind und zweitens als unersetzliche Hilfsmittel, durch welche sie ihren Eifer zeigen können.<sup>39</sup> Aufgrund der spezifischen Fragestellung verweist Basilius an dieser Stelle nicht auf die

---

36 Vgl. 5.4.2.2.

37 Vgl. *reg. br.* 165 PG 31,1192AB.

38 „Χρηὶ γὰρ, ζῆλον μὲν ὑπὲρ τῆς τοῦ Θεοῦ δόξης ἀτιμαζομένου ἐν τῇ τῆς ἐντολῆς παραβάσει ἐπιδεικνύμενον, εὐσπλαγχνίαν δὲ φιλαδελφίας ὑπὲρ τῆς τοῦ ἀδελφοῦ σωτηρίας ἔχοντα κινδυνεύοντος ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ (ὅτι Ἡ ψυχὴ ἢ ἁμαρτάνουσα, αὐτὴ ἀποθανεῖται), ἐπὶ παντός ἁμαρτήματος ὡς κατὰ ἁμαρτήματος κινεῖσθαι, καὶ τῇ σφοδρότητι τῆς ἐκδικήσεως δεικνύνειν τὸ διάπυρον τῆς διαθέσεως“ (*reg. fus.* 50 PG 31,1040C).

39 Vgl. *reg. br.* 143 PG 31,1177B.

Hilfe für die Bedürftigen, die durch die Arbeit geleistet werden kann. Darin misst er der Arbeit ansonsten – neben dem geistlichen Ziel der Verherrlichung Gottes – ihren konkreten Wert zu.<sup>40</sup> Hier betont er, dass die Arbeitsgeräte und damit die Arbeit *in sich* Wert haben: Denn durch sie können die Asketen ihren Eifer zum Ausdruck bringen.

#### 5.1.1.6 Eifer für das „Größere“

Der „glühende Eifer und die unersättliche Sehnsucht – διάπυρος σπουδή καὶ ἀκόρεστος ἐπιθυμία“ nach der Erfüllung der Gebote Gottes lassen die Sorge um die leiblichen Bedürfnisse vergessen: Für sie wird der „Kämpfer für die Frömmigkeit“ keine Zeit mehr haben.<sup>41</sup> Das Streben nach dem „Mehr“ besteht in dem Verlangen nach den spirituellen, den „höheren“ Zielen. Der Asket will sie „ergreifen“ und „genießen“ und lässt deshalb alles „Geringere“ verächtlich beiseite. Dieses Streben – so Basilius – habe alle Heiligen ausgezeichnet. Als Beispiele für dieses „Größere“ nennt er die Überzeugung von Gottes Gegenwart, die Sorge, Gott zu gefallen, das glühende Verlangen nach den Seligpreisungen.<sup>42</sup> Insgesamt sind darunter alle spirituellen Zielsetzungen zu verstehen.<sup>43</sup>

#### 5.1.1.7 Erziehung zum Eifer

In der „Kürzeren Regel“ 291 antwortet Basilius auf die Frage, worauf das Wort des Evangeliums vom geknickten Rohr und dem glimmenden Docht zu beziehen sei (vgl. Mt 12,20): Er versteht unter dem geknickten Rohr den Menschen, der das Gebot Gottes zwar im Allgemeinen erfüllt, aber trotzdem sündigt. Er soll durch Zurechtweisung und den Verweis auf das Wort Gottes geheilt werden. Im glimmenden Docht dagegen sieht er jenen Christen, der das Gebot ohne Eifer, sondern gleichgültig und träge erfüllt. Dieser soll nicht zurechtgewiesen werden, sondern durch den Hinweis auf Gottes Gerichte und seine Verheißungen ermuntert werden.<sup>44</sup> Diese interessante pädagogische Auslegung der Evangeliums-

---

40 Vgl. *reg. fus.* 37,1 PG 31,1009CD; *reg. br.* 207 PG 31,1221A.

41 Vgl. *reg. br.* 206 PG 31,1220B.

42 Vgl. *reg. br.* 30 PG 31,1104AB.

43 Vgl. 5.2.1.1.

44 Vgl. *reg. br.* 291 PG 31,1285D-1288A.

stelle zeigt die *Feinfühligkeit des erzieherischen Bemühens* von Basilius. Vor jeder Anwendung eines Erziehungsmittels ist der Seelenzustand zu untersuchen. Von ihm hängt die „seelsorgliche“ Behandlung ab, die im genannten Kontext das Ziel hat, den Menschen zu neuem Eifer zu führen.

### 5.1.2 Innere Haltung

Der *inneren Haltung* (διάθεσις) schenkt Basilius im *Asceticon magnum* große Aufmerksamkeit. Darauf verweist nicht nur die Fragenreihe 157-186 der „Kürzeren Regeln“, die J. GRIBOMONT mit „De cordis dispositionibus“<sup>45</sup> überschrieben hat. Ihre Bedeutung erhellt sich besonders daraus, dass für den Kappadozier die innere Absicht der ausgeführten Tat gleichzusetzen ist.<sup>46</sup> Die rechte innere Haltung bedarf dreierlei: Der Liebe, der Begierde, Gott zu gefallen und der inneren Sammlung. Da sie die notwendigen Voraussetzungen für die rechte innere Haltung darstellen, ist ihnen zuerst die Aufmerksamkeit zuzuwenden.

#### 5.1.2.1 Voraussetzungen

Den „Längeren Regeln“ schickt der Kirchenvater im Vorwort einige seiner Grundanliegen voraus, darunter die absolute Notwendigkeit, Gottes Willen zu tun. Er präzisiert jedoch: „Wenn jemand auch den Willen des Herrn tut, jedoch nicht so, wie Gott es will und nicht in der inneren Haltung der Liebe zu Gott, dann ist der Eifer für die Sache umsonst.“<sup>47</sup> Es ist also nicht genug, den Willen Gottes zu erfüllen, er ist mit *Liebe* zu erfüllen. In diesem Zusammenhang verdient seine Auslegung von Mt 3,12 besondere Beachtung. Auf die Frage, welche Menschen die Spreu sind, die im unauslöschlichen Feuer verbrannt wird, antwortet Basilius: Spreu sind jene Menschen, die sich anderen, die des Himmelreiches würdig sind, durch ihr Tun als nützlich erweisen. Ihr Tun

---

45 J. GRIBOMONT, *In tomum* 31 11.

46 Vgl. *reg. br.* 59 PG 31,1121C.

47 „Ὅπου γε καὶ ὁ τὸ θέλημα τοῦ Κυρίου ἐργαζόμενος, μὴ καθὼς θέλει δὲ ὁ Θεός, μηδὲ ἐν διαθέσει τῆς πρὸς Θεὸν ἀγάπης τοῦτο ποιῶν, ἀνόνητον ἔχει τὴν τοῦ ἔργου σπουδήν“ (*reg. fus. prooem.* 3 PG 31,896A).

ist aber ohne Liebe zu Gott und dem Nächsten. Deshalb bleiben sie selbst unvollkommen.<sup>48</sup>

Neben der Liebe ist für die rechte innere Haltung das Verlangen nötig, *Gott gefallen zu wollen*:

Die rechte Haltung, so meine ich, besteht in der heftigen und unersättlichen, in der festen und unwandelbaren Begierde, Gott zu gefallen. Sie wird recht geübt durch die verständige und ununterbrochene Betrachtung der herrlichen Größe Gottes, durch dankbare Gedanken und durch die unablässige Erinnerung an alles Gute, das Gott uns geschenkt hat.<sup>49</sup>

Ein Mensch, der von diesem Wunsch erfüllt ist, gelangt zu innerer Sicherheit und Ausgeglichenheit, so dass Basilius sagen kann: „Wer dem Herrn gefallen will, der ist immer und überall der gleiche.“<sup>50</sup> Auch in der Erklärung von Mt 6,3 – wie denn die Rechte etwas tun kann, ohne dass es die Linke weiß – verweist Basilius in überraschender Weise auf die Sehnsucht, Gott zu gefallen: „[Es ist dann gegeben,] wenn der Geist mit unzerstreuter und ungeteilter Begierde Gott gefallen will, indem er aus ganzer Kraft sich bemüht keine Pflicht zu verletzen und regelgemäß kämpft.“<sup>51</sup>

Diese Erklärung von Basilius verweist auf die dritte Grundbestimmung der rechten inneren Haltung, nämlich die *innere Sammlung*. Sie ermöglicht es dem Asketen, den Geist ununterbrochen und *ohne Zerstreuung* (ἀμετεώριστως) auf Gott ausgerichtet zu haben.<sup>52</sup> Für das koinobitische Leben ist diese Seelenhaltung unerlässlich. Die Frage: Wie kann man immer und überall ohne Zerstreuung sein? kehrt in den „Regeln“ in ausgesprochener oder unausgesprochener Weise immer wieder. In der „Kürzeren Regel“ 202 gibt Basilius darauf die Antwort: „Indem man der Seele keine Zeit zur Trägheit gewährt: Denn dadurch

48 Vgl. *reg. br.* 257 PG 31,1253C.

49 „Διάθειςιν ἀγαθὴν ἡγοῦμαι εἶναι ἐπιθυμίαν τῆς πρὸς Θεὸν εὐαρεστίσεως σφοδρὰν, καὶ ἀκόρεστον, καὶ πεπηγυῖαν, καὶ ἀμετάθετον. Κατορθοῦται δὲ αὕτη ἐν θεωρίᾳ συνετῇ καὶ διηγεκῇ τῆς μεγαλειότητος τῶν δοξῶν τοῦ Θεοῦ, λογισμοῖς τε εὐγνώμοσι καὶ ἀδιαλείπτῳ μνήμῃ τῶν ὑπαρξάντων ἡμῖν παρὰ Θεοῦ ἀγαθῶν“ (*reg. br.* 157 PG 31,1185A).

50 „Εἰ γὰρ τῷ Κυρίῳ ἀρέσκειν βούλεται, πάντοτε καὶ πανταχοῦ ὁ αὐτὸς ἔσται“ (*reg. br.* 33 PG 31,1104D-1105A).

51 „Ὅταν ἀμετεώριστῳ καὶ τεταμένῃ ἐπιθυμίᾳ τῆς πρὸς Θεὸν εὐαρεστίσεως ὁ νοῦς ἐξ ὁλοκλήρου ἀγωνιῶν μὴ ἐκπέσῃ τοῦ προσήκοντος, ἀγωνίζεται νομίμως“ (*reg. br.* 197 PG 31,1213A).

52 Vgl. 1.3.6.

könnte sie die Gedanken an Gott und an die Werke und Gaben Gottes aufgeben und das dankbare Bekenntnis für all das unterlassen.“<sup>53</sup> In seinem *erzieherischen Bemühen* gibt der Kirchenvater verschiedene konkrete Hilfestellungen, um geistige Zerstreuung zu vermeiden: Man soll sich in die Gegenwart Gottes versetzen, sich vorstellen, von anderen Menschen gesehen zu werden oder sich Gott, Christus, den Heiligen Geist oder den eigenen Schutzengel als Zuschauer vor Augen stellen.<sup>54</sup> Die positiven Folgen der inneren Sammlung sind vielfältig: Hat man Gott vor Augen, wird man vor Zerstreuung beim Gebet bewahrt.<sup>55</sup> Lebt man im Bewusstsein seiner Gegenwart, entgeht man der Gefahr von Zornausbrüchen.<sup>56</sup> Darüber hinaus stellen sich gute Träume dann ein, wenn der Geist auch während des Tages andauernd das erwägt, was schön ist und Gott gefällt.<sup>57</sup> Zur Zerstreuung dagegen kommt es, wenn der Mensch nicht mehr an Gott denkt, gegenüber Gott, seinem größten Wohltäter, undankbar wird<sup>58</sup> oder vernachlässigt, was Gott wohlgefällig ist.<sup>59</sup> So zieht der Kappadozier aus dem Gesagten die Schlussfolgerung: Eine zerstreute Seele kann Gott nicht gefallen.<sup>60</sup>

#### 5.1.2.2 Hilfen durch das koinobitische Leben

Das koinobitische Leben bietet für den Kirchenvater viele Hilfen, um zur richtigen inneren Haltung zu gelangen. Zunächst ist da ein vom weltlichen Trubel *abgeschiedener Wohnort*, der dazu beiträgt, nichts Schlechtes durch die Sinne in sich aufzunehmen. Er lässt zugleich das Vergangene vergessen: Dadurch wird der Asket nicht vom kostbaren Denken an Gott abgelenkt.<sup>61</sup> Gerade für die Novizen kann der Umgang mit Verwandten

---

53 „Ὅτι ἐν τῷ μὴ διδόναι καιρὸν ἀργίας τῇ ψυχῇ ἀπὸ τῆς περὶ Θεοῦ καὶ τῶν τοῦ Θεοῦ ἔργων τε καὶ δωρεῶν ἐννοίας, καὶ τῆς ὑπὲρ πάντων ἐξομολογήσεως καὶ εὐχαριστίας“ (*reg. br.* 202 PG 31,1216D).

54 Vgl. *reg. br.* 306 PG 31,1300C-1301B.

55 Vgl. *reg. br.* 201 PG 31,1216BC.

56 Vgl. *reg. br.* 29 PG 31,1101C-1104A; *reg. br.* 127 PG 31,1168BC.

57 Vgl. *reg. br.* 22 PG 31,1097CD.

58 Vgl. *reg. br.* 294 PG 31,1289B.

59 Vgl. *reg. br.* 295 PG 31,1289B.

60 Vgl. *reg. br.* 263 PG 31,1261B.

61 Die ganze *reg. fus.* 6 widmet Basilius der Notwendigkeit des „zurückgezogenen Lebens – τὸ ἰδιάζειν“, um gleich zu Beginn klarzustellen: „Um ohne Zerstreuung zu leben hilft



oder anderen Bekannten gefährlich sein, da sie die Erinnerung an das frühere Leben wecken könnten.<sup>62</sup> Zur Erlangung der rechten inneren Haltung empfiehlt Basilius besonders den Novizen das *Schweigen*: Es lehrt, das Vergangene zu vergessen und sich rechtes Reden anzugewöhnen. Ebenso schenkt es die Muße, gutes Handeln zu erlernen. Eigentlich, so fährt er fort, sollte man immer schweigen: Außer die Sorge um die Seele oder die Notwendigkeit der Arbeit – ausgenommen ist natürlich auch der Psalmengesang – zwingt dazu.<sup>63</sup> Zur Sammlung verhelfen nicht zuletzt die *Gebetszeiten*. Sie sind auf Tag und Nacht verteilt und prägen so den Lebensrhythmus der Gemeinschaft.<sup>64</sup>

### 5.1.2.3 Fehlhaltungen

Der rechten inneren Haltung, die sich in der Liebe, der Sehnsucht, Gott zu gefallen und der inneren Sammlung ausdrückt, stehen Stolz, Traurigkeit, erzwungenes Handeln und Murren entgegen. Für Basilius ist deshalb eine Arbeit, die in einer dieser Fehlhaltungen getan wurde, abzulehnen: Sie stellt „ein gegen Gott in feindlicher innerer Haltung vollbrachtes Werk – ἀπὸ ἐχθρᾶς τῷ Θεῷ διαθέσεως ἔργον“<sup>65</sup> dar und darf nicht als Gemeinschaftswerk gelten. Besonders wendet sich Basilius gegen das *Murren*: Es trennt nicht nur von der Einheit mit den Brüdern, sondern ist auch ein Zeichen von Glaubensmangel und Unsicherheit in der Hoffnung.<sup>66</sup> Wer über das Essen murren wird nach Basilius das gleiche Schicksal wie jene erleiden, die in der Wüste gegen das Manna murrten und zugrunde gingen (vgl. Num 11,1).<sup>67</sup> Da die Haltung des Murrens zudem Unruhe in die Gemeinschaft trägt, das Vertrauen in die gute Ordnung untergräbt, Auflehnung und Ungehorsam lehrt, sollen heimlich murrende Asketen, die ihre Kritik nicht öffentlich vorbringen, aus der Bruderschaft ausgeschlossen werden.<sup>68</sup>

---

der Seele auch ein abgeschiedener Wohnort. – Συντελεῖ δὲ πρὸς τὸ ἀμετέωριστον τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ἰδιάζειν κατὰ τὴν οἰκισιν“ (reg. fus. 6,1 PG 31,925A).

62 Vgl. reg. fus. 32,2 PG 31,996C.

63 Vgl. reg. fus. 13 PG 31,949BC.

64 Vgl. reg. fus. 37,3-5 PG 31,1012D-1116C.

65 Reg. fus. 29 PG 31,992A.

66 Vgl. reg. br. 39 PG 31,1108BC.

67 Vgl. reg. br. 133 PG 31,1172A.

68 Vgl. reg. fus. 47 PG 31,1036B-1037A.

#### 5.1.2.4 Innere Haltung und immanente Liebeskraft

Die Auflistung der einschlägigen Texte zum Thema zeigt die große Sensibilität von Basilius für die spirituelle Dimension des gottgeweihten Lebens: Niemals kann und darf es sich in Regeltreue, äußerem Gehorsam und blinder Pflichterfüllung erschöpfen. Die rechte innere Haltung lässt sich so als *positive und offensive Grundeinstellung* des Lebens beschreiben. Von daher lässt sich verstehen, dass für Basilius die Lästerung gegen den Heiligen Geist (vgl. Mk 3,29) gerade darin besteht, seine Wirkungen und Früchte dem Widersacher zuschreiben.<sup>69</sup> Mit anderen Worten: Dort Schlechtes und Negatives zu sehen oder sehen zu wollen, wo Gutes und Positives vorhanden ist. Die *richtige* innere Haltung dagegen verleiht die Fähigkeit zur richtigen Wahrnehmung: Sie lässt die irdische Wirklichkeit im Lichte Gottes sehen und zugleich darüber hinaus schauen; sie bewirkt, dass der Asket erkennt, worin die in ihm grundgelegte Liebeskraft ihr letztes Ziel findet, nämlich in Gott. So trägt die rechte innere Haltung zur *konkreten Verwirklichung der immanenten Liebeskraft* bei.

#### 5.1.3 Aufbruch aus sich selbst

Das christliche Leben ist geprägt von der Dynamik der Umkehr. Gleich einem Refrain durchzieht der Gedanke der Abkehr von der Sünde und der Hinwendung zu Gott das *Asceticon magnum*. Es sei an dieser Stelle nur auf die „Kürzeren Regeln“ 3-20 verwiesen, die J. GRIBOMONT mit „De paenitentia“<sup>70</sup> betitelte.

In der zehnten „Kürzeren Regel“ malt Basilius in anschaulicher Weise den Weg aus, den eine von ihren Sünden bedrängte Seele zurückzulegen hat, um zu Gott zurückzukehren.<sup>71</sup> Dieser Weg umfasst fünf Schritte: Zunächst muss die Seele dazu gelangen, ihr früheres sündhaftes Leben zu verachten, ja selbst die Erinnerung daran zu verwünschen. Dieser erste Schritt zeigt die basilianische Überzeugung, dass das Denken an Gott keine Kompromisse mit schlechten oder unnützen Gedanken verträgt. Sodann wird die Seele aufgefordert, sich die Gerichtsdrohungen

---

69 Vgl. *reg. br.* 273 PG 31,1272BC.

70 J. GRIBOMONT, *In tomum* 31 11.

71 Vgl. *reg. br.* 10 PG 31,1088B-1089A.

und die Furcht vor der ewigen Strafe als Führer zu wählen, um unter Tränen Buße zu tun. Die Furcht vor dem Gericht findet sich in den „Regeln“ häufig als Erziehungsmittel.<sup>72</sup> Die dritte Etappe ist das trostvolle Verweilen im Glauben daran, dass die Reinigung von den Sünden im Blut Christi durch Gottes Barmherzigkeit geschieht. Wirkliche Umkehr ist ohne die Gnade Gottes nicht möglich. Hat die Seele dann das Recht und die Kraft erhalten, Gott zu gefallen, darf sie sich über Gottes Wirken an ihr freuen. Zuletzt ist sie eingeladen, Gott zu preisen.

Etwas kürzer gefasst zeichnet auch die fünfte „Kürzere Regel“ diesen Weg der Buße nach: Er beinhaltet erstens den Hass auf das begangene Unrecht, zweitens eine Gott wohlgefällige Trauer und als Frucht der Buße drittens das Üben jener Tugenden, die den Sünden gerade entgegengesetzt sind.<sup>73</sup> Interessant ist dabei besonders der letzte der geforderten Schritte, die Tugendübung. Die Umkehr in ihrer ganzmenschlichen Dynamik beschränkt sich nach Basilius nicht auf eine intellektuelle Einsicht und den daraus resultierenden Lobpreis Gottes, sondern nimmt den Menschen konkret mit Seele und Leib in die Verantwortung. Gerade darin besteht die Würde des Menschen als Abbild Gottes, dass er sich als Ganzer von Gott ernst genommen fühlen darf – in seiner Sünde, in seiner Umkehr, in seiner Bußübung.

Schließlich bietet die „Kürzere Regel“ 297 eine weitere Variation des Themas: Der Weg der Abkehr von der Sünde umfasst die drei Schritte des Bekenntnisses, der Betrübnis und der Meidung der Sünde.<sup>74</sup> Beachtenswert erscheint hierbei besonders der erste Punkt. Zur Überwindung der Sünde reicht die persönliche Einsicht nicht aus. Der Mensch bedarf des Sich-Öffnens gegenüber Gott, um die Schuld der Sünde aus- und von sich wegzusprechen, um so von Gott her Vergebung, die Los-sprechung, zu empfangen. Der Auf- und Ausbruch des Menschen aus sich selbst in der Umkehr hat also einen Zielpunkt, auf den die ihm innewohnende Liebeskraft verweist: Gott, von dem her der Mensch sich in seiner dynamischen Konstitution verdankt und in dem sein teleologisches Streben letzte Vollendung findet.

---

72 Vgl. 5.3.3.

73 Vgl. *reg. br.* 5 PG 31,1083AB.

74 Vgl. *reg. br.* 297 PG 31,1292B-1293A.

## 5.2 Zielgerichtetheit des „Lebens nach der Frömmigkeit“

Die basilianische Anthropologie zeichnet sich dadurch aus, dass sie den Menschen als teleologisches Wesen bestimmt: Es entspricht seiner Natur und seiner Würde in den kleinen Dingen des Lebens zielgerichtet zu handeln und darüber hinaus auf das letzte Ziel des himmlischen Lebens ausgerichtet zu sein. Wie dies im Allgemeinen gilt, so hat es in noch höheren Maß für das „Leben nach der Frömmigkeit“ Geltung. Der Grundsatz: „Denn die Handlungen müssen dem Ziel entsprechen, da durch ungemäßes Handeln nichts Vernünftiges getan werden kann“<sup>75</sup> prägt die Antworten, die Basilius auf die Fragen der Asketen gibt.

Zunächst ist (5.2.1) die teleologische Grundausrichtung auf ihre spirituellen und konkreten Ziele hin zu untersuchen. In der Rangordnung der asketischen Ziele hat (5.2.2) die Sorge um die Seele herausragende Bedeutung. Soweit der Asket sich selbst Aufmerksamkeit schenkt, soll er an das Wohl seiner Seele denken. Die Sorge um die Seele ist kein selbstgestecktes Ziel, sondern entspricht dem Heilswillen Gottes. Basilius betont (5.2.3) den Vorrang des Willens Gottes in allem: Für den Asketen konkretisiert er sich in einem gehorsamen und enthaltsamen Leben.

### 5.2.1 Teleologische Grundausrichtung

Für die vorliegende Fragestellung ist die basilianische Auslegung von Mt 18,20 sehr aufschlussreich. Die Bibelstelle enthält das Wort Jesu, dass er mitten unter jenen sei, die in seinem Namen versammelt sind. Es ist für den Kirchenvater nur dann erfüllt, wenn die Versammelten ihrer Berufung würdig wandeln und Jesu Willen tun. Denn dies ist das Ziel des christlichen Lebens. Die Christen müssen also ebenso wie Ernte- oder Bauarbeiter den Zweck ihres Tuns bzw. ihrer Berufung kennen.<sup>76</sup> Das christliche Leben ist zielbestimmt und die Kenntnis der Zielbestimmung ist notwendig, um das Leben recht entfalten zu können.

75 „Δεῖ γὰρ ἀκολουθοῦς εἶναι τῷ σκοπῷ τὰς πράξεις, ὡς οὐδενὸς τῶν κατὰ λόγον διὰ τῶν ἀνοικείων κατορθουμένου“ (*reg. fus.* 5,1 PG 31,920BC).

76 Vgl. *reg. br.* 225 PG 31,1232B-D.

### 5.2.1.1 Spirituelle Ziele

In den „Längeren Regeln“ finden sich zwei weitere Aussagen, die im Allgemeinen das Ziel des christlichen Lebens definieren: Es besteht in der Nachahmung Christi<sup>77</sup> und der Verherrlichung Gottes.<sup>78</sup> Das asketische Leben beinhaltet ebenfalls diese Zielsetzung. Die Besonderheit besteht in der *ausschließlichen* Ausrichtung darauf und in der *Art*, wie diese Ziele erreicht werden sollen. Zu Beginn des Vorwortes der „Längeren Regeln“ findet sich der nachfolgende programmatische Aufruf:

Ich beschwöre euch nun bei der Liebe unseres Herrn Jesus Christus, der sich selbst hingegeben hat für unsere Sünden (vgl. Tit 2,14): Widmen wir uns doch der Sorge um unsere Seelen! Betrüben wir uns über die Eitelkeit des früheren Lebens! Kämpfen wir für die zukünftigen Güter zur Ehre Gottes, seines Christus und des anbetungswürdigen und heiligen Geistes!<sup>79</sup>

Die Voraussetzung für das asketische Leben besteht in der Abkehr vom sündhaften Leben und der mit diesem verbundenen Sorgen. Basilius erachtet es sogar für nötig, sich um dieses Zieles willen für die leiblichen Verwandten und für die Gemeinschaft mit den Menschen zu einem Fremden zu machen.<sup>80</sup> Ja, *jede* Hinwendung zur Welt muss beseitigt werden, die dem Ziel der Frömmigkeit im Wege steht.<sup>81</sup> Diese *Abwendung* von der Welt beinhaltet eine *Hinwendung* zu den spirituellen Zielen des Lebens. Im zitierten Absatz des Vorwortes benennt Basilius die Sorge um die Seele und um das Erreichen des zukünftigen Lebens. Diese Akzentuierung ist typisch für die „Regeln“: Der Seele und dem ewigen Leben gilt größte Aufmerksamkeit. Bemüht sich der Asket um die Erreichung dieser Ziele, ein Bemühen, das hier als „Kampf“ bezeichnet wird, gibt er Gott die Ehre.

---

77 Vgl. *reg. fus.* 43,1 PG 31,1028BC.

78 Vgl. *reg. fus.* 20,2 PG 31,973A. Es liegt überhaupt in der Art von Basilius, auch in der Schriftinterpretation, klar definierte Antworten zu geben. Vgl. dazu *reg. br.* 66-68; 191-198; 214-219.

79 „Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, ἀψώμεθά ποτε τῆς φροντίδος τῶν ψυχῶν ἡμῶν· λυπηθῶμεν ἐπὶ τῇ ματαιώσει τοῦ προλαβόντος βίου· αγωνισώμεθα ὑπὲρ τῶν μελλόντων εἰς δόξαν τοῦ Θεοῦ, καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, καὶ τοῦ προσκυνητοῦ καὶ ἀγίου Πνεύματος.“ (*reg. fus. proem.* 1 PG 31,889B).

80 Vgl. *reg. fus.* 5,2 PG 31,921A.

81 Vgl. *reg. fus.* 8,1 PG 31,936B.

Diese spirituelle Zielsetzung findet verschiedene Ausdrucksvarianten: Basilius nennt als das Ziel seiner Unterweisung die Hinführung der Seelen der Brüder zum Verlangen nach Gott.<sup>82</sup> Das gemeinschaftliche Leben hat als Ziel die Verherrlichung Gottes.<sup>83</sup> Das Ziel der Arbeit besteht darin, Gott zu gefallen<sup>84</sup> und seinen Willen zu erfüllen.<sup>85</sup> Die Ausrichtung auf die spirituellen Ziele ist für das asketische Leben sehr hilfreich: Sich die künftige Herrlichkeit vor Augen zu halten trägt dazu bei, das Werk des Herrn mit Freude und in Geduld zu tun.<sup>86</sup> Durch die Hoffnung auf himmlische Belohnung wird der Mönch die Neigung zur Trägheit überwinden.<sup>87</sup> Er sucht aufgrund dieser Ausrichtung keinen irdischen Trost mehr,<sup>88</sup> sondern kümmert sich in der Erwartung des Herrn um nichts anderes mehr, als um die nutzbringende Erfüllung seiner Aufgaben.<sup>89</sup>

### 5.2.1.2 Konkrete Zielsetzung

Neben den spirituellen Zielen des asketischen Lebens und ihres Einflusses auf die Lebensführung, betont Basilius auch die Zielgerichtetheit der alltäglichen Handlungen. Indem er diese aufzeigt, möchte er die Asketen zum inneren Verstehen der Vorschriften führen und so zum überzeugten Mitvollzug animieren. Die folgenden Beispiele sind also im Rahmen der *erzieherischen Tätigkeit* von Basilius zu verstehen.

Das asketische *Schweigen* beabsichtigt zweierlei: Erstens verhilft es zur Selbstentsagung, zweitens lehrt es eine Sprache, die dem gewählten Leben angemessen ist.<sup>90</sup> Die *Kleidung* des Asketen muss nur dazu dienen, die Scham zu bedecken und ihn gegen die Kälte zu schützen. Deshalb sollte *ein* Gewand ausreichen, das sowohl als Tages- als auch als Nachtbekleidung verwendbar ist.<sup>91</sup> Das Ziel des *Essens* ist die körperliche

---

82 Vgl. *reg. fus.* 2,4 PG 31,916C.

83 Vgl. *reg. fus.* 7,4 PG 31,933BC.

84 Vgl. *reg. fus.* 37,2 PG 31,1012CD.

85 Vgl. *reg. fus.* 5,3 PG 31,921CD.

86 Vgl. *reg. fus.* 29 PG 31,992C.

87 Vgl. *reg. br.* 37 PG 31,1108A.

88 Vgl. *reg. br.* 135 PG 31,1172BC.

89 Vgl. *reg. br.* 117 PG 31,1161BC.

90 Vgl. *reg. fus.* 13 PG 31,949BC.

91 Vgl. *reg. fus.* 22,2 PG 31,977C-980A.

Stärkung, um für die Erfüllung der Gebote Gottes gerüstet zu sein.<sup>92</sup> Die *Enthaltsamkeit* bei der Nahrungsaufnahme dagegen stellt ein wirksames Heilmittel gegen Esslust dar.<sup>93</sup> Die *persönlichen Gedanken* sollen der Auferbauung des Glaubens dienen und sich nicht nichtigen Träumereien hingeben.<sup>94</sup> Ähnlich haben auch *Gespräche* die Zielsetzung, zur Auferbauung und Vervollkommnung der Seele beizutragen.<sup>95</sup> *Zielgerichtetes Denken* führt zum Hass gegen die Sünde, da sie deren schlimme Folgen in Betracht zieht.<sup>96</sup> Echter *Trost* zeichnet sich dadurch aus, dass er den Getrösteten nicht billigen Zuspruch gibt, sondern zur Erkenntnis der Wahrheit führt.<sup>97</sup> An das Ende der „Längeren Regeln“ stellt Basilius eine lange Abhandlung über die Zulässigkeit und die Sinnhaftigkeit des Gebrauchs der menschlichen *Heilkunst*.<sup>98</sup> Im Schlusswort fasst er seine Grundhaltung zu diesem Thema nochmals zusammen. Es fügt sich in sehr passender Weise an das Ende der Ausführungen über die teleologische Prägung des *Asceticon magnum* ein. Ob man die Heilkunst annimmt oder nicht: „Das Ziel, nämlich Gottes Wohlgefallen zu finden, soll man bewahren, den Nutzen der Seele berücksichtigen und das Gebot des Apostels erfüllen, der sagt: ‚Ob ihr esst oder trinkt oder sonst etwas tut, tut alles zur Ehre Gottes‘ (1 Kor 10,31).“<sup>99</sup>

---

92 Vgl. *reg. br.* 196 PG 31,1212D-1213A.

93 Vgl. *reg. fus.* 18 PG 31,965C.

94 Vgl. *reg. br.* 21 PG 31,1097BC.

95 Vgl. *reg. fus.* 32,2 PG 31,996C-997A; ebenso *reg. br.* 23, 220, 266, 278. Ein Wort, das dieses Ziel entbehrt, betrübt den Heiligen Geist (vgl. *reg. br.* 23 PG 31,1097D-1100A). Auch Gespräche mit Verwandten sind nur unter dieser Bedingung von Brüdern, die dazu fähig sind, zu führen (vgl. *reg. br.* 189 PG 31,1209A). Basilius empfiehlt daneben die Ablehnung von Geschenken von Verwandten, da sich dies im Allgemeinen für den Glauben als dienlicher erweist (vgl. *reg. br.* 304 PG 31,1300A).

96 Vgl. *reg. br.* 11 PG 31,1089A.

97 Vgl. *reg. br.* 226 PG 31,1233AB.

98 Vgl. 5.2.2.2.

99 „Ο σκοπός τῆς πρὸς Θεὸν εὐαρεστήσεως σωζέσθω, καὶ ἡ ὠφέλεια τῆς ψυχῆς οἰκονομεῖσθω, καὶ τὸ πρόσταγμα τοῦ Ἀποστόλου πληροῦσθω, εἰπόντος· Ἐἴτε οὖν ἐσθίετε, εἴτε πίνετε, εἴτε τι ποιεῖτε, πάντα εἰς δόξαν Θεοῦ ποιεῖτε“ (*reg. fus.* 55,4 PG 31,1052C).

### 5.2.2 Sorge um die Seele

Im Vorwort zu den „Längeren Regeln“ wurde die Sorge um die Seele als ein Hauptziel des asketischen Lebens genannt. Die Seele, ihre Bestimmung und ihr Verhältnis zum menschlichen Körper ist ein Interessenschwerpunkt im Denken von Basilius.<sup>100</sup> An dieser Stelle sollen nun die spezifischen Überlegungen zum Thema hinsichtlich des asketischen Lebens zur Sprache kommen.

#### 5.2.2.1 Aufmerksamkeit für die Seele

Die Seele soll sich nach den himmlischen Schönheiten und den in den Evangelien verheißenen Gütern sehnen. Dazu muss sie sich von allem irdischen Besitz frei machen, denn ansonsten besteht die Gefahr, dass der menschliche Geist darin gefangen bleibt.<sup>101</sup> Deshalb ist größte Wachsamkeit aufzuwenden, damit sie nicht von der Ausrichtung auf ihr eigentliches und letztes Ziel abgelenkt wird oder gar Schaden erleidet: Dies könnte beispielsweise der Fall sein, wenn *solche* Brüder eine Reise unternehmen, die dafür nicht die nötige Reife besitzen. Deshalb sollen nur geeignete Brüder mit diesem Auftrag betraut werden.<sup>102</sup> Der einzige legitime Grund, warum eine Arbeit unterbrochen werden darf, ist folglich die Sorge um die Seele eines Besuchers.<sup>103</sup> Die Sorge um die Seele schließt deren Erziehung mit ein. Dazu tragen die „Heilmittel für die Seele – *ἰατρεῖα ψυχῆς*“<sup>104</sup> bei: Damit sind die im *Asceticon magnum* oft erwähnten Strafen gemeint. Auch sie können nur auf dem Hintergrund des Vorrangs verstanden werden, welche die Sorge um die Seele im basilianischen Denken besitzt.

#### 5.2.2.2 Seele und Leib

Das Verhältnis von Seele und Leib muss unter zweifacher Rücksicht betrachtet werden. Zum einen betont Basilius die *Vorrangstellung der Seele*:

---

100 Vgl. 1.3.2 und 1.4.2.

101 Vgl. *reg. fus.* 8,3 PG 31,940AB.

102 Vgl. *reg. fus.* 44,1 PG 31,1029B.

103 Vgl. *reg. br.* 313 PG 31,1305AB.

104 *Reg. fus.* 53 PG 31,1044A.



Dazu zwei recht radikal anmutende Beispiele: Die „Kürzere Regel“ 132 verfügt, dass sich sogar der Speisemeister zunächst um das Wohl der Seele zu sorgen hat. Erst dann soll die Sorge um das leibliche Wohl folgen.<sup>105</sup> Eine andere „Regel“ schreibt vor, dass einem Bruder, der wegen Übersättigung erkrankt ist, geholfen werden soll. Dabei ist jedoch darauf zu achten, dass nicht nur sein Körper, sondern auch seine Seele geheilt wird. Zeigt es sich, dass er die Seele vernachlässigt, während sich sein Körper erholt, dann soll er nicht weiter behandelt werden.<sup>106</sup> Zum anderen beschränkt sich echte Mitbrüderlichkeit nicht auf das seelische Wohlbefinden, sondern schließt auch die *Sorge um den Körper* mit ein. Ein Beispiel dafür bietet die „Kürzere Regel“ 176. Die Liebe zur *Seele* des Mitbruders zeigt sich in der brüderlichen Zurechtweisung, wenn er gesündigt hat: Sie ist für ihn lebensnotwendig, da die Sünde den Tod der Seele bedeutet. Die Liebe zum *Körper* des Mitbruders manifestiert sich dadurch, dass man ihm Hilfe bringt, wenn er an lebensnotwendigen Dingen Mangel leidet.<sup>107</sup> Daneben nennt Basilius die Unterlassung von seelischer *oder* körperlicher Hilfeleistung für den Bruder eine Sünde der Eigenliebe.<sup>108</sup>

Ausführlich kommt das Thema in der „Längeren Regel“ 55 zur Sprache, die deshalb eine eingehende Behandlung verdient.<sup>109</sup> Basilius sieht sich mit der Frage konfrontiert, ob die Heilkunst dem Ziel der Frömmigkeit entspricht, sie also von den Asketen verwendet werden darf. Er führt zunächst aus, dass die Heilkunst, ebenso wie die Web- oder Baukunst, von Gott der gefallenen menschlichen Natur als Hilfe gegeben wurde: Denn im Paradies waren diese Künste nicht nötig. In seinen Ausführungen wird Basilius nicht müde, darauf hinzuweisen, dass die Medizin ein Hinweis auf die Heilung der Seele ist: „Gott verwaltet unser *ganzes* Leben und hat uns als Abbild für die Heilung der Seele die Heilkunst geschenkt, die den Überfluss entfernt und den Mangel

---

105 Vgl. *reg. br.* 132 PG 31,1172A.

106 Vgl. *reg. br.* 140 PG 31,1176B-D.

107 Vgl. *reg. br.* 176 PG 31,1200B.

108 Vgl. *reg. br.* 54 PG 31,1120A.

109 Vgl. *reg. fus.* 55 PG 31,1044B-1052C.

ersetzt.“<sup>110</sup> Deshalb soll sich der Mensch nicht vollständig von der Heilkunst abhängig machen. Vielmehr darf er ihre Hilfe zur Ehre Gottes beanspruchen und soll dabei zugleich an die noch wichtigere Sorge um seine Seele denken. Fehlt ärztliche Hilfe, soll eine Krankheit als Bewährungsprobe angesehen und ertragen werden. Ebenso kann eine Heilung, die erst nach langer Behandlung erfolgt ist, dazu beitragen, dass der Mensch für diese Wohltat umso dankbarer ist. Die Sorge um den Körper lässt sich unter dreifacher Rücksicht mit jener um die Seele vergleichen:

- (1) Die richtige Sorge um den Körper meidet alles Schädliche und gibt ihm das Notwendige, was er zum Leben bedarf. Auch die Sorge um die Seele meidet das Schädliche und müht sich um gute Werke, die für die Seele lebensnotwendig sind.
- (2) Zur Heilung des Körpers nimmt der Mensch Schneiden, Brennen und bittere Arznei in Kauf. Ebenso soll er das Heilmittel für Seele, die Zurechtweisung, annehmen.
- (3) Manche Krankheiten brauchen lange Zeit, bis sie geheilt sind und verlangen die Einnahme schmerzlicher Medikamente. Auch die Heilung der Seele braucht Zeit. Ihre Medikamente sind eifriges Gebet, anhaltende Buße und strenge Zucht.

Heilmittel sind nicht deshalb abzulehnen, weil manche sie missbrauchen oder andere ihre ganze Hoffnung ausschließlich auf sie setzen und Ärzte ihre „Retter“ nennen. Auch über die möglichen Ursachen von Krankheiten und ihrer Bedeutung macht sich Basilius Gedanken. Er führt dazu fünf Überlegungen an:

- (1) Krankheiten können den Menschen als Erziehungsmittel dienen. Denn es ist ein Stück Erziehung, wenn der Mensch schmerzhaft Behandlungen über sich ergehen lassen muss.
- (2) Krankheiten können auf mangelhafte Ernährung oder auf andere physische Ursachen zurückzuführen sein. Deshalb ist der Einsatz der Medizin angebracht und nützlich.
- (3) Krankheiten können eine Bestrafung Gottes für die Sünde darstellen, durch welche er den Menschen zur Besserung führen will.

---

110 „Ἡ ἰατρικὴ τέχνη εἰς τύπον τῆς κατὰ ψυχὴν θεραπείας τὴν ἀπόθεσιν τοῦ περισσοῦ, καὶ τὴν τοῦ λείποντος πρόσθεσιν ὑποτιθεμένη ὑπὸ τοῦ πᾶσαν ἡμῖν τὴν ζωὴν οἰκονομοῦντος Θεοῦ συγκεχώρηται“ (reg. fus. 55,1 PG 31,1044C).

(4) Krankheiten können den Menschen auf Betreiben des Bösen befallen. Basilius führt das Beispiel Ijobs an, der so zur Demut geführt wurde. Hat eine Krankheit diese Ursache, kann man sie nur in Geduld annehmen und ertragen.

(5) Krankheiten können zur Demut erziehen und vermeiden, dass der Mensch aufgrund seiner körperlichen Kräfte überheblich wird.

In jeden Fall soll die Heilkunst ein Verweis auf die Sorge um die Seele sein, so betont der Kirchenvater mit Nachdruck. Man soll nicht *alle* Hoffnung auf sie setzen, ihre Kunst aber auch nicht *ganz* ablehnen. Sie ist eine Erzieherin darin, dass sie zur Enthaltbarkeit anleitet und die „Genügsamkeit zur Mutter der Gesundheit – τὴν ἐνδειαν μητέρα τῆς ὑγιείας“<sup>111</sup> macht. Und die Genügsamkeit ist auch der Gesundheit der Seele von Nutzen.

### 5.2.3 Vorrang des Willens Gottes

Das asketische Leben ist ein Leben nach dem Willen Gottes, denn „alles, was nach dem eigenen Willen geschieht, ist den Gottesfürchtigen fremd.“<sup>112</sup> Die theologische Verankerung für den Primat des Willens Gottes findet Basilius im Geheimnis der Dreifaltigkeit: Der Sohn und der Heilige Geist sind dem Vater gehorsam.<sup>113</sup> Den Willen eines anderen Menschen anzunehmen, heißt für den Kirchenvater, ihn als Herrn anzuerkennen.<sup>114</sup> Der Asket erkennt allein in Gott seinen Herrn. Folglich bietet sich ihm keine Alternative: Er muss Gottes Willen annehmen, denn sonst wählt er einen anderen Menschen oder sich selbst als Herrn über sein Leben. Es genügt jedoch nicht, das, was Gott will und ihm wohlgefällig ist, zu erkennen und zu tun: Es ist in *vollkommener* und *makelloser* Weise zu tun.<sup>115</sup>

---

111 *Reg. fus.* 55,5 PG 31,1052B.

112 „Πάν τὸ κατὰ τὸ ἴδιον θέλημα αἰρετὸν ἀλλότριον θεοσεβούντων“ (*reg. br.* 74 PG 31,1133C).

113 Vgl. *reg. br.* 1 PG 31,1080C-1081C.

114 Vgl. *reg. br.* 283 PG 31,1281BC.

115 Vgl. *reg. br.* 276 PG 31,1276B-1277A.

### 5.2.3.1 Gehorsam

Die Ausrichtung auf den Willen Gottes konkretisiert sich im asketischen Leben im *Gehorsam*, der „seine Grenze erst im Tod findet.“<sup>116</sup> Die „Kürzeren Regeln“ 114-125 behandeln das Thema „De oboedientia“.<sup>117</sup> Der Gehorsam richtet sich zuerst auf die Gebote Gottes, die in ihrer *Gesamtheit* einzuhalten sind. Denn Christus hat seinen Jüngern nicht aufgetragen, den Menschen zu lehren, *etwas*, sondern *alles* zu halten, was er ihnen geboten hatte (vgl. Mt 28,20).<sup>118</sup> So lautet die lapidare Feststellung von Basilius: „Was aber beim Essen das Brot, das ist beim Gebot seine Erfüllung.“<sup>119</sup> Im Vorwort der „Längeren Regeln“ erwägt er drei Haltungen, die zum Gehorsam führen:<sup>120</sup>

- (1) Die Furcht vor der Strafe. Sie bewirkt, dass der Mensch zwar in sklavischer Art die Gebote erfüllt – aber doch erfüllt.
- (2) Die Erwartung einer Belohnung. Sie führt zur Genauigkeit in der Erfüllung der Gebote – um den eigenen Teil der Abmachung zu leisten und sich den Lohn zu verdienen.
- (3) Die Liebe. Sie handelt einfach des Guten wegen und aus Liebe zu dem, der das Gesetz gegeben hat – für ihn erfüllt sie die Gebote.

Immer wieder verweist Basilius auf die Begebenheit im Leben des Petrus, der sich im Abendmahlssaal von Jesus – aus Demut! – nicht die Füße waschen lassen wollte (vgl. Joh 13,6-9). Für diesen Widerspruch musste er die Drohung hören, keinen Anteil an Jesus zu haben. Diese Drohung wäre Wirklichkeit geworden, wenn sich Petrus nicht besonnen hätte.<sup>121</sup>

### 5.2.3.2 Enthaltensamkeit

Der Asket ist seinem Oberen Gehorsam schuldig, da er diesem die Leitung seines Lebens freiwillig übergeben hat.<sup>122</sup> Der Obere ist jedoch,

116 „Ἡ γὰρ ὑπακοὴ μέχρι θανάτου ἔχει τὸν ὄρον.“ (reg. br. 152 PG 31,1181D).

117 J. GRIBOMONT, *In tomum* 31 11.

118 Vgl. reg. fus. prooem. 2 PG 31,892B-893C.

119 „Ὅπερ δὲ ἐστὶν ἐπὶ τοῦ ἄρτου ἡ βρώσις, τοῦτό ἐστιν ἐπὶ τῆς ἐντολῆς ἡ ἐργασία“ (reg. br. 166 PG 31,1192C).

120 Vgl. reg. fus. prooem. 3 PG 31,893C-897A.

121 Vgl. reg. fus. prooem. 3; reg. fus. 31 und reg. br. 60; 83; 161; 233; 301.

122 Vgl. reg. fus. 48 PG 31,1037B.

gleich den Geboten, nur ein Hilfsmittel für den Gottgeweihten, um ganz und in allem Gottes Willen zu erfüllen. So ist das Ziel des erzieherischen Wirkens des Oberen, die Asketen zur Tugend der *Enthaltsamkeit* (ἐγκράτεια) zu führen, welche die vollkommene Unterwerfung unter den Willen Gottes einschließt: „Die Enthaltsamkeit nämlich besteht nicht im Verzicht auf materielle Speisen, sondern im vollkommenen Verzicht auf den eigenen Willen.“<sup>123</sup> Hören wir den basilianischen Lobpreis auf sie: Die Enthaltsamkeit zerstört den Stolz des Fleisches und lässt die Frömmigkeit zu ihrem Ziel kommen.<sup>124</sup> Die Enthaltsamkeit vernichtet die Sünde, vertreibt die Leidenschaft, ist Anfang des geistlichen Lebens und tötet den Stachel der Lust.<sup>125</sup> Die Enthaltsamkeit führt schließlich auch zu jener Selbstentsagung, die den Asketen aus eigenem Willen darauf verzichten lässt, Lesen und Schreiben zu erlernen.<sup>126</sup>

### 5.3 „Gebrauchendes“ Handeln

Der Teleologismus im Denken von Basilius misst der irdischen Wirklichkeit Bedeutung und Wert nur in der Weise zu, als sie eine Hilfe ist, um die erkannten Ziele zu erreichen. Alles kann und soll unter dieser Rücksicht „gebraucht“ werden. In der Applikation dieser Grundüberzeugung auf das asketische Leben fallen drei Eigenarten besonders ins Auge: Das „gebrauchende“ Handeln beschränkt sich auf (5.3.1) das, was nützlich und notwendig ist, und wird (5.3.2) von der Vernunft geleitet. Nach dem Primat der Heiligen Schrift, besitzt der Gebrauch des Verstandes in den „Regeln“ die höchste Bedeutung, wird doch jede Verfügung auf ihre Vernünftigkeit hinterfragt. Zuletzt lässt sich feststellen, dass Basilius das „gebrauchende“ Handeln vor allem in (5.3.3) den Dienst seiner Bemühungen stellt, die Brüder zu erziehen.

---

123 „Ἡ γὰρ ἐγκράτεια οὐκ ἐν ἀποχῇ ἀλόγων βρωμάτων ἐστὶν [...] ἀλλ’ ἐν τελείᾳ ἀναχωρήσει τῶν ἰδίων θελημάτων“ (*reg. br.* 128 PG 31,1168CD).

124 Vgl. *reg. fus.* 16,2 PG 31,960A.

125 Vgl. *reg. fus.* 17,2 PG 31,964AB.

126 Vgl. *reg. br.* 96 PG 31,1149AB.

### 5.3.1 Nützlichkeit und Notwendigkeit

Im Vorwort der „Kürzeren Regeln“ ermahnt Basilius die Asketen in programmatischer Weise, die Muße ihres Lebens auf das Nützliche auszurichten und sich darum zu sorgen, was für sie notwendig ist.<sup>127</sup> Die Asketen sollen sich also um das Nützliche und um das Notwendige sorgen – und um nichts darüber hinaus.

Das *Prinzip der Nützlichkeit* lässt sich sehr deutlich an den Anordnungen über das Essen ablesen. Die „Kürzere Regel“ 126 stellt die Frage, wie man die Freude am guten Essen überwinden kann, um zu antworten: „Indem man immer das Maß des Nützlichen als Führer und Lehrer nimmt für alles, was man gebraucht, ob es sich dabei um Angenehmes oder Unangenehmes handelt.“<sup>128</sup> Im Bezug auf die gestellte Frage bedeutet dies, dass man soviel essen soll, wie nötig ist, um den Körper zu stärken. In dieser Weise ist die Nahrungsaufnahme nützlich, erfüllt sein Ziel,<sup>129</sup> und die Freude am guten Essen wird überwunden. Nützlich kann alles sein, denn die ganze Schöpfung hat Gott so gemacht, dass sie nicht nur gut, sondern auch nützlich ist.<sup>130</sup>

Darüber hinaus hat der Asket im „gebrauchenden“ Handeln auch das *Prinzip des Notwendigen* zu beachten. Basilius gießt es in folgende Form: „Das Maß des Gebrauchs wird vom unvermeidlich notwendigen Bedürfnis bestimmt.“<sup>131</sup> Es gilt nicht nur für den Umgang mit den materiellen Dingen, sondern ist zugleich ein spirituelles Leitmotiv. Der Asket muss es beachten, wenn er nicht in innere Zerstreuung geraten möchte. Dies ist der Fall, wenn er sich nicht dem Notwendigen hingibt, d. h. die notwendigen alltäglichen Pflichten nicht erfüllen will.<sup>132</sup>

---

127 Vgl. *reg. br. prooem.* PG 31,1080B.

128 „Κρίνας τὸν λόγον τοῦ συμφέροντος, ὁδηγὸν καὶ διδάσκαλον ἔχειν αἰετῶν εἰς τὴν χρῆσιν παραλαμβανομένων, εἴτε ἡδέα εἴτε ἀηδὴ ταῦτα εἶη“ (vgl. *reg. br.* 126 PG 31,1168B).

129 Vgl. 5.2.1.2.

130 Vgl. 1.2.3.

131 „Τῆς γὰρ χρήσεως τὸ μέτρον ἢ ἀπαραίτητος ἀνάγκη τῆς χρείας“ (vgl. *reg. br.* 70 PG 31,1132C).

132 Vgl. *reg. br.* 21 PG 31,1097B.

### 5.3.2 Vernunftgeleitetes Handeln

Das „gebrauchende“ Handeln zeigt sich im *Asceticon magnum* als vernunftgeleitetes Handeln. Basilius setzt als bekannt voraus, dass die Vernunft eine Gabe Gottes ist, mit deren Hilfe und durch gesunde Einsicht der Mensch sich selbst als Abbild Gottes erkennt.<sup>133</sup> Neben der obersten Autorität der Heiligen Schrift verwendet der Kirchenvater oft Vernunftargumente, um seine Anordnungen den Brüdern einsichtig zu machen. Einen interessanten Einblick in seine Argumentationsweise gewährt die achte „Längere Regel“, welche von der Entsagung (ἀποταγή) handelt. Basilius möchte erklären, dass das asketische Leben die Anforderung stellt, allem zu entsagen. Zunächst erläutert er deshalb, dass der Besitz etwas ist, was dem Menschen eigentlich nicht wirklich gehört. Er kann ihn, im Unterschied zu den Tugenden beispielsweise, verlieren. Er unterbricht sich aber dann selbst mit der Frage, warum er sich noch länger auf Vernunftgründe oder das Beispiel der Heiligen berufen soll. Denn das Wort Christi bedarf keiner Erklärung, welches sagt, dass niemand sein Jünger sein kann, der nicht allem entsagt hat (vgl. Lk 14,33).<sup>134</sup>

#### 5.3.2.1 Erzieherische Funktion

Die Vernunft hat im asketischen Leben die Funktion einer *Erzieherin*. Durch sie erkennt der Asket selbst, was er zu seiner Vervollkommenung zu tun hat. Einige Beispiele veranschaulichen dies: In ihrer erzieherischen Funktion zeigt die Vernunft – zusammen mit dem Gebot – die Notwendigkeit der Danksagung auf.<sup>135</sup> Die Vernunft wählt die entsprechende Kleidung, die dem Lebensstand angepasst ist.<sup>136</sup> Sie tadelt die Seele, leitet sie zum Gebet und zur Buße an und legt ihr strenge Zucht auf, um sie von der Sünde abzubringen.<sup>137</sup> Die Vernunft soll die Seele auch beim Lachen beherrschen. Daher wird ausgelassenes Lachen getadelt, da es von mangelnder Sammlung der Seele zeugt. Grundsätzlich jedoch ist es nicht

---

133 Vgl. *reg. fus.* 2,3 PG 31,913B.

134 Vgl. *reg. fus.* 8,2 PG 31,937C.

135 Vgl. *reg. fus.* 37,3 PG 31,1013A.

136 Vgl. *reg. br.* 210 PG 31,1224A.

137 Vgl. *reg. fus.* 55,3 PG 31,1048A.

verboten: Es ist erlaubt als Lächeln, das die Entspannung der Seele anzeigt.<sup>138</sup>

### 5.3.2.2 Eigenverantwortung

Auch in der Eigenverantwortung, die zugleich Mitverantwortung für das gemeinschaftlichen Leben ist, zeigt sich die große Bedeutung der Vernunft. Von jedem einzelnen Bruder wird der verantwortungsvolle und aufmerksame Vernunftgebrauch gefordert. Bereits der Novize muss einerseits die ihm übertragenen Arbeiten demütig annehmen, um der Eigenliebe abzusterben. Andererseits ist er nur dann zu ihrer Ausführung verpflichtet, wenn sie von der Vernunft als brauchbar beurteilt werden.<sup>139</sup> Es versteht sich von selbst, dass die Reife der Vernunft die unabdingbare Voraussetzung für das Ablegen des Gelübdes der Jungfräulichkeit ist.<sup>140</sup>

Die Untergebenen müssen die rechte Ordnung beachten und das Maß des Gehorsams kennen: Zum Gehorsam sind sie nur gegenüber dem *rechtmäßigen* Oberen verpflichtet. Entspricht dessen Anordnung dem Gebot Gottes, so müssen sie ihr – auch bis zum Tod – gehorchen. Widerspricht sie jedoch dem Gebot, so dürfen sie ihr unter keinen Umständen Folge leisten.<sup>141</sup> Diese Ausführungen erhellen, dass Basilius nicht nur die notwendige Kenntnis der Heiligen Schrift voraussetzt, sondern auch der Unterscheidungsgabe der Vernunft die höchste Autorität zuspricht. Wer nun – sofern er einen ernsten Grund nach der Schrift hat – eine Entscheidung des Oberen nicht annimmt, *muss* ihm öffentlich oder unter vier Augen widersprechen. Schämt er sich, sollen andere als Vermittler auftreten. Ist sein Einspruch gerechtfertigt, werden die Gemeinschaft und er selbst vor Schaden bewahrt. Hat er dagegen Unrecht, soll er seinen Zweifel aufgeben und vor allem nicht heimlich murren.<sup>142</sup> Man kann sich leicht vorstellen, dass diese Anordnungen zu Offenheit und Transparenz

---

138 Vgl. *reg. fus.* 17,1 PG 31,961AB. In *reg. br.* 31 PG 31,1104B findet sich der Hinweis, dass der Mensch keinen Grund zum Lachen findet, wenn er an die Sünder und ihr Schicksal denkt.

139 Vgl. *reg. fus.* 10,3 PG 31,945C.

140 Vgl. *reg. fus.* 15,4 PG 31,956B.

141 Vgl. *reg. br.* 303 PG 31,1297BC. Die Notwendigkeit des Widerspruchs bei Anordnungen gegen das Gebot Gottes wird auch in *reg. br.* 114 PG 31,1160BC unterstrichen.

142 Vgl. *reg. fus.* 47 PG 31,1036BC.



in der Kommunität beitragen, denn an keiner Stelle ist von Sanktionen gegen jene die Rede, deren Einwand unbegründet war.

Schließlich sind es auch Vernunftgründe, die zu einen Austritt bzw. Ausschluss aus der Gemeinschaft berechtigen. Dabei sind zwei Fälle zu unterscheiden. Zum einen kann der Einzelne erkennen, dass ihm aus dem gemeinschaftlichen Leben Schaden erwächst. Dies ist der Fall, wenn die Kommunität gegen ein Gebot Gottes verstößt. Obwohl er auf die Sünde hinweist, wird das Fehlverhalten nicht abgestellt. Dann hat er die Berechtigung und die Verpflichtung, die Bruderschaft zu verlassen. Zum anderen kann es den Fall geben, dass sich ein Bruder aus Leichtsinns und Unbeständigkeit von der Gemeinschaft trennen will. Es liegt jedoch kein gemeinschaftliches Fehlverhalten vor. Beharrt der Bruder in seiner Meinung und erkennt die Kommunität, dass er nicht mehr tragbar ist, muss sie sich von ihm trennen. Andere Gründe für einen Austritt oder Ausschluss gibt es vernünftigerweise nicht. Denn ansonsten, so der Kirchenvater, würde der Einheit stiftende Name Jesu Christi entehrt und Anlass zu grundlosen Verdächtigungen gegeben werden.<sup>143</sup>

### 5.3.2.3 Innerer Beweggrund für den Gehorsam

Die Vernunft erscheint im *Asceticon magnum* als *innerer Beweggrund* des Gehorsams, denn der Mönch entschließt sich freiwillig und bewusst gehorsam sein zu wollen. Er will seinen eigenen Willen aufgeben, um Gottes Willen in allem zu erfüllen. Leistet er dem Oberen und den Mitbrüdern Gehorsam, dann handelt er seinem Entschluss entsprechend und daher vernünftig. So kann Basilius sagen: „Überhaupt ist es gegen die gesunde Vernunft, den eigenen Willen zu gebrauchen oder ihn gewähren zu lassen.<sup>144</sup> Damit ist also nicht das Tor zu einem willen- und vernunftlosen Kadavergehorsam geöffnet. Vielmehr wird Bezug auf die Entscheidung des Asketen genommen, den eigenen Willen bewusst aufzugeben. Der vernunftgemäße Gehorsam manifestiert sich in besonderer Weise in der Unterwerfung gegenüber den Oberen und deren Vollmacht zu strafen:

---

143 Vgl. *reg. fus.* 36 PG 31,1008C-1009B.

144 „Καθόλου τῷ θελήματι τῷ ἰδίῳ κεχρησθαι, ἢ ἐπιτρέπειν, παρὰ τὸν ὑγιῆ ἐστι λόγον“ (*reg. br.* 123 PG 31,1165B).

Wer die Heilmittel, die der Obere ihm darreicht nicht annimmt, lebt überhaupt in Disharmonie mit sich selbst. Wenn er nicht bereit ist, sich zu unterwerfen und auf seinen eigenen Willen pocht, was bleibt er dann bei ihm? Wieso nimmt er ihn dann auch zum Leiter seines eigenen Lebens?<sup>145</sup>

Strafen sind also als Heilmittel für die Seele in vernunftgeleitetem Gehorsam anzunehmen. Aber auch beim Erteilen von Strafen müssen die rechte Zeit und die Vernunft berücksichtigt werden.<sup>146</sup> Aufgrund des Gesagten ist es für den Untergebenen „ganz unvernünftig – ἀλόγιστον παντελῶς“ dem Oberen zu misstrauen, da er ihm doch freiwillig die Sorge für die eigene Seele anvertraut hat.<sup>147</sup> Die Aussage des Kirchenvaters hinsichtlich der Berufswahl gilt auch für jeden anderen Lebensbereich des „Kämpfers für die Frömmigkeit“: „Die Vernunft gewährt es ihm keinesfalls von sich aus das Nützliche zu wählen. Er hat ein für alle Mal seine Selbstbestimmung anderen übertragen. Diese bestimmen ihn dazu, wofür sie ihn im Namen des Herrn für geeignet halten.“<sup>148</sup> In diesem Sinne möchte auch die Anordnung verstanden werden, dass der Asket, der beim Wecken zum Gebet mürrisch ist, durch Hunger zur Reue geführt werden soll: Dadurch soll er zur Einsicht gelangen, welcher Wohltat er sich entziehen würde.<sup>149</sup>

#### 5.3.2.4 „Gesunder Hausverstand“

Über die „Regeln“ hin verstreut finden sich Anordnungen, welche die Vernunft als „gesunden Hausverstand“ zeigen, welcher fähig ist, das konkrete Leben zu bewältigen. Einige Kostproben dazu: Die Lautstärke des Sprechens soll von der Hörfähigkeit des Angesprochenen abhängig sein.<sup>150</sup> Lässt ein Kranker im Gästehaus trotz Ermahnung nicht von

145 „Ὅλως δὲ ὁ μὴ καταδεχόμενος τὴν παρὰ τοῦ προεστώτος θεραπείαν προσαγομένην αὐτῷ ἀσύμφωνός ἐστι καὶ αὐτός ἑαυτῷ. Εἰ γὰρ ὑποταγῆναι οὐ καταδέχεται, καὶ τὸ ἑαυτοῦ θέλημα ἐκδικεῖ, τί καὶ ἐστὶ μετ’ αὐτοῦ; τί καὶ προστάτην αὐτὸν τῆς ἑαυτοῦ ζωῆς ἐπιγράφεται;“ (vgl. *reg. br.* 28,2 PG 31,989B).

146 Vgl. *reg. br.* 79 PG 31,1137B.

147 Vgl. *reg. fus.* 48 PG 31,1037B.

148 „Οὐ μὴν οὐδὲ ἀφ’ ἑαυτοῦ ἐκλέγεσθαι τὸ συμφέρον συγχωρεῖ ὁ λόγος τῷ ἅπασι τὴν ἑαυτοῦ οἰκονομίαν ἐπιτρέψαντι ἑτέροις, οἱ πρὸς ὅπερ ἂν καταμάθωσιν ἐν ὀνόματι Κυρίου ἐπιτήδειον, εἰς ἐκεῖνο αὐτὸν τάξουσιν“ (vgl. *reg. fus.* 41,1 PG 31,1021AB).

149 Vgl. *reg. br.* 44 PG 31,1109C-1112A.

150 Vgl. *reg. br.* 151 PG 31,1181B.

seinem schlechten Benehmen ab, hat er seine Berechtigung zum Bleiben verloren.<sup>151</sup> Frühzeitig ist an die Ausbildung eines Nachfolgers des Cellulars zu denken.<sup>152</sup> Das Abwechseln des Vorsängerdienstes beim Psalmengesang hilft, den Neid zu vermeiden.<sup>153</sup> Auch die Anordnungen im Umgang mit dem Besitz nach dem Eintritt in die Bruderschaft zeugen von Bodenhaftung: Der Novize darf sich gegenüber seinem Besitz, der nun als dem Herrn geweiht zu gelten hat, nicht gleichgültig verhalten. Ist er dazu fähig, soll er ihn selbst sorgfältig verwalten oder ihn aber vertrauenswürdigen Verwaltern übergeben.<sup>154</sup> Der Gebrauch der Vernunft ist also eine wesentliche Bedingung, um zum Lob Gottes zu wirken: „Wer mit gesunder Vernunft, gutem Rat und großer Sorgfalt immer und überall auf das achtet und das tut, was Gott gefällt, der erfüllt das Gebot des vernünftigen Gottesdienstes (vgl. Röm 12,1).“<sup>155</sup>

### 5.3.3 Im Dienst der Erziehung

Basilius ist im Hinblick auf das asketische Leben ein Meister darin, alles in den Dienst zu nehmen, um die Brüder zu formen. Zur Erziehung „gebraucht“ er häufig das Motiv der *Gerichte Gottes* und *Beispiele* aus der Schrift und dem alltäglichen Leben.<sup>156</sup> Bezeichnenderweise eröffnen die „Längeren Regeln“ ihre Ausführungen mit dem Verweis auf das Gericht Gottes und verdeutlichen so den Ernst des „Lebens nach der Frömmigkeit“:

*Diese* ist die Zeit der Buße, *jene* der Vergeltung; *diese* ist die Zeit der Geduld, *jene* des Trostes. *Jetzt* ist Gott ein Helfer für die, welche sich vom schlechten Weg abwenden, *dann* wird er ein furchterregender und nicht zu täuschender Prüfer der menschlichen Taten, Worte und Gedanken sein. *Jetzt* genießen wir seine Großherzigkeit, *dann* werden wir das gerechte Gericht erkennen, wenn

---

151 Vgl. *reg. br.* 155 PG 31,1184BC.

152 Vgl. *reg. br.* 156 PG 31,1184C-1185A.

153 Vgl. *reg. br.* 307 PG 31,1301B.

154 Vgl. *reg. fus.* 9,1 PG 31,941A-C.

155 „Ο δὲ μετὰ λόγου ὑγιούς καὶ βουλῆς ἀγαθῆς σὺν πολλῇ φρονίδι τὸ ἀρεστὸν τῷ Θεῷ πάντοτε καὶ πανταχοῦ σκοπούμενος καὶ κατορθῶν, οὗτος πληροῖ τὴν ἐντολὴν τῆς λογικῆς λατρείας“ (vgl. *reg. br.* 230 PG 31,1236C).

156 Vgl. 3.3.3.2.

wir auferstehen werden: *Die einen* zur ewigen Strafe, *die anderen* zum ewigen Leben; ein jeder wird das erhalten, was er aufgrund seiner Taten verdient.<sup>157</sup>

Basilius ist überzeugt von diesem Erziehungsmittel: Denn der Verweis auf die Gerichte Gottes und seine Verheißungen können auch eine gleichgültige und träge Seele ermuntern und anspornen.<sup>158</sup> Dagegen gibt es für eine Seele nichts Verderblicheres als Gottes Gerichte zu vergessen.<sup>159</sup> Basilius vertritt mit Nachdruck den Glauben an die Ewigkeit der Hölle, da sonst ja auch das ewige Leben nicht *ewig* wäre.<sup>160</sup> Die Hölle ist das negative Pendant zum himmlischen Leben, dem transzendenten Ziel des menschlichen Lebens. Die *Ewigkeit* beider ist zweifellos ein enormer Ansporn für das Bemühen, das Leben auf das richtige Ziel hin auszurichten und alles zu tun, um es zu erreichen. Besonders für die Anfänger in der Frömmigkeit, die Novizen, ist die Gottesfurcht am nützlichsten.<sup>161</sup>

Unzählig sind die biblischen *Beispiele*, die Basilius gebraucht. Eines der ansprechendsten findet sich im Vorwort zu den „Längeren Regeln“:

Wie kann ich neben Ijob stehen, wenn ich die mich treffende Bedrängnis nicht mit Danksagung angenommen habe? Wie neben David, wenn ich mich meinem Feind gegenüber nicht großherzig verhalten habe? Wie neben Daniel, wenn ich Gott nicht mit beständiger Enthaltensamkeit und beharrlichem Gebet gesucht habe? Wie neben irgendeinem der Heiligen, wenn ich nicht auf ihren Spuren gewandelt bin?<sup>162</sup>

Als Beispiel verwendet Basilius jedoch auch das koinobitische Leben selbst, so u. a. wenn er darauf verweist, dass das bescheidene Mahl der

157 „Οὗτος ὁ αἰὼν τῆς μετανοίας, ἐκεῖνος τῆς ἀνταποδόσεως· οὗτος τῆς ὑπομονῆς, ἐκεῖνος τῆς παρακλήσεως. Νῦν βοηθὸς τῶν ἐπιστρεφόντων ἀπὸ ὁδοῦ κακῆς ὁ Θεός, τότε φοβερός καὶ ἀπαραλόγιστος τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων τε καὶ ὀημάτων καὶ ἐνθυμημάτων ἐξεταστής. Νῦν τῆς μακροθυμίας ἀπολαύομεν, τότε τὴν δικαιοκρισίαν γνωρίσομεν, ὅταν ἀναστῶμεν, οἱ μὲν εἰς κόλασιν αἰώνιον, οἱ δὲ εἰς ζωὴν αἰώνιον, καὶ ἀπολάβῃ ἕκαστος κατὰ τὴν προᾶξιν αὐτοῦ“ (*reg. fus. prooem.* 1 PG 31,892A).

158 Vgl. *reg. br.* 291 PG 31,1288A.

159 Vgl. *reg. fus.* 6,2 PG 31,928B.

160 Vgl. *reg. br.* 267 PG 31,1264C-1265D.

161 Vgl. *reg. fus.* 4 PG 31,920AB.

162 „Πῶς ἔσομαι μετὰ Ἰώβ, ὁ μὴδὲ τὴν τυχοῦσαν θλίψιν μετὰ εὐχαριστίας δεξάμενος; Πῶς μετὰ τοῦ Δαβὶδ, ὁ μὴ πρὸς τὸν πολέμιον μακροθύμως διατεθείς; Πῶς μετὰ τοῦ Δανιήλ, ὁ μὴ μετ’ ἐγκρατείας διηνεκοῦς καὶ δεήσεως φιλοπόνου τὸν Θεὸν ἐκζητήσας; Πῶς μεθ’ ἐκάστου τῶν ἁγίων, ὁ μὴ τοῖς ἰχνεσιν αὐτῶν περιπατήσας;“ (*reg. fus. prooem.* 4 PG 31,897B).

Mönche eine Gewissenserforschung für die Klosterbesucher sein kann.<sup>163</sup> Ja, allein der Anblick eines Asketen, den als Athleten Christi die Blässe auszeichnet, kann einen Menschen, der Sklave seines Bauches ist, zur Bekehrung bewegen.<sup>164</sup>

## 5.4 Gemeinsamer erzieherischer Auftrag

Im folgenden Abschnitt wird das Thema der Erziehung behandelt, wie es sich im *Asceticon magnum* für das koinobitische Leben zeigt. Die besondere Stellung des Oberen macht es verständlich, zunächst seine erzieherische Verantwortung (5.4.1) als „Vater und Arzt“ zu entfalten, ehe (5.4.2) die Gemeinschaft als „Weg des Voranschreitens“ in ihrer erzieherischen Mitverantwortung untersucht wird.

### 5.4.1 Oberer als „Vater und Arzt“

Bereits aus dem, was bisher über die Figur des Oberen gesagt wurde, wurde deutlich, dass seine Stellung in der Kommunität nicht eine Position absoluter Befehlsvollmacht ist. Vielmehr ist auch er dem Wort und Willen Gottes untergeordnet. Diesen hat er sich selbst und seine Gemeinschaft zu unterwerfen, diesen hat er zu dienen. Seine Vorrangstellung ergibt sich einzig aus dem Grund, dass die Asketen ihn aus freiem Willen zu ihren Seelenführer gewählt haben. Infolge dessen schulden sie ihm Gehorsam: Darin findet ihre freiwillige Unterwerfung unter den Willen Gottes ihren konkreten Ausdruck.

#### 5.4.1.1 Anforderungsprofil

In der „Längeren Regel“ 43 entwirft Basilius ein Idealbild des Oberen. Es verdient besondere Aufmerksamkeit, da in ihm alle Elemente enthalten sind, die sich in variiert Form in anderen „Regeln“ finden.

---

163 Vgl. *reg. fus.* 20,2 PG 31,972C.

164 Vgl. *reg. fus.* 17,2 PG 31,965A.

Basilius schickt voraus, dass die Brüder mit Recht mehr über die notwendigen Fähigkeiten des Oberen wissen möchten, da gewöhnlich die Untergebenen so sind, wie ihre Vorgesetzten. Der Obere muss ein klares Abbild der Gebote des Herrn bieten. Denn er darf keinen Vorwand für die Annahme bieten, das Gebot sei unmöglich zu halten. Noch weniger darf er die Gebote durch seine Missachtung lächerlich machen. Die wichtigste Tugend, die ihn auszeichnen muss, ist die *Demut*. Er muss sie in der Liebe Christi so leben, dass sein Beispiel eine überzeugendere Unterweisung als seine Worte bietet. Das Ziel des christlichen Lebens ist die Nachahmung Christi – darin muss der Obere ein Vorbild sein. Als weitere Tugenden soll er sich durch *Geduld* und *Barmherzigkeit* auszeichnen. Er darf zu den Sünden der Brüder nicht schweigen, sondern soll stets das passende Heilmittel reichen. Er muss sich wachsam um die gegenwärtigen Bedürfnisse der Gemeinschaft kümmern und soll zugleich für die Zukunft vorsorgen. Er muss mit den „Starken“ unter den Brüdern kämpfen und die Ohnmacht der „Schwachen“ ertragen können. Schließlich muss er alles tun und sagen, was zur Stärkung der Brüder beiträgt. Er darf sein Amt nicht selbst übernehmen, sondern muss von den Oberen der anderen Brüdergemeinschaften gewählt werden. Er hat über die Ordnung in der Kommunität zu wachen und nach den Fähigkeiten der Einzelnen die Aufgaben zu verteilen.<sup>165</sup>

Dieses „Kompendium“ nennt die Tugend der *Demut* als die wichtigste Aufgabe und unterstreicht die Bedeutung der *Zurechtweisung*. Die Zusammenschau der „Regeln“ bestätigt die herausragende Bedeutung dieser beiden Momente. Durch das Beispiel seines Lebens und durch das Wort der Zurechtweisung wirkt der Obere als *Erzieher*. Stets muss er unterscheiden, ob er in Demut oder unter Einsatz seiner Vollmacht zu handeln hat.<sup>166</sup> Auf diese beiden Hauptmerkmale des Anforderungsprofils wird etwas näher einzugehen sein. Zuvor aber erscheint der Hinweis auf einen Aspekt des basilianischen Gottesbildes für das Verständnis der Figur des Oberen als sehr hilfreich. Basilius betont im Vorwort der „Längeren Regeln“: „Gut ist Gott, aber auch gerecht. Er hat nicht ohne

---

165 Vgl. *reg. fus.* 43 PG 31,1028A-1029B. Auch in *reg. fus.* 35,1 PG 31,1004AB wird ein kurzer „Oberenspiegel“ formuliert, der folgende Anforderungen auflistet: die Fähigkeit Vorsorge zu treffen, Wortgewandtheit, Besonnenheit und Barmherzigkeit, Erforschung der Satzungen Gottes.

166 Vgl. *reg. br.* 113 PG 31,1157CD.

Urteil Erbarmen, noch fällt er ohne Erbarmen ein Urteil.“<sup>167</sup> Gott ist barmherzig und gerecht: So soll auch der Obere sein. Dann kann der Untergebene im Umgang mit ihm jene Haltung einnehmen, die er auch gegenüber Gott einnimmt: Sie zeigt sich im Empfang der heiligen Eucharistie, die er mit *Ehrfurcht und Vertrauen* empfangen soll.<sup>168</sup>

#### 5.4.1.2 Demut als „Vater“

Barmherzigkeit und Demut verwirklichen sich in der Haltung des Dienens, die den Oberen als „Vater“ zeigt: „Denn es gehört zum Wesen der Demut, dass sie den Höheren das Dienen übergibt und dem Niedrigeren zeigt, dass es nicht unpassend ist, sich bedienen zu lassen.“<sup>169</sup> Interessant an dieser Aussage ist die Aufforderung, sich bedienen zu lassen: Auch dies fällt unter die Tugend der Demut! Für mehrere Sorge tragen heißt folglich, mehreren *dienen*. Ein Dienst, der dem therapeutischen Wirken eines Arztes gleicht und nicht in Überheblichkeit vollzogen werden darf.<sup>170</sup> Ein konkretes Bild väterlicher Sorge zeichnet Basilius in der Beschreibung des Empfangs eines Bruders, der von einer Reise zurückkehrt. Der Obere soll sich dem Bruder mit wachem Interesse zuwenden: Er soll sein Verhalten mit Lob oder Tadel versehen als Zeichen, dass ihm sein Heil auch in Abwesenheit nicht gleichgültig war.<sup>171</sup> Gegen Gott sei der Obere voll Furcht, um nichts gegen dessen Willen zu tun; gegen die Brüder sei er „wie eine Amme, die ihre Kinder nährt“ (1 Thess 2,7).<sup>172</sup> Die Frage der „Kürzeren Regel“ 19 zeigt ebenfalls in eindrücklicher Weise, wie sich Basilius den Oberen als „Vater“ vorstellt. Sie lautet: Soll ein Bruder, der unter dem Verdacht der Sünde steht, bespitzelt werden, um den Verdacht aufzuklären? Die Antwort lässt an Eindeutigkeit nicht zu wünschen übrig: Nicht Bespitzelung die richtige

167 Αγαθός ὁ Θεός ἀλλὰ καὶ δίκαιος. [...] οὔτε ἀκρίτως ἐλεῶν, οὔτε ἀνηλεῶς κρίνων. Ελεήμων γὰρ ὁ Κύριος, καὶ δίκαιος (*reg. fus. prooem.* 4 PG 31,897C). Da Gott barmherzig ist, besteht auch niemals ein Grund zu verzweifeln (vgl. *reg. br.* 13 PG 31,1089-1092A).

168 Vgl. *reg. br.* 172 PG 31,1196A-C.

169 „Ὁ γὰρ τῆς ταπεινοφροσύνης λόγος καὶ τῷ μείζονι τὸ ὑπηρετεῖν ὑποβάλλει, καὶ τῷ ἐλάττονι τὸ ὑπηρετεῖσθαι οὐκ ἀφαρμόζον δείκνυσσι“ (*reg. fus.* 31 PG 31,993B).

170 Vgl. *reg. fus.* 30 PG 31,992C-993B.

171 Vgl. *reg. fus.* 44,2 PG 31,1032A.

172 Vgl. *reg. br.* 98 PG 31,1149D-1152A.

Haltung, sondern die Liebe des Oberen, der auf alle achtet und vom Verlangen erfüllt ist, den Verdächtigen zu heilen.<sup>173</sup>

#### 5.4.1.3 Strenge als „Arzt“

Die Aufgabe der Leitung soll der Obere zum Wohlgefallen Gottes, mit Rücksicht auf die Fähigkeiten eines jeden einzelnen und zum allgemeinen Besten ausüben.<sup>174</sup> Zu seiner ständigen Fortbildung dienen Treffen der Oberen von benachbarten Gemeinschaften, bei welchen offene Fragen gemeinsam erwogen werden können.<sup>175</sup> Als „Arzt“ unterliegt er dem Zwang der Zurechtweisung, des Tadelns und des Strafens, da er „über die Seelen zu wachen – ἀγρυπνεῖν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν“<sup>176</sup> hat. Die Strafe ist ein Heilmittel für die Seele, die an einer Sünde erkrankt ist. Die Sünde hat die Kraft, die Seele in die Hölle zu ziehen.<sup>177</sup> Um sie heilen zu können, muss der „Arzt“ die Seele kennen. Deshalb soll jede Seelenregung dem Oberen mitgeteilt werden.<sup>178</sup> Aus den schrecklichen Folgen, zu welcher die nicht „geheilte“ Sünde führen kann, erklärt sich die große Verantwortung des Oberen, dem die Brüder ihre Seelen anvertraut haben.

Um bei der Ermahnung die richtige Haltung einzunehmen, soll der Obere einzig und allein das Wohl der Seele vor Augen haben: Einer Seele, die mit dem kostbaren Blut Christi freigekauft worden ist.<sup>179</sup> Die Bestrafung soll wie von einem Vater erfolgen.<sup>180</sup> Dieser straft nicht mit Erregung, sondern mit Sanftmut. Er tadelt im Eifer für die Ehre Gottes und in mitleidsvoller Liebe um den Bruder. Ihn bewegt die Liebe zum Sünder und die Verabscheuung der Sünde: Eine heftige Bestrafung wird daher ein Beweis des glühenden Eifers seiner Seele sein.<sup>181</sup> Die Aufgabe des Strafens bedarf des Geistes der Unterscheidung, da die Strafe nach

---

173 Vgl. *reg. br.* 19 PG 31,1096AB.

174 Vgl. *reg. br.* 303 PG 31,1297B.

175 Vgl. *reg. fus.* 54 PG 31,1044AB.

176 *Reg. fus.* 25,2 PG 31,985B.

177 Vgl. *reg. br.* 178 PG 31,1201A.

178 Vgl. *reg. fus.* 26 PG 31,985C-988A. Zugleich betont *reg. br.* 227 PG 31,1233BC die Notwendigkeit, dass man sich nur Gleichgesinnten mitteilt, die einen Beweis ihres Glaubens und ihrer Einsicht gegeben haben.

179 Vgl. *reg. br.* 184 PG 31,1205AB.

180 Vgl. *reg. br.* 99 PG 31,1152AB.

181 Vgl. *reg. fus.* 50 PG 31,1040A-C.



Alter, seelischer Verfassung und Art der Sünde unterschiedlich sein muss.<sup>182</sup> Die „Kürzere Regel“ 81 führt dazu ein anschauliches Beispiel an: Ein gewissenhafter Mensch sündigt. Ihm wird eine Strafe zur Heilung von der Sünde hilfreich sein. Anders verhält es sich mit einem Gleichgültigen, der Gott verachtet und nicht an seine Existenz glaubt. Er ist solange wegen der Zerstörung seiner Seele zu beklagen, zu ermahnen und zu bestrafen, bis man ihn überzeugen kann, dass es einen gerechten Richter gibt, der zu fürchten ist.<sup>183</sup> Ebenso sind die natürlichen Fehler des Alters zu beachten und bei der Bestrafung zu berücksichtigen: So die Trägheit im Greisenalter oder die Zerstreuung, Aufregung und Kühnheit in der Jugend.<sup>184</sup>

Da die Sünden oder Untugenden als Krankheiten der Seele gesehen werden, können sie wie körperliche Krankheiten behandelt werden. Für jede körperliche Krankheit gibt es ein Heilmittel. So auch für die Krankheiten der Seele: Bei Ruhmsucht die Demutsübung, bei Geschwätzigkeit das Schweigen, bei Schlafsucht das Wachen und Beten, bei Faulheit die Arbeit, bei Essgier das Fasten und bei Murren die Trennung von der Gemeinschaft.<sup>185</sup> Im Fall von wiederholten Rückfällen in die Sünde ist zu prüfen, ob der Bruder nicht an einer noch nicht entdeckten Sünde leidet, die wie eine schlechte Wurzel immer wieder schlechte Früchte hervorbringt: So erzeugt beispielsweise der Ehrgeiz die schlechten Früchte des Neides und Streites.<sup>186</sup> Die geforderte Sensibilität bei der Erteilung von Strafen erleichtert deren Annahme: Wie ein Sohn in Todesgefahr die Hilfe des Vaters annimmt, so soll der Asket hinsichtlich der Sünde die Hilfe des Oberen annehmen. Er soll auf die Liebe und die Erfahrung des Strafenden vertrauen und inständig nach Heilung verlangen.<sup>187</sup> Nicht zuletzt ist darauf zu verweisen, dass die Oberen selbst von der Zurechtweisung nicht ausgeschlossen sind: Ihre *correctio* soll in geordneter Weise durch erfahrene ältere Brüder geschehen.<sup>188</sup>

---

182 Vgl. *reg. br.* 106 PG 31,1156AB.

183 Vgl. *reg. br.* 81 PG 31,1140A-D; vgl. K. KOSCHORKE, *Spuren* 199-200.

184 Vgl. *reg. br.* 82 PG 31,1141AB.

185 Vgl. *reg. fus.* 51 PG 31,1040C-1041A.

186 Vgl. *reg. br.* 289 PG 31,1285A-C.

187 Vgl. *reg. br.* 158 PG 31,1185C; *reg. fus.* 52 PG 31,1041A-C.

188 Vgl. *reg. fus.* 27 PG 31,988AB.

### 5.4.2 Gemeinschaft als „Weg des Voranschreitens“

Nicht nur der Obere trägt die Sorge um die Seele des einzelnen Asketen, sondern die Gemeinschaft als Ganze trägt Mitverantwortung. Basilius bezeichnet sie als „Weg des Voranschreitens – προκοπῆς ἐνὸδία.“<sup>189</sup> Der Mensch ist von Natur aus ein Gemeinschaftswesen, unterstreicht der Kappadozier bereits in der dritten „Längeren Regel“.<sup>190</sup> Für ihn besteht also kein Zweifel daran, dass das gemeinschaftliche Leben der menschlichen Natur entspricht. Er zeigt darüber hinaus auch auf, wie nützlich sich diese Lebensform für das spirituelle Leben erweisen kann.

#### 5.4.2.1 Vorteile des Gemeinschaftslebens

Den Grundlagen und Vorteilen des gemeinschaftlichen Lebens widmet Basilius die siebte „Längere Regel“.<sup>191</sup> Die folgende Zusammenfassung gliedert sie nach praktischen Überlegungen, biblischer Begründung und spirituellen Vorteilen.

An den Anfang seiner langen Ausführung stellt der Kirchenvater die *praktische Überlegung*, dass das gemeinschaftliche Leben den Vorteil bietet, die alltäglichen Belange und Anforderungen zu teilen. In seiner *biblischen Begründung* verweist er auf die Anordnung Gottes, dass sich die Menschen einander helfen sollen, um so zur Gemeinschaft zu finden (vgl. Sir 13,21). Das gemeinschaftliche Leben findet also im Schöpfungswillen eine erste biblische Grundlage. Als weiteren Beleg nennt Basilius das Gebot, dass die Liebe nicht das Ihrige sucht (vgl. 1 Kor 13,5): Dieses Gebot kann sich nur im gemeinschaftlichen Leben verwirklichen. Weiters führt Basilius Ps. 132,1-2 an, der von der Schönheit des brüderlichen Lebens in Eintracht spricht und Apg. 2,44 und 4,32, die das Gemeinschaftsleben der Urkirche beschreiben. Zahlreich sind die *spirituellen Vorteile* des koinobitischen Lebens: Es bietet die Möglichkeit brüderlicher Zurechtweisung, es ermöglicht, zusammen gleichzeitig mehrere Werke der Nächstenliebe zu erfüllen und es stellt den Leib Christi dar. Durch die Gemeinschaft wird die Gabe des einzelnen zur Gabe aller und dadurch werden alle mit reichen Gaben beschenkt. Das Alleinsein dagegen würde die Gnadengabe

---

189 *Reg. fus.* 7 PG 31,933B.

190 Vgl. dazu 1.3.4.

191 Vgl. *reg. fus.* 7,1-4 PG 31,928B-933C.

vergraben. Im Zusammenleben ist es leichter, die erhaltenen Gaben zu bewahren und zu entfalten. Die gegenseitige Zurechtweisung ist ein wirksamer Schutz vor der Nachstellung des Teufels. Zuletzt bietet das gemeinschaftliche Zusammensein die Möglichkeit, die Gebote konkret zu leben. Wer dagegen in der Einsamkeit lebt, verwirklicht sie nur in der Theorie und läuft Gefahr, selbstzufrieden zu werden.

#### 5.4.2.2 Brüderliche Zurechtweisung

Jedoch ist das gemeinschaftliche Leben nicht nur *in sich* ein Übungsplatz für die Erfüllung der Gebote, es bietet durch die *brüderliche Zurechtweisung* ganz konkrete Hilfestellungen für den Weg der Vervollkommenng. Die Zurechtweisung des Sünders ist nicht nur eine Möglichkeit, sondern eine Verpflichtung, die jedem Mitglied der Brüdergemeinschaft obliegt: „Die Güte, die man gegenüber den Sündern zeigt ist ein Verrat an der Wahrheit, ein Anschlag auf die Gemeinschaft und Gewöhnung an die Gleichgültigkeit gegenüber dem Bösen.“<sup>192</sup> Unbarmherzig ist, wer zur Sünde schweigt,<sup>193</sup> er trägt Mitschuld an der Sünde<sup>194</sup> und zieht sich selbst das Gericht zu.<sup>195</sup> Zugleich bedarf es der Langmut in der Besserung des Sünders.<sup>196</sup> Wie die Verpflichtung zur Zurechtweisung besteht, so besteht auch die Verpflichtung zur Annahme des Tadel. Denn wer dem Strafen den zürnt, kennt weder die Gefahr der Sünde, noch den Gewinn aus der Buße. Zudem hindert er durch sein Verhalten den Wetteifer der Gemeinschaft.<sup>197</sup>

Das gemeinschaftliche Leben ist jedoch nicht nur ein Korrektiv für Fehlverhalten, sondern sie beugt diesem auch vor: Beispielsweise durch *gemeinsame* Reisen zum Verkauf der hergestellten Produkte. Dadurch wird die Versuchung zur Sünde durch die gegenseitige Kontrolle geringer und kleiner wird durch die gemeinsame Aufmerksamkeit auch die

---

192 „Προδοσία οὖν ἐστὶ τῆς ἀληθείας, καὶ ἐπιβουλὴ τοῦ κοινοῦ, καὶ ἐθισμὸς πρὸς ἀδιαφορίαν κακῶν, ἢ πρὸς τοὺς πονηροενομένους ἐσχηματισμένη χρηστότης“ (reg. fus. 28,1 PG 31,989A).

193 Vgl. reg. br. 4 PG 31,1085AB; vgl. reg. br. 47 PG 31,1113A-1116B.

194 Vgl. reg. br. 46 PG 31,1112C-1113A.

195 Vgl. reg. br. 7 PG 31,1095C-1088A.

196 Vgl. reg. br. 57 PG 31,1121AB.

197 Vgl. reg. br. 159 PG 31,1185CD.

Gefahr, betrogen zu werden.<sup>198</sup> Im Allgemeinen hilft die gemeinschaftliche Lektüre und Untersuchung zum besseren Verständnis des Evangeliums.<sup>199</sup>

Nachdrücklich und wiederholt warnt Basilius davor, dem Bruder Anstoß zu geben. Ärgernis kann auf verschiedene Weise gegeben werden: Durch Gesetzesübertretung oder durch die Verführung zu diesem Fehlverhalten, durch die Hinderung, den Willen Gottes zu tun oder durch die Ermunterung zum Bösen.<sup>200</sup> Das Bemühen darum, keinen Anstoß zu geben, kann im gemeinschaftlichen Leben viele Betätigungsfelder haben: Es kann bedeuten, dass man beim Essen nicht in ungehöriger Weise eilt, obwohl die Zeit drängt.<sup>201</sup> Es kann einschließen, Unterredungen mit Schwestern kurz zu halten.<sup>202</sup> Es schließt zuletzt auch ein, dass Brüder, die sich von schweren Sünden bekehrt haben, nicht als Obere eingesetzt werden.<sup>203</sup>

Das gemeinschaftliche Leben, wie es sich im *Asceticon magnum* präsentiert, ist kein gemütlicher Platz, um sich auszuruhen – dies ist der himmlischen Gemeinschaft vorbehalten, zu welcher es hinführen möchte. Es ist in der Vision von Basilius aber bereits ein *Abglanz der kommenden Herrlichkeit*:

Ein Übungsplatz, ein Weg des Voranschreitens, ein beständiges Training, die Übung der Gebote des Herrn: Dies alles ist das gemeinsame Leben der Brüder. Sein Ziel ist die Verherrlichung Gottes nach dem Gebot unseres Herrn Jesus Christus, der sagte: „So soll euer Licht vor den Menschen leuchten, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen.“ (Mt 5,16).<sup>204</sup>

---

198 Vgl. *reg. fus.* 39 PG 31,1020AB.

199 Vgl. *reg. fus. prooem.* 4 PG 31,916A-C.

200 Vgl. *reg. br.* 64 PG 31,1125A-1129A.

201 Vgl. *reg. br.* 72 PG 31,1133AB.

202 Vgl. *reg. br.* 109 PG 31,1156CD.

203 Vgl. *reg. br.* 18 PG 31,1093C-1096A.

204 „Στάδιον οὖν ἀθλήσεως, καὶ προκοπῆς εὐδοία, καὶ διηνεκῆς γυμνασία, καὶ μελέτη τῶν τοῦ Κυρίου ἐντολῶν, καὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατοικήσῃς ἐστι τῶν ἀδελφῶν-σκοπὸν μὲν ἔχουσα τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ κατ’ἐντολὴν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰπόντος· Ὁὕτω λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὅπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα, καὶ δοξάσωσι τὸν Πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς“ (*reg. fus.* 7,4 PG 31,933BC).

## 5.5 Ergebnisse und kritische Anfrage

Als Ergebnis der Untersuchung des *Asceticon magnum* aus dem Blickwinkel des basilianischen Menschenbildes kann folgendes festgehalten werden: *Das koinobitische Leben ist für Basilius der bevorzugte „Ort“, an welchem seine erzieherischen Prinzipien umgesetzt und sein Menschenbild verwirklicht werden können.*

Folgende Aspekte fallen dabei besonders ins Auge und verdienen, nochmals erwähnt zu werden.

- (1) Die dynamische Grundkonstitution des Menschen findet im asketischen Leben ihren Ausdruck im Streben nach dem „Mehr“. Dieses Streben besteht nicht in einem ungeordneten Aktivismus, sondern zeigt sich im richtigen Eifer und in der rechten *inneren Haltung* (διάθεσις). Sie befähigt den Asketen, ein Leben ohne Zerstreuung (ἀμετεώριστως) zu führen und die immanente Liebeskraft der menschlichen Natur in zielgerichteter Weise zu entfalten.
- (2) Die Teleologie der menschlichen Natur erfährt im *Asceticon magnum* eine zweifache Ausprägung. Zum einen bemüht sich Basilius die Zielbestimmung jeder Handlung aufzuzeigen und einsichtig zu machen, zum anderen wendet er unter den spirituellen Zielen der *Sorge um die Seele* (ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς) die größte Aufmerksamkeit zu. Sorgt sich der Asket um seine Seele, gibt er zugleich Gott die Ehre.
- (3) Das „gebrauchende“ Handeln stellt Basilius in den Dienst seines erzieherischen Anliegens. Dabei überrascht es, welche zentrale Bedeutung er der *Vernunft* (λόγος) zuschreibt und wie sehr er den Asketen in die Verantwortung nimmt: Der „Kämpfer für die Frömmigkeit“ wird einerseits selbst erkennen, was zur Erreichung seines Berufungsideals notwendig ist. Andererseits leistet er dem Oberen vernünftigen Gehorsam, da er selbst ihn freiwillig und bewusst als geistlichen Führer gewählt hat.
- (4) Dass das erzieherische Bemühen die „Regeln“ durchdringt, wird aus den erstgenannten Punkten – und nicht nur aus ihnen – deutlich. Am Anforderungsprofil des Oberen als Erzieher fällt die doppelte Dimension des „*Vaters und Arztes*“ ins Auge, der sich – barmherzig und streng zugleich – der inneren Heilung der ihm Anvertrauten

widmen soll. Neben der Hilfe des Oberen bietet das gemeinschaftliche Leben selbst alle Voraussetzungen für das geistliche Wachstum, zu dem die verpflichtende *brüderliche Ergänzung* beiträgt. Die Erziehung im asketischen Leben setzt bei der Sünde an. Die Sünde wird von Basilius als Krankheit verstanden, die geheilt werden kann. Als Heilmittel dienen Strafen, die vor allem Tugendübungen sind, und den Asketen zur Vollkommenheit erziehen möchten. Aufgrund dieses Zusammenhangs kann die *klösterliche Erziehung als Therapie* verstanden werden, welche mahnt, einsichtig macht oder straft, um – nach der Heilung von der Sünde – die Entfaltung der immanenten menschlichen Liebeskraft zu fördern.

Die Lektüre des *Asceticon magnum* aus dem Blickwinkel der basilianischen Anthropologie zeigt, dass darin das Anliegen der *Erziehung des Menschen* das zentrale *Leitmotiv* von Basilius ist.

Die „Regeln“ für das asketische Leben wurden von E. AMAND DE MENDIETA mit harscher Kritik bedacht, die sich in drei Anklagepunkten zusammenfassen lässt: Erstens sei Basilius ein *idealistischer Gesetzgeber* des monastischen Lebens gewesen, der nur die Ebene der Prinzipien in Betracht gezogen habe, nicht jedoch das konkrete Leben. Zweitens sei er ein *moralischer Rigorist*, was beispielsweise seine Aussagen belegten, dass alle Sünden gleich seien und deshalb jede Sünde den ewigen Tod nach sich ziehe. Drittens zeichne ihn ein *asketischer Radikalismus* aus, der auf die Individualität und psychischen Bedürfnisse des einzelnen Menschen nicht eingehe.<sup>205</sup> Er sei also hinsichtlich des prägenden philosophischen Einflusses nichts anderes als ein Stoiker, der sich ein christliches Mäntelchen

---

205 „Une tournure d'esprit philosophique, portée à rechercher en tout les causes profondes, et caractérisée par un culte presque exclusif de principes. [...] Un rigorisme moral intransigeant, et un radicalisme ascétique. [...] Homme de principes rigides et carrés, fervent défenseur de doctrines assez abstraites qu'il croit, en toute bonne foi, représenter parfaitement le réel, Basil nous es apparu sous les espèces d'un pèlerin de l'Absolu, assoiffé de certitudes et d'assurances excluant toute espèce de doute. Je l'ai appelé un théoricien de l'ascèse et un dialecticien de la doctrine monastique. Assez bon connaisseur des âmes, mais homme de son temps et pénétré des vues d'une philosophie idéaliste, il n'a rien d'un psychologue fin et subtil, car il ne s'intéresse guère aux différences des caractères et des tempéraments, ni aux infinies nuances de chaque personne humaine, ni même aux problèmes d'application pratique de ses principes trop abstrait“ (E. AMAND DE MENDIETA, *Ascèse* 338-339).

übergeworfen habe.<sup>206</sup> Bereits T. ŠPIDLÍK wies diese Kritikpunkte zurück, indem er betonte, dass Basilius die Gebote in den großen Rahmen der Heilsordnung stelle und deshalb die Moral für ihn ein Weg zu Gott sei. Wie in der Schöpfung sei auch in den Geboten die Weisheit Gottes zu erkennen.<sup>207</sup> B. PETRÀ verwies darüber hinaus auf die Bedeutung der göttlichen Vorsehung und der Heiligen Schrift im moralischen Denken von Basilius: Die Gebote seien deshalb nichts anderes als nützliche Hilfen, durch welche Gott jeden einzelnen Mensch zu seiner Vollendung führen möchte. Mehr als die Berücksichtigung von philosophischen Einflüssen – die E. AMAND DE MENDIETA hervorhob – seien die basilianischen Aussagen auf dem Hintergrund der Vorsehung eines liebenden Gottes zu lesen.<sup>208</sup>

Beide Widerlegungen setzen von „außen“ an, d. h. sie betrachten das Wirken Gottes, das in der Schöpfung als Weisheit wahrzunehmen, oder in der Vorsehung als Führung zu erkennen ist. Mehr noch als diese Ansätze weist der anthropologische Zugang die angeführten Thesen der Kritik am asketischen Denken von Basilius zurück: Denn er zeigt, dass weder ein philosophischer Idealismus, nicht ein moralischer Rigorismus,<sup>209</sup> noch ein asketischer Radikalismus die Feder des Kappadoziens führten. Vielmehr leitete ihn sein Bemühen, die ihm anvertrauten Asketen *mit radikaler Entschiedenheit nach dem Ideal des Evangeliums zu erziehen*. Neben dem bereits Gesagten soll dies die Relecture unter anthropologischem Blickpunkt von einigen „rigoristisch“ anmutenden Stellen aus den „Regeln“ verdeutlichen.

---

206 Zutreffend beschreibt B. PETRÀ, Art. *Cultura filosofica* 286 diese Kritik: „Uno stoico vestito di panni cristiani, seppure cenobitici, con qualche aggiunta porfiriana o plotiniana.“ Der zitierte Artikel bietet einen sehr guten Überblick über die unterschiedliche Bewertung der basilianischen Morallehre seit der Neuzeit.

207 „Il a soin de bien mettre en évidence l’union entre la loi écrite et la réalité concrète de l’univers. [...] La morale est donc pour lui une condition et un moyen efficace conduisant au souvenir continu de Dieu, de la Providence, et, par conséquent, au dialogue avec le Père en l’Esprit qui restaure l’adoption filiale“ (T. ŠPIDLÍK, Art. *Idéal* 373).

208 B. PETRÀ, Art. *Cultura filosofica* 292-293.

209 J. E. BAMBERGER, Art. *Μνήμη-Διάθεσις* kommt in seiner Untersuchung des Verhältnisses zwischen der *μνήμη Θεοῦ* und der *διάθεσις* bei Basilius zu dem Ergebnis, „that St. Basil has among his other titles to greatness that of being an extraordinary psychologist“ (ebd. 251).

In der „Längeren Regel“ 32,1 findet sich die Anweisung, dass der Gebrauch der Worte „mein“ und „dein“ in der Bruderschaft untersagt sein soll.<sup>210</sup> Als Begründung verweist Basilius auf Apg 4,32: Dort heißt es, dass die ersten Gläubigen ein Herz und eine Seele waren und keiner das, was er besaß, sein Eigentum nannte. Die dynamisch-teleologische Sichtweise des asketischen Lebens macht diese Aussage neben der biblischen Begründung verständlicher: Um die ungestörte Ausrichtung auf Gott und die dazu nötige innere Sammlung zu bewahren, darf sich der Mönch von nichts ablenken lassen. Auch der Besitz und der Anspruch darauf stellen ein solches Hindernis dar. Vielmehr soll der Asket ihn in dem Maß „gebrauchen“, wie es für den Lebensunterhalt notwendig ist und ihm die gesunde Vernunft nahelegt. Diese Überlegung rückt auch die Aussage der „Kürzeren Regel“ 235 in den richtigen Verständnishorizont, die dem Mönch aufträgt, mit Eifer seine Pflichten zu erfüllen und sich sonst um nichts zu kümmern.<sup>211</sup>

Die „Längere Regel“ 14 verbietet die Wiederaufnahme von Ausgetretenen. Für Basilius ist dies wohl nicht eine Frage der Strenge, sondern von logischer Konsequenz und vernunftgemäßen Denkens. Denn in seinem Verständnis ist das Gelübde eine Weihe und Übergabe an Gott. Wer diese Weihe bricht, gilt ihm als Tempelräuber, der sich selbst gestohlen und Gott die geweihte Gabe geraubt hat. Ihm wird deshalb ein zweites Mal der Zugang zum Tempel nicht gestattet.<sup>212</sup>

Die „Kürzere Regel“ 135 erklärt, dass der Asket, der von der Arbeit erschöpft ist, keinen Trost für seine Mühe suchen darf. Vielmehr soll er ganz auf den himmlischen Lohn hoffen. Darauf jedoch fährt sie fort, dass es die Aufgabe des Verwalters ist, sich um die Erschöpften zu kümmern und ihnen angemessene Hilfe zukommen zu lassen.<sup>213</sup> Diese Anordnung kann man wohl nur dann verstehen, wenn man die teleologische Ausrichtung des basilianischen Menschenbildes berücksichtigt: Dem Ziel des himmlischen Lebens ist nichts vorzuziehen. Im konkreten Fall soll die Hoffnung darauf bereits im irdischen Leben Trost und Erholung schenken.

---

210 Vgl. *reg. fus.* 32,1 PG 31,996A.

211 Vgl. *reg. br.* 235 PG 31,1240CD.

212 Vgl. *reg. fus.* 14 PG 31,949C-952A.

213 Vgl. *reg. br.* 135 PG 31,1172BC.



Aus diesen Beispielen wird deutlich, dass rigoristisch anmutende Sätze aus den „Regeln“, wenn man sie in ihrem Kontext und unter Berücksichtigung des basilianischen Menschenbildes liest, nicht als Ausdruck eines philosophischen Idealismus, moralischen Rigorismus oder asketischen Radikalismus verstanden werden dürfen.<sup>214</sup> Sie fügen sich vielmehr in das Gesamte der dynamisch-teleologischen Anthropologie von Basilius ein und sind Ausdruck von ihr. Gewiss sind sie fordernd und nicht dem „Geist der Welt“ entsprechend – die basilianischen „Regeln“ ruhen jedoch auf *der* „Regel“ auf, die für den Kirchenvater nur das Evangelium sein kann.<sup>215</sup> So sind die Anfragen an die asketischen Schriften von Basilius zuletzt Anfragen an die Heilige Schrift.

---

214 „Il dinamismo culturale del nostro monaco non ha nulla di aprioristico, di dogmatico, di apodittico; il bagaglio anche pesante dell’istruzione giovanile si è man mano alleggerito; ha mantenuto in sé solo l’essenziale; è per questo che, specialmente riferendoci alla costruzione cenobitica, con piena libertà si può parlare di un possibile e realizzato umanesimo cristiano. [...] L’umanesimo basiliano conferisce dignità e decoro alla visione cristiana dell’uomo e dei suoi rapporti con Dio senza alterare per nulla il colore autentico della parola biblica ed evangelica“ (P. SCAZZOSO, Art. *Umanesimo* 404).

215 Hierin ist die Analyse von E. AMAND DE MENDIETA, *Ascèse* 342 richtig: „La vraie règle du moine basilien reste la Bible.“

## 6. Kapitel

### Pastorales Wirken als christliche Erziehung

Achte auf dich selbst, das heißt: Auf deine Seele. Mache sie schön, kümmere dich um sie, damit durch deine Achtsamkeit aller Schmutz, der ihr durch die Sünde anhaftet, entfernt und jeder Schandfleck des Bösen beseitigt wird. Schmücke sie vielmehr mit dem Glanz herrlicher Tugend. (BASILIUS, *hom.* 3,3)<sup>1</sup>

Es ist bewundernswert, welche enorme Arbeitsleistung – trotz seiner schwachen Gesundheit – Basilius von Cäsarea erbrachte und wie viele Initiativen er – trotz vieler Rückschläge – entfaltete. In diesem Kapitel werden die wichtigsten pastoralen Wirkungsbereiche des Kirchenvaters untersucht. Die Grundfrage ist jeweils dieselbe: In welcher Weise versuchte Basilius durch Erziehung sein anthropologisches Ideal im pastoralen Wirken umzusetzen? Zunächst soll durch die Untersuchung seiner (6.1) Predigtätigkeit ein Einblick in sein „allgemeines“ seelsorgliches Erziehungsbemühen gewonnen werden. Ein Beispiel „besonderer“ Seelsorge bietet (6.2) die basilianische Konsolationsliteratur. Zu den bischöflichen Aufgaben zählte im spätantiken Römischen Reich (6.3) die patronale Tätigkeit, in welcher sich Basilius um Hilfesuchende und Hilfeleistende zu sorgen hatte. Auf seine persönliche Initiative geht die organisierte Armenfürsorge zurück, die er in einer eigenen Einrichtung entfaltete. Basilius begnügte sich jedoch nicht mit dem genannten Engagement. Seine Sensibilität für die Zeichen seiner Zeit drängte ihn, sich für die Reform der Kirche (6.4) als Theologe, Gesetzgeber und liturgischer Reformator einzusetzen. Da sich darüber hinaus sein ekklesiales

---

1 „Πρόσεχε σεαυτῷ, τουτέστι· τῇ ψυχῇ σου. Ταύτην κατακόσμει, καὶ ταύτης ἐπιμελοῦ, ὥστε πάντα μὲν τὸν ἐκ τῆς πονηρίας ἐπιγινόμενον αὐτῇ ὅπον ἀποικονομεῖσθαι διὰ τῆς προσοχῆς, πᾶν δὲ τὸ ἀπὸ κακίας αἵσχος ἀποκαθαίρεσθαι, παντὶ δὲ τῷ ἐξ ἀρετῆς κάλλει κατακοσμεῖν αὐτὴν καὶ φαίδρυνειν.“ (*hom.* 3,3 RUDBERG 27,7-10).

Bewusstsein nicht auf seinen eigenen Metropolitanbezirk beschränkte, verdient zuletzt sein (6.5) Bemühen um die Einheit der Gesamtkirche besondere Aufmerksamkeit. Die einzelnen Wirkungsbereiche werden im Nachfolgenden jeweils ausführlich beschrieben. Deshalb kann hier der Verweis auf sie genügen.

## 6.1 Predigtätigkeit

Der *Thesaurus Basilii Caesariensis* betrachtet 46 der Predigten, die unter dem Namen des Basilii tradiert wurden, als authentisch.<sup>2</sup> Die Textüberlieferung gliedert sie in drei Gruppen: Die Predigten zum Hexaemeron, die Psalmenauslegungen und die Homilien zu verschiedenen Themen.

In den neun *Predigten zum Hexaemeron* verfolgt Basiliius das Ziel, den Geist seiner Hörer von der sichtbaren Schöpfung zum unsichtbaren Schöpfer zu erheben. Dabei erstaunt das große Wissen in naturwissenschaftlich-philosophischen Fragen, welches der Kirchenvater an den Tag legt. In 14 Predigten kommentiert Basiliius verschiedene *Psalmen*: Unter maßvoller Anwendung der allegorischen Methode erklärt seine Exegese anhand der Psalmen die Schönheit Christi, der Kirche und der Sakramente. In diesen Predigten offenbart Basiliius sein spirituelles Profil am deutlichsten.<sup>3</sup> Als *Homiliae diversae* ist schließlich eine Sammlung von 24 Predigten überliefert. Davon sind die beiden unechten Predigten 17 und 24 auszuschneiden, ebenso wie die Schrift *Ad adolescentes* (Nr. 22), die nicht diesem literarischen Genus zuzurechnen ist. Dagegen wird die Echtheit der Homilie „Auf die Geburt Christi“ (*Chr. generat.*) und „Gegen jene, die uns die Verehrung von drei Göttern vorwerfen“ (*calumn. Trin.*) vom *Thesaurus* angenommen. So ergibt sich die Zahl von 23 Predigten, in welchen sich Basiliius verschiedenen aktuellen Themen zuwendet. Sie

---

2 Vgl. Anhang 2 und die ausführliche Diskussion von J. BERNARDI, *Prédication* 17-91: Er zählt *hom. in Ps. 115* und *Contra Sabellianos et Arium et Anomaeos* zu den echten Predigten, berücksichtigt dagegen *Chr. generat.* und *calumn. Trin.* nicht.

3 Etwas überschwänglich beschreibt J. GRIBOMONT, *In tomum* 29 11 die Psalmenauslegung von Basiliius: „Alius Origenes, quasi mysticus; non moralia tantum, nec philosophica loquitur; non circumspectionem nec severitatem ostendit, qua pleraque eius opera ascetica pollent; sed de Deo, de Christo, de Ecclesia, de sacramentis, mirabilia exponit.“

verleihen einen lebendigen Eindruck vom kirchlichen Leben und Ringen seiner Gemeinde. Als dezidierte *Moralpredigten* lassen sich 14 davon bezeichnen: Basilius ermuntert in ihnen zum Fasten,<sup>4</sup> zur Danksagung,<sup>5</sup> zur Demut<sup>6</sup> und zur spirituellen Loslösung von den Gütern der Welt.<sup>7</sup> Wohl aufgrund der Hungersnot in Kappadozien im Jahr 367 / 368 fordert er in den Predigten 6-8 die Reichen auf, mit den Notleidenden zu teilen. Angesichts hartnäckigen Aberglaubens und manichäischer Ideen widmet er die neunte Homilie der Zurückweisung der Ansicht, dass Gott der Ursprung des Bösen sei. Er wendet sich in weiteren Predigten gegen den Zorn,<sup>8</sup> den Neid<sup>9</sup> und die Trunksucht.<sup>10</sup> In der 13. Predigt ruft er zum Empfang der Taufe auf. Vier Predigten sind Lobreden auf *Märtyrer*, in welchen er die Gläubigen zu deren Nachahmung einlädt.<sup>11</sup> Das Thema des *Glaubens* haben drei weitere Homilien zum Inhalt.<sup>12</sup> Eine besondere Stellung nimmt die dritte Predigt, die Auslegung des Psalmwortes „Achte auf dich selbst“, ein. In ihr zeigt Basilius auf, dass die genaue Betrachtung der menschlichen Natur ein Weg zu Gott sein kann. Die zwölfte Predigt ist exegetischer Art und wurde bereits in 3.1. eingehender behandelt. Tatsächlich widmen sich mehr als die Hälfte der uns erhaltenen basilianischen Predigten der Schriftauslegung.<sup>13</sup> Die Heilige Schrift ist jedoch darüber hinaus nicht nur in ihnen, sondern in allen seinen Predigten der geistliche Nährboden, aus welchem das Denken des Kirchenvaters Inspiration und Kraft zieht.<sup>14</sup> Zuletzt ist die Predigt „Auf die Geburt Christi“ zu nennen. Sie ist die einzige, die einem Festgeheimnis des liturgischen Jahres gewidmet ist. Dies erstaunt, ist doch anzunehmen, dass Basilius

---

4 Vgl. *hom.* 1 und 2.

5 Vgl. *hom.* 4 und 5,3-9.

6 Vgl. *hom.* 20.

7 Vgl. *hom.* 21.

8 Vgl. *hom.* 10.

9 Vgl. *hom.* 11.

10 Vgl. *hom.* 14. Zu dieser Art von Predigten gehört auch *hom. in Ps. 14b*, die sich gegen den Wucher der Geldverleiher wendet.

11 Vgl. *hom.* 5,1-2; 18; 19; 23.

12 Vgl. *hom.* 15; 16; *calumn. Trin.*

13 Vgl. J. BERNARDI, *Prédication* 89.

14 „C'est la Bible qui constitue le réservoir d'idées et d'images où il puise constamment, presque sans s'en rendre compte, pourrait-on dire, tellement la référence biblique naît spontanément sur ses lèvres“ (J. BERNARDI, *Prédication* 89-90). „Basile prédicateur regarde le peuple de Césarée dans le miroir de l'Écriture“ (ebd. 91).

regelmäßig zu den kirchlichen Festen seiner Predigtspflicht nachkam. Diese Festpredigten wären zudem für andere Prediger zur Wiederverwendung – wie es damaliger Gewohnheit entsprach – von höchstem Interesse gewesen. Wie kommt es, dass mit dem Hexaameronkommentar, den Psalmenauslegungen und den *Homiliae diversae* nur diese drei geschlossenen Sammlungen tradiert wurden? Nach J. BERNARDI muss die Antwort auf diese Frage bei Basilius selbst gesucht werden: Er selbst habe über die Publikation seiner Homilien verfügen können und habe unter pädagogischer Rücksicht jene ausgewählt, die er für seine Gemeinde am nützlichsten hielt.<sup>15</sup> An dieser Stelle ist nach der Zusammensetzung seiner Gemeinde zu fragen.

Zunächst ist *im Allgemeinen* auf das soziale Gefälle der spätantiken Gesellschaft zu verweisen. Unermesslichem Reichtum stand bitterste Armut, den Großgrundbesitzern die kleinen Landbauern und Sklaven, üppiger Verschwendungssucht die Sorge um das tägliche Brot gegenüber.<sup>16</sup> Das Thema der Großherzigkeit und der gerechten Verteilung des Besitzes ist daher nicht nur in den basilianischen Predigten ein häufiges Motiv.

Unter spezifisch *christlicher Sichtweise* ist zu beachten, dass Kappadozien im spätantiken Römischen Reich jene Provinz war, in welcher sich das Christentum am stärksten ausgebreitet hatte.<sup>17</sup> K. KOSCHORKE kann deshalb resümieren, dass „das Heidentum in Kappadozien zur Zeit des Basilius kaum mehr in nennenswertem Umfang vorhanden und für das Alltagsleben der Christen ohne sonderliche Bedeutung“<sup>18</sup> war. Einen relativen Einfluss besaß das Heidentum jedoch noch als kulturelle Macht, bei Philosophen und Staatsmännern, bei ethnisch geschlossenen Gruppen (Magusäer, isaurische Bergvölker, Goten) und in abergläubischen Frömmigkeitsformen, die auch Basilius zu schaffen machten.<sup>19</sup> Die *äußere* Ausbreitung des Christentums vollzog sich jedoch nicht im Gleichschritt mit der *inneren* Umgestaltung der Menschen. Die hohen sittlichen Anfor-

15 Vgl. J. BERNARDI, *Prédication* 90-91.

16 Vgl. R. KLEIN, *Sklaverei* 11-23.

17 Vgl. zu Kappadozien in der Zeit von Basilius: A. DI BERARDINO, Art. *Cappadocia*.

18 K. KOSCHORKE, *Spuren* 104.

19 In *ep.* 298 COURTONNE 3, 173,11-14 beispielsweise wundert sich Basilius, dass der Empfänger glaube, im Wasser steckte übernatürliche Heilkraft; vgl. P. KOCHANÉK, Art. *Magie*.

derungen des christlichen Glaubens führten dazu, dass sich viele mit dem Katechumenat begnügten. Der Empfang der Taufe hätte sie zur Annahme des ganzen christlichen „Programms“ verpflichtet und das Ende ihres „Namenchristentums“ bedeutet. So dagegen, fielen Verstöße gegen die Gebote nicht unter die strenge kirchliche Strafordnung<sup>20</sup> und die Hoffnung auf die Vergebung aller Sünden kurz vor dem Tod nahm ihnen ihr Gewicht. So muss man sich den Großteil der Hörer der basilianischen Predigten als *Katechumenen* vorstellen.<sup>21</sup>

Nach J. BERNARDI läge gerade in dieser Zusammenstellung der Gemeinde der Grund, warum Basilius über die Veröffentlichung der drei genannten Predigtsammlungen verfügte.<sup>22</sup> Im *Hexaameronkommentar* verfolge der Kirchenvater ein doppeltes Ziel: Er will einerseits den intellektuellen Ansprüchen der Hörer genügen und sie andererseits ermahnen, von einer abergläubischen Sichtweise der Natur abzulassen. Die *Predigten zu verschiedenen Themen* seien unter propädeutischer Rücksicht zu verstehen: In ihnen stellt Basilius die Hässlichkeit der Sünde und die Schönheit der Tugend vor Augen; er ermuntert die Gläubigen, die Entschiedenheit der Märtyrer nachzuahmen und erklärt in einfacher Weise den christlichen Glauben, um sie gegen Irrlehren zu schützen. In den *Psalmenhomilien* schließlich wolle der Kirchenvater geistliche Nahrung mitteilen, um zum noch ausstehenden Schritt der Taufe zu ermutigen.

Die Predigtätigkeit von Basilius ist jene Quelle, anhand derer wir sein erzieherisches Bemühen im gemeindlichen Bereich am deutlichsten fassen können. Die Anzahl der Predigten nötigt jedoch zu einer Auswahl: Die erzieherische Bedeutung der Hexaameronpredigten, in welchen der Kirchenvater die Schöpfung als „Schule und Übungsplatz für die menschlichen Seelen“ auslegt, wurde bereits behandelt.<sup>23</sup> Auf die Bedeu-

---

20 Vgl. dazu 6.4.2.

21 J. BERNARDI, *Prédication* 406 nennt sie „ces éternels catéchumènes que constitue la masse des fidèles“, um zu erklären: „L’Eglise du IV<sup>e</sup> siècle compte plus de pratiquants que de baptisés. [...] Pour la masse, être chrétien consiste à jeûner tout au long du carême et à écouter la prédication ; cela consiste encore à discuter de théologie dans les lieux publics, les boutiques ou les réunions mondaines, avec plus de curiosité et d’ardeur combative que d’intelligence vraie ; cela consiste enfin à vénérer la cendre des martyrs en invoquant l’aide de ces derniers dans les difficultés de la vie.“

22 Vgl. J. BERNARDI, *Prédication* 91.

23 Vgl. 3.3.2.4.

tung der Heiligen Schrift – also auch der Psalmen – als Erziehungsmittel wurde eingegangen.<sup>24</sup> So bleiben die *Homiliae diversae* zur Auswahl. Sie gliedern sich, wie gezeigt, in Moral-, Märtyrer- und Glaubenspredigten zuzüglich der dritten Homilie. Die Predigten über den Glauben bieten wenig für die vorliegende Fragestellung. Die moralischen Predigten sind in ihrer Art recht ähnlich. Von ihnen soll die in der Forschung recht wenig beachtete zehnte Homilie „Gegen die Zornigen“ untersucht werden. Sie gibt Einblick in das basilianische Bemühen um (6.1.1) die Erziehung der Gläubigen zu einem tugendhaften Leben. Eingehende Beschäftigung verlangt das (6.1.2) Erziehungsmodell, zu welchem Basilius die Märtyrer in seinen Lobreden macht. Für die Fragestellung ist zuletzt die dritte Homilie von herausragender Bedeutung, da sie ein Kompendium (6.1.3) zur Selbsterziehung darstellt.

Da jede Predigt im Allgemeinen erzieherische Funktion besitzt, sind natürlich auch die angewandten rhetorischen Stilmittel in dieser Perspektive zu sehen. Ihre ausführliche Untersuchung kann in der vorliegenden Arbeit nicht geleistet werden.<sup>25</sup> Einzelne Stilmittel werden erwähnt, wenn sie für die erzieherische Gesamtaussage der Predigt besondere Wichtigkeit besitzen.

### 6.1.1 Erziehung zur Tugend

Die basilianischen Moralpredigten verfolgen das Ziel, die Hörer zu einem tugendhaften Leben zu erziehen. In seiner zehnten Predigt wendet sich der Kirchenvater „Gegen die Zornigen – Κατὰ ὀργιζομένων“.<sup>26</sup> Sie gliedert sich in sieben Abschnitte: Im ersten weist Basilius darauf hin, dass die Heilige Schrift und die Erfahrung des Lebens die schrecklichen Folgen des Zorns zur Genüge zeigen. Der Zorn kann nicht nur im eigenen Inneren aufgrund der Leidenschaften entstehen, sondern er kann auch von außen her, gleich einem unerwarteten Sturm, auf den Menschen losbrechen. Diese Bemerkung bezöge sich, so J. BERNARDI, auf die Begeg-

---

24 Vgl. 3.3.2.3.

25 Eine philologische Analyse der basilianischen Homilienrhetorik bietet die Studie von W. HENGESBERG, *Ornata rhetorica*.

26 *Hom.* 10 PG 31,353A-372B. Um den Lesefluss nicht unnötig zu beeinträchtigen, wird nur bei längeren wörtlichen Zitaten auf die *Patrologia graeca* verwiesen.

nung mit dem Präfekten Modestus, der Basilius zum homoiischen Bekenntnis bewegen wollte.<sup>27</sup> Er datiert deshalb die Predigt aufgrund des Fehlens anderer Anhaltspunkte in das Jahr 372.<sup>28</sup> Nachdem Basilius im zweiten Abschnitt in anschaulicher Weise das abstoßende Aussehen eines Zornigen beschrieben hat, führt er in 10,3 ein Repertoire von vernunftgeleiteten Verhaltensweisen an, die den Menschen vor dem Zorn bewahren sollen. Auch der Einwand, der andere habe angefangen, – so der vierte Abschnitt – trägt nichts zur Entschuldigung bei. Noch weniger ist der zornige Mensch entschuldigt, wenn er sich die Demut Christi vor Augen führt. Beherrscht er jedoch mit der Vernunft die menschlichen Leidenschaften, dann kann eine erlittene Beleidigung auch zur Erlangung von Demut und Weisheit führen, weiß der fünfte Abschnitt. Denn die leidenschaftlichen Kräfte sind so zu orientieren, erläutert Basilius in 10,6, dass sie sich als „heiliger Zorn“ gegen jenes Zielobjekt richten, das allein den Zorn verdient, nämlich die Sünde. Der letzte Abschnitt verweist nochmals auf die Demut Christi und schließt mit dem Ausblick, dass dem Demütigen das Himmelreich verheißen ist.

Basilius will seine Hörer vor dem Zorn warnen und zur Demut erziehen. Zwei erzieherische Mittel fallen bei der Analyse der Predigt besonders ins Auge. Zum einen spricht der Kappadozier die konkrete Vorstellungskraft der Hörer an: Dazu führt er ihnen in sehr anschaulicher Weise zwei einander sich widersprechende Bilder zur *Nachahmung* (μίμησις) bzw. Ablehnung vor Augen führt. Zum anderen appelliert er an die *Vernunft* (λόγος), die gleichsam das Gegenteil des Zorns ist und die richtige Verhaltensweise angesichts einer Provokation lehrt.

### 6.1.1.1 Tugend durch Nachahmung

In der für ihn charakteristischen Art eröffnet Basilius die Predigt mit dem Verweis auf die Heilige Schrift, die mit göttlicher Autorität und in klarer Weise den Zorn verbietet und vor seinen schlimmen Folgen warnt.<sup>29</sup> Danach geht er sogleich dazu über, das Verhalten eines Zornigen zu

---

27 Vgl. GR. NAZ., or. 43,48-51 MORESCHINI 1082-1084; vgl. zu dieser Begegnung L. DE SALVO, Art. *Modesto*.

28 Vgl. J. BERNARDI, *Prédication* 73.

29 Die Betonung der *göttlichen Vollmacht* der Schrift, die eigentlich jede menschliche Argumentation überflüssig macht, findet sich nochmals am Beginn von 10,4.



beschreiben. Diese Schilderung findet seine Fortsetzung im gesamten zweiten Abschnitt, in welchem er detailgenau die physische Änderung eines Menschen porträtiert, der in Zorn gerät. Die Beschreibung selbst lässt bereits vor dieser Untugend zurückschrecken, doch Basilius fasst die Warnung nochmals explizit ins Wort: „Nimm dir den Feind nicht zum Lehrer, eifere nicht dem nach, was du hasst. Werde nicht gleichsam zum Spiegel des Zornigen, indem du in dir seine Gestalt zeigst.“<sup>30</sup> Das abschreckende Bild des Zornigen findet sein Pendant in der Beschreibung der Demut Christi in 10,4. Die nachfolgende parallele Zitationsweise lässt die Antithese der basilianischen Darstellung mit aller Deutlichkeit erkennen.

[Der Zornige]

Wer könnte dieses Übel schildern? Wie die Jähzornigen beim geringsten Anlass schreien und toben, wilder als jedes giftige Tier losstürzen und nicht eher ruhen, bis sie großes und unheilbares Übel angerichtet haben. Erst nachdem ihr Zorn wie eine Wasserblase zerplatzt ist, wird die Flamme gelöscht. Nicht die Schärfe des Schwertes, weder das Feuer, noch irgendein anderer Schrecken kann der erzürnten Seele Einhalt gebieten. Ebenso wenig ist dies bei besessenen Menschen möglich, von denen sich die Zornigen nicht unterscheiden: Weder in der äußeren Gestalt, noch in der Haltung der Seele<sup>31</sup>

[Christus]

Geschlagen wurdest du? Auch der Herr erlitt dies. Du wurdest angespien? Unser Herrscher ebenfalls. Denn „er wandte sein Gesicht nicht ab von der Schande des Speichels“ (Jes 50,6). Du wurdest Opfer einer Verleumdung? Der Richter gleichfalls. Ein Stück deines Gewandes zerriss man dir? Entkleidet hat man ebenso den Herrn und sein Gewand unter sich verteilt. Du wurdest noch nicht zum Tode verurteilt, du wurdest noch nicht gekreuzigt. Vieles fehlt dir, um zu seiner Nachahmung zu gelangen.<sup>32</sup>

30 „Μὴ διδασκάλῳ χρήσι τῷ ἐχθρῷ, μηδὲ ὃ μισεῖς, τοῦτο ζηλώσης. Μηδὲ γήνην ὥσπερ κάτοπτρον τοῦ ὀργίλου, τὴν ἐκείνου μορφήν ἐν σεαυτῷ δεικνύς“ (*hom.* 10,3 PG 31,357C).

31 „Τίς ἂν ἐφίκοιτο τοῦ κακοῦ; ὅπως οἱ ὀξύρροποι πρὸς θυμὸν ὑπὸ τῆς τυχοῦσης προφάσεως ἐξαπτόμενον, βοῶντες καὶ ἀγριαίνοντες, καὶ τίνος οὐχὶ ἰοβόλων ἀναιδέστερον ἐφορμῶντες, οὐ πρότερον ἴστανται πρὶν ἢ διὰ μεγάλου καὶ ἀνηκέστου κακοῦ, οἷον πομφόλυγος, αὐτοῖς τῆς ὀργῆς ἐκραγείσης, διαπνευσθῇ τὸ φλεγμαῖνον. Οὔτε γὰρ ξίφους ἀκμή, οὔτε πῦρ, οὔτε ἄλλο τι τῶν φοβερῶν, ἱκανὸν τὴν ὑπὸ τῆς ὀργῆς ἐκμανεῖσαν ψυχὴν ἐπισχεῖν; οὐ μᾶλλον γε ἢ τοὺς ὑπὸ δαιμόνων

Die paränetische und erzieherische Wirkung dieser antithetischen und detailgenauen Beschreibung steht außer Zweifel. Sie zeugt von der literarischen Bildung des Kirchenvaters. Auf einige weitere Beispiele aus seinen Predigten sei an dieser Stelle verwiesen. Die gesamte zweite Predigt zu Psalm 14 schildert das Gebaren des wucherischen Zinsverleihers und die Bedrängnis des Zinsnehmers. In der sechsten Predigt zeichnet der Kirchenvater in herzerweichender Weise einen Vater, der aufgrund seiner Armut darum ringt, ob er eines seiner Kinder in die Sklaverei verkaufen muss.<sup>33</sup> In der achten Predigt appelliert er durch die erschütternde Schilderung der Schmerzen eines Verhungernenden an die Großherzigkeit der Reichen.<sup>34</sup> Durch die Darstellung eines Betrunkenen<sup>35</sup> erregt er in demselben Maß den Ekel, wie er durch die Schilderung der Verzweiflung eines Ungetauften in der Todesstunde das Mitleid hervorruft.<sup>36</sup> Und auch die dramatische Schilderung des Gerichtes und der Hölle werden ihre Wirkung wohl nicht verfehlt haben.<sup>37</sup>

Die Absicht, die Basilios mit diesen Darstellungen bezweckte, fasst er in 10,6 mit einer rhetorischen Frage selbst ins Wort: „Wessen Jünger willst du lieber sein – einer von diesen gotterfüllten und seligen Männern oder jener von Menschen, die vom Geist der Bosheit erfüllt sind?“<sup>38</sup> Seine Hörer sollen sich für die biblischen Vorbilder entscheiden und deshalb vom Zorn ablassen.

---

κατασχεθέντας, ὧν οὐδέν, οὔτε κατὰ τὸ σχῆμα, οὔτε κατὰ τὴν ψυχὴν διάθεσιν, οἱ ὀργιζόμενοι διαφέρουσιν“ (*hom.* 10,2 PG 31,356BC).

- 32 „Ἐξάρπίσθης; καὶ γὰρ καὶ ὁ Κύριος. Ἐνεπτύσθης; καὶ γὰρ ὁ Δεσπότης ἡμῶν. Ὁὐ γὰρ ἀπέστρεψε τὸ πρόσωπον ἀπὸ αἰσχύνης ἐμπυσμάτων. Ἐσυκοφαντήθης; καὶ γὰρ καὶ ὁ κριτὴς. Περιέρρεξάν σου τὸν χιτωνίσκον; Ἀπέδυσάν μου καὶ τὸν Κύριον, καὶ διεμερίσαντο τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἑαυτοῖς. Οὐπω κατεκρίθης, οὐπω ἐσταυρώθης. Πολλὰ σοι λείπει, ἵνα φθάσῃς αὐτοῦ πρὸς τὴν μίμησιν“ (*hom.* 10,4 PG 31,364AB).

- 33 Vgl. *hom.* 6,4 PG 268C-269C.

- 34 Vgl. *hom.* 8,7 PG 31,321BC.

- 35 Vgl. *hom.* 14,3 PG 31,448C-449C.

- 36 Vgl. *hom.* 13,8 PG 31,441C-444C.

- 37 Vgl. *hom. in Ps.* 33, 8 PG 29,369D-372B.

- 38 „Τίνων βούλεις μαθητὴς εἶναι μάλλον, τῶν θεοφιλῶν καὶ μακαρίων ἀνδρῶν, ἢ τῶν ὑπὸ τοῦ πνεύματος τῆς πονηρίας πεπληρωμένων;“ (*hom.* 10,3 PG 31,360B).

### 6.1.1.2 Tugend durch Vernunftgebrauch

Neben dem Appell an die Vorstellungskraft wendet sich Basilius auch an die Vernunft seiner Hörer: Nachdem erstens bereits die Heilige Schrift mit aller Klarheit sagte, dass der Zorn ein Verstoß gegen das Gebot Gottes ist, zweitens die abschreckende Schilderung des Zornigen die Hässlichkeit des Zornes deutlich machte, soll schließlich auch die Vernunft den Menschen von der Unvernünftigkeit des Zornes überzeugen. Der Zorn ist für den Kappadozier geradezu das Gegenteil der Vernunft. Er führt den Menschen dazu, sich wie ein Tier zu benehmen und sich selbst nicht mehr zu kennen. Mit einem Wort: „Der Zorn ist ein kurzzeitiger Wahnsinn.“<sup>39</sup>

Die Vernunft dagegen zeigt dem Menschen, wie er reagieren soll, wenn er beleidigt wird. In der Ausfaltung eines Repertoires von alternativen Reaktionsweisen anstelle des Zorns, zeigt sich der Kirchenvater als ein Kenner der menschlichen Natur. Zunächst empfiehlt Basilius in 10,3 das *Schweigen*, denn erfährt ein Zorniger keine Gegenreaktion, wird es zu keinem Streit kommen. Den Leidenschaften ist von Anfang an *Widerstand zu leisten* und der Zorn auf jede Weise aus dem Herzen zu verbannen. Statt auf eine Schmähung zu erwidern, empfiehlt Basilius zu *segnen*; statt sich gegen einen Schlag zu wehren, rät er zur *Geduld*. Wird der Mensch verachtet oder gar angespuckt, soll sich der Gedeimütigte seine *eigene Natur* vor Augen zu führen: Tatsächlich ist er nur Erde und wird zur Erde zurückkehren (vgl. Gen 3,19). Ja, so kann er jeder Schmähung noch etwas hinzufügen, indem er sich selbst „Staub und Asche“ nennt. Auch das *Gebet* ist eine Antwort in diesen Situationen, ebenso wie der Gedanke daran, dass sie eine *Prüfung Gottes* zur Erprobung der eigenen Langmut sein können. Um nicht in einer ersten Reaktion zornig zu reagieren, ist es gut, den Gedanken *Zeit zu lassen*. Ignoriert man eine Kränkung, kann dies den Gegner arg zusetzen, da sein Zorn nicht gestillt wird. Auch die Erwägung der *Beurteilung anderer Menschen*, welche diese gegenüber jähzornigen oder friedfertigen Mitmenschen aussprechen, kann die eigene Erregung mildern. Zuletzt ist die bittere und schmerzliche *Reue* zu bedenken, die der Zorn nach sich ziehen wird, sobald sich der Mensch wieder beruhigt hat. In 10,4 betont Basilius, dass die Ausrede, der andere habe angefangen, keine Entschuldigung für eine zornige Gegenreaktion

---

39 „Μανία τις ἐστὶν ὀλιγοχρόνιος ὁ θυμός“ (hom. 10,1 PG 31,356B).

ist. Eigentlich, so meint er, wiegt der Zorn jenes Menschen, der sich dem Zornigen widersetzt hat, schwerer: Denn obwohl er das abschreckende *Beispiel des Zornigen* vor Augen hatte, hütete er sich nicht davor, es durch seinen eigenen Zorn nachzuahmen.

In 10,5 entfaltet Basilius seine Überzeugung, dass die Vernunft die menschlichen Seelenkräfte beherrschen muss. Dadurch wird nicht nur deren Entgleisung – wie im Fall des Zornes – verhindert, vielmehr können sie sich dem Verstand dienlich erweisen. Es geht ihm also um die richtige Orientierung der dynamischen Grundkräfte des Menschen. Basilius bleibt nicht bei der Vermeidung von Zornesausbrüchen und ihrer schlimmen Folgen stehen. Er gebraucht vielmehr das Beispiel des Missbrauchs dieser Grundkraft im entarteten Zorn, um auf die Möglichkeiten hinzuweisen, die ihr richtiger und zielgerichteter „Gebrauch“ eröffnen kann.

Doch nicht nur die konstitutiven Grundkräfte des Menschen sollen positiv „gebraucht“ werden. Basilius ermuntert dazu, allein schon aus der *Begegnung* mit einem zornigen Menschen Nutzen zu ziehen: Denn einem Zornigen nicht zu widersprechen, ist eine Chance, sich eine „große Krone der Geduld“<sup>40</sup> zu erwerben. Und die Übung in der Geduld birgt, wie er zu Beginn von 10,4 unterstreicht, die Verheißung der *Seligpreisung* auf das ewige Leben (vgl. Mt 10,22) in sich. Zugleich kann eine sanftmütige Reaktion ein Weg sein, den *Zornigen zur Einsicht zu bringen* oder gar zu bessern (vgl. 10,3). Die Überwindung des Zornes ermöglicht zuletzt die *Einwohnung des Heiligen Geistes*: Ein Ziel, für das es sich lohnt, den Zorn aus dem eigenen Inneren zu verbannen (vgl. 10,7).

### 6.1.1.3 Ergebnisse

In der Predigt „Gegen die Zornigen“ begnügt sich Basilius nicht damit, die negativen Folgen des Zorns in anschaulicher Weise aufzuzeigen. Er verwendet diese Darstellung vielmehr in antithetischer Position zur Demut Christi. Seinen Hörern stellt er die Frage, welches Ideal sie zur *Nachahmung* (μίμησις) wählen möchten – wobei diese Frage nur rhetorisch gemeint sein kann: Zu abschreckend ist das Bild des Zornigen, zu einladend das Bild der Demut Christi. Diese anschauliche Antithese war gewiss ein Verstehenszugang und ein Erziehungsmittel für die *weniger gebildeten* Gläubigen. Daneben und zugleich betont der Kirchenvater die

---

40 Μέγαν τῆς ὑπομονῆς [...] τὸν στέφανον“ (hom. 10,3 PG 31,360A)

Bedeutung der *Vernunft* (λόγος). Die Vernunft zeigt dem Menschen alternative Reaktionsweisen anstelle des Zornes auf. Dadurch kann die Seelenkraft des Zornes auf jenes Ziel hin ausgerichtet bleiben, welches allein den Zorn verdient: Die Sünde. Darüber hinaus müht sich Basilius, auf den positiven „Gebrauch“ einer Begegnung mit einem zornigen Menschen hinzuweisen: Sie kann nicht nur eine Gelegenheit sein, sich in der Tugend zu üben, sondern gerade die Selbstbeherrschung vermag auch zur Erziehung des Zornigen beitragen. Mit diesen Überlegungen gab er wohl besonders den *gebildeten* Hörern Anregungen zur Gewissensformung.

Basilius möchte Gemüt und Verstand ansprechen: So soll zum einen den Gläubigen in der Versuchung zum Zorn immer das Beispiel der Demut Christi vor Augen stehen. Zum anderen sollen sie sich von keiner Beleidigung erzürnen lassen: Denn wenn sie über ihre eigene Natur nachdenken, werden sie einer Demütigung nicht nur zustimmen, sondern sie mit dem Verweis auf ihre eigene Sterblichkeit noch überbieten. Mit diesen beiden Überlegungen versucht der Kirchenvater, die Gläubigen in propädeutischer Weise zu erziehen, erst gar nicht in Zorn zu geraten.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass sich Basilius in der zehnten Predigt als Erzieher zeigt, der in den Hörern sein anthropologisches Ideal verwirklichen möchte: Die Voraussetzung dafür bildet die Beherrschung und die Orientierung der *dynamischen Grundkräfte*, zu welcher auch die Zorneskraft zählt. Die schwierige Begegnung mit einem zornigen Menschen kann dann „*gebraucht*“ werden, um in der Tugend der Demut und Geduld zu wachsen. Dieses Wachstum wiederum führt den Menschen zu seinem *Ziel*, dem himmlischen Leben.

### 6.1.2 Erziehung zum „Märtyrer dem Willen nach“

Das Thema des Martyriums spielte nicht nur im pastoralen Wirken für Basilius eine wichtige Rolle, sondern er wurde durch die Geschichte seiner eigenen Familie in existenzieller Weise damit konfrontiert.<sup>41</sup> Wie

---

41 Vgl. im Allgemeinen zum Thema die umfassende Studie von M. GIRARDI, *Culto*. Darin sind seine beiden früher publizierten Artikel *Bibbia e agiografia nell'omiletica sui martiri di Basilio di Cesarea*, in: *VetChr* 25 (1988), 451-486 und *Antichi e nuovi martiri nell'età di*

sein Bruder Gregor berichtet, starb ihr Großvater mütterlicherseits – der Mann ihrer Großmutter Makrina – in der Verfolgung des Maximinus Daia (+313) als Märtyrer.<sup>42</sup> Von Makrina erhielt Basilius seine christliche Erziehung. Die Großeltern väterlicherseits mussten sich während derselben Verfolgung sieben Jahre lang in den pontischen Wäldern verborgen halten.<sup>43</sup> Seine Mutter Emmelia pflegte eine große Verehrung für die 40 Märtyrer von Sebaste, von denen sie Reliquien erhalten hatte.<sup>44</sup>

Als Bischof fiel dem Kirchenvater die Aufgabe zu, die Verehrung der Märtyrer nicht nur zu pflegen, sondern sie auch vor Missbräuchen und ungesunden Auswüchsen zu bewahren. Dies in zweifacher Weise: Erstens durch die Errichtung und den Erhalt von Verehrungsstätten oder Kirchen (*martyria*) und zweitens durch den Lobpreis der Märtyrer in Predigten (Enkomien / Panegyrien). Quellen aus dem 5. Jh. berichten von Kirchen, die Basilius zu Ehren der Märtyrer Gordius, Sabas und der 40 Soldaten von Sebaste errichtet habe.<sup>45</sup> In der Verehrung der Märtyrer spielten deren Reliquien eine große Rolle. Basilius bemühte sich selbst darum, Reliquien des heiligen Sabas zu erhalten.<sup>46</sup> Seinerseits versuchte er, der Bitte eines befreundeten Bischofs, der ihn um Reliquien bat, zu entsprechen.<sup>47</sup> Ein besonderes Anliegen war ihm das Fest des Märtyrers Euppsychius.<sup>48</sup> Dieser war ein Opfer des heidnischen Restaurationsversuchs unter Kaiser Julian: Als Reaktion auf die Maßnahmen des Kaisers, riss die empörte Bevölkerung von Cäsarea im Sommer des Jahres 362 den letzten heidnische Tempel der Stadt, welcher der Tyche geweiht war, nieder.<sup>49</sup> Als einer der Drahtzieher wurde Euppsychius hingerichtet. Sein Fest am 7. September diente Basilius dazu, die Bischöfe seines Metropolitanbezirks – und darüber hinaus – zu einer Synode einzuladen. Dadurch wollte er die Einheit unter ihnen stärken. Zugleich verfolgte er das Ziel, auch

---

*Basilio di Cesarea*, in VetChr 27 (1990) enthalten. Weiters C. RIGGI, Art. *Martiri* und M. FORLIN PATRUCCO, Art. *Promozione agiografica*.

42 Vgl. GR. NYSS., v. *Macr.* 20 SC 178, 206, 10-14.

43 Vgl. GR. NAZ., or. 43,6 MORESCHINI 1034-1036.

44 Vgl. GR. NYSS., *mart.* 2 GNO X/1, 167, 10-19.

45 Vgl. dazu M. GIRARDI, *Culto* 200.

46 Vgl. *ep.* 155 COURTONNE 2, 81, 38-40.

47 Vgl. *ep.* 49 COURTONNE 1, 130, 11-15.

48 Zu seiner Verehrung vgl. M. GIRARDI, *Culto* 159-163.

49 Vgl. dazu U. W. KNORR, *Basilius* 1, 44-52.

den Bischöfen das Vorbild der Märtyrer vor Augen zu stellen. Die Oberhirten ihrerseits wurden gebeten, in Predigten das Volk zu erbauen.<sup>50</sup>

Basilius war sich über die richtige Verehrung der Zeugen Christi, die „in ihrem eigenen Blut getauft – ἐν τῷ ἰδίῳ αἵματι βαπτισθέντες“<sup>51</sup> wurden, im Klaren: Er unterschied zwischen der *Anbetung* (λατρεία), die allein Gott gebührt, und der *Verehrung* (τιμὴ) der Märtyrer.<sup>52</sup> Aufgrund ihres Vorbildcharakters förderte er deren Verehrung,<sup>53</sup> wandte sich aber zugleich gegen die Kommerzialisierung der Märtyrerfeste: So verbietet die 40. „Längere Regel“ den Asketen, an den Festtagen der Märtyrer die hergestellten Produkte an den Gedenkstätten zum Verkauf anzubieten. Denn sie sollten die genannte Fehlentwicklung nicht durch ihr Mitmachen noch unterstützen. Stattdessen soll der Besuch der Gräber der Märtyrer für die Gläubigen keinen anderen Grund haben, „als um zu beten und durch die Pflege des Gedächtnisses der Frömmigkeit der Heiligen, die bis zum Tod ausharrten, zu demselben Eifer angespornt zu werden.“<sup>54</sup> Eine andere Art der Fehlentwicklung boten die ausgelassenen Feste an den Kultorten. Ein ansprechendes Beispiel bietet der Beginn der 14. Predigt „Gegen die Trunksüchtigen“. Mit Abscheu und Entsetzen berichtet der Kirchenvater von einem ausgelassenen und unzünftigen Festtreiben am Ostersonntag bei den Gräbern der Märtyrer. Das Geschehen lässt in ihm die Frage hochkommen, ob denn sein Bemühen um sittliche Besserung in der Fastenzeit umsonst war.<sup>55</sup> Dieses Beispiel zeigt, dass auch im „christlichen“ Kappadozien die Notwendigkeit bestand, dem Glauben lebensprägende Formung zu geben.

50 Vgl. *ep.* 252 COURTONNE 3, 93,1-16.

51 *Spir.* 15,36 FC 12, 180,13; vgl. *hom.* 19,7 PG 31,521A.

52 Vgl. *hom. in Ps.* 114 PG 29,484AB.

53 J. C. SKEDROS, Art. *Veneration* 300 kommt in einer Studie über die Märtyrerverehrung der drei Kappadozier zu dem Ergebnis: „Yet in the end, the educated ecclesiastical leadership of the last few decades of the fourth century, as evidenced in the persons of the Cappadocian fathers, held the same commitment to the veneration of the martyrs as did the faithful under their care.“ Unter den drei kappadozischen Vätern habe Basilius die größte Zurückhaltung gezeigt.

54 „Ἡ προσευχὴς ἕνεκεν καὶ τοῦ εἰς ὑπόμνησιν ἐλθόντας τῆς τῶν ἁγίων ὑπὲρ εὐσεβείας μέχρι θανάτου ἐνστάσεως πρὸς τὸν ζῆλον τὸν ὁμοιον προτραπῆναι“ (*reg. fus.* 40 PG 31,1020B).

55 Vgl. *hom.* 14,1 PG 31,445B-448A.

Neben dem Lobpreis der *Blutzeugen*, welche beim Volk die ihnen zustehende Verehrung als Märtyrer genossen, findet sich bei Basilius die Klage über die fehlende Anerkennung anderer Märtyrer: Der *Glaubenszeugen*, die gegenüber den homoiischen Repressalien am Bekenntnis von Nizäa festgehalten und gegenüber den pneumatomachischen Machenschaften die Gottheit des Heiligen Geistes verteidigt hatten. Sie werden nicht verehrt,<sup>56</sup> denn der Teufel führt, so Basilius, einen geheimen und listigen Krieg gegen sie, „damit wir zwar dasselbe leiden wie unsere Väter, und dabei doch nicht um Christi willen zu leiden scheinen, weil auch die Verfolger den Christennamen tragen.“<sup>57</sup> Aber gerade weil sie in dieser Welt die ihnen zustehende Verehrung nicht erhalten, werden sie – so ist sich Basilius sicher – im künftigen Leben umso größeren Lohn erhalten.<sup>58</sup>

### 6.1.2.1 Intention des basilianischen Märtyrerlobpreises

Das Wissen um den zeitgeschichtlichen Hintergrund und um das allgemeine Bemühen von Basilius um eine richtige Märtyrerverehrung, ermöglicht im Weiteren ein vertieftes Verständnis der vier basilianischen Enkomien.<sup>59</sup> Basilius hielt sie in seiner Funktion als Bischof von Cäsarea. Ihrer kurzen Inhaltsangabe folgt die Frage nach der Absicht, die Basilius mit ihnen verband.

Der Lobpreis der Märtyrin Julitta, die in der diokletianischen Verfolgung (303-311) starb, findet sich in den ersten beiden Abschnitten der fünften Predigt.<sup>60</sup> Das kurze Enkomion berichtet zunächst vom Streit, den die Witwe Julitta um ihren Besitz führen musste. Als sie vor Gericht ihr Recht einklagen will, wird sie als Christin vor die Wahl gestellt: Entweder sie schwört ihren Glauben ab und erhält Rechtsschutz, oder sie muss ihre Ansprüche aufgeben. Als sie unerschrocken an ihrem Bekenntnis festhält, verliert sie nicht nur ihren Besitz, sondern darüber hinaus ihr Leben durch den Feuertod. Zuvor zeigt sie Basilius als Beispiel der Standhaftig-

56 Vgl. *ep.* 243,2 COURTONNE 3, 69,3-6.

57 „ἵνα καὶ πάθωμεν τὰ αὐτὰ τοῖς πατράσιν ἡμῶν, καὶ μὴ δόξωμεν πάσχειν ὑπὲρ Χριστοῦ, διὰ τὸ χριστιανῶν ὄνομα ἔχειν καὶ τοὺς διώκοντας“ (*ep.* 139,1 COURTONNE 2, 57,9-11 BGrL 3, 61).

58 Vgl. *ep.* 277 COURTONNE 3, 99,23-27.

59 Vgl. zu ihnen: J. BERNARDI, *Prédication* 77-85 und M. GIRARDI, *Culto* 85-144.

60 Vgl. *hom.* 5,1-2 PG 31,237A-240A.



keit, da sie in ihrer Abschiedsrede die Frauen anspornt, im Glaubensmut den Männern nicht nachzustehen.<sup>61</sup> Sie wird nach ihrem Martyrium in der schönsten Vorhalle der Stadtkirche von Cäsarea bestattet, wo an ihrem Grab eine Quelle entspringt.

Der Märtyrer Gordius erlitt ebenfalls unter Kaiser Diokletian das Martyrium.<sup>62</sup> Er war als Soldat zunächst als Hauptmann im kaiserlichen Heer tätig, zog sich aber, so berichtet Basilius, aufgrund der Verfolgungsedikte in die Einsamkeit zurück. Nachdem er dort durch ein asketisches Leben zu einer tiefen Gottverbundenheit gelangt war, kehrte er anlässlich eines Wagenrennens nach Cäsarea zurück. Er betrat die Rennbahn, um sich dort als Christ zu bekennen und seine Bereitschaft zu bekunden, für Gott zu sterben. Nachdem er der Schmeichelei und den Drohungen des Statthalters getrotzt hatte, wird er schließlich unter der Teilnahme des ganzen Volkes vor der Stadt hingerichtet.

Das Martyrium der 40 Märtyrer von Sebaste fällt in die Zeit der Herrschaft von Licinius (+ 324). Basilius berichtet in seiner Lobrede,<sup>63</sup> wie sich die vierzig Soldaten nach Inkrafttreten der Verfolgungsedikte als Christen bekannten und deshalb zum Tod verurteilt wurden: In einer besonders kalten Winternacht wurden sie ohne Kleider im Freien festgehalten, um den Erfrierungstod zu erleiden. Einer von ihnen jedoch wurde schwach und wollte sich an den geheizten Raum in der Nähe, der zum Glaubensabfall verleiten sollte, zurückziehen. Da er jedoch bereits Erfrierungen erlitten hatte, starb er dort sofort aufgrund der Wärme. Als der Wachsoldat dies sah, nahm er spontan seine Stelle ein und komplettierte wiederum die Zahl der Vierzig. Die erfrorenen Soldaten sollten am nächsten Morgen zur Verbrennung weggeführt werden. Ein noch lebender jedoch wurde zurückgelassen, um sich vielleicht doch noch für den Glaubensabfall zu entscheiden. Als seine Mutter ihn sah, hob sie ihn eigenhändig auf den Wagen, der die anderen wegbrachte, damit er der Krone des Martyriums nicht verlustig gehe.

Über den Hirten Mamas ist historisch wenig bekannt. In der Predigt über ihn geht Basilius nicht auf biographische Elemente ein.<sup>64</sup> Er nimmt vielmehr dessen Beruf als Aufhänger, um über Christus, den guten Hirten

---

61 Vgl. 1.2.4.

62 Vgl. *hom.* 18 PG 31,489B-508A.

63 Vgl. *hom.* 19 PG 31,508A-525A.

64 Vgl. *hom.* 23 PG 31,589B-600B.

zu sprechen. Im letzten Abschnitt wandelt sich die Lobrede in eine doktrinale Auseinandersetzung mit verschiedenen Häresien.<sup>65</sup>

Welches Ziel nun verfolgt Basilius mit den Lobreden auf die Märtyrer? Er gibt selbst die Antwort auf diese Frage, die klarer nicht ausfallen könnte:

Wenn wir also das Leben derer erzählen, die sich in der Frömmigkeit ausgezeichnet haben, verherrlichen wir zuerst den Herrn durch seine Diener. Dann aber preisen wir die Gerechten durch das Zeugnis, das wir kennen. Schließlich erfreuen wir die Völker (vgl. Spr 29,2) dadurch, dass sie diese Großtaten hören.<sup>66</sup>

Sein Ziel ist also ein dreifaches: Das Lob Gottes, die Verherrlichung der Märtyrer und die Erbauung des Volkes. In seinen Enkomien auf die Märtyrer bewahrt Basilius einerseits formale Aspekte der panegyrischen Rede, beispielsweise deren klassischen Aufbau: *praeambulum* – *narratio* – *exordium*. Andererseits erfährt das klassische Vorbild eine wesentliche Umorientierung hinsichtlich der Intention. Denn nun ist das Ziel nicht mehr der *Applaus der Zuhörer*, den der heidnische Panegyriker gewinnen wollte, sondern das *Lob Gottes* durch den Lobpreis der Märtyrer.<sup>67</sup> Neben dem Lob Gottes ist das zweite Ziel die Verherrlichung der Märtyrer. Basilius selbst sagt, dass er gleich einer Biene die Taten der Märtyrer umsummen möchte: Diese Heldentaten sprechen aus sich selbst, deshalb ist die wahrheitsgetreue Darstellung des Geschehenen das eigentliche Lob. Auf die Erwähnung der Abstammung, der Familie und des Vaterlandes kann deshalb im Unterschied zum profanen Lobpreis verzichtet

65 „Viene letteralmente trasformato in omelia di esegesi biblica e di polemica dottrinale contro ariani e anomei“ (M. GIRARDI, *Culto* 138). Vgl. dazu M. S. TROIANO, Art. *Omelia XXIII*.

66 „Ὅστε, ὅταν διηγώμεθα τοὺς βίους τῶν διαπρεψάντων ἐν εὐσεβείᾳ, δοξάζομεν πρῶτον τὸν Δεσπότην διὰ τῶν δούλων· ἐγκωμιάζομεν δὲ τοὺς δικαίους διὰ τῆς μαρτυρίας ὧν ἴσμεν, εὐφραίνομεν δὲ τοὺς λαοὺς διὰ τῆς ἀκοῆς τῶν καλῶν“ (*hom.* 18,1 PG 31,492B). M. GIRARDI, *Culto* 103 erachtet diese Überlegung als „riflessione matura e consapevole sul ruolo teologico e catechetico (quasi un ‚manifesto‘ ideologico) del panegirico cristiano.“ Auch in *ep.* 176 COURTONNE 2, 113,12-14 nennt Basilius dieselbe Zielsetzung.

67 Der basilianische Panegyrikus „metteva in *primo luogo* la δόξα τοῦ Θεοῦ nella lode dei suoi santi, proclamata su basi testimoniali (scritte o orali) veritiere e attendibili (M. GIRARDI, *Culto* 103).

werden.<sup>68</sup> So besitzt das christliche Enkomion seine eigenen Gesetze: Nicht die ausschweifende Kunstfertigkeit (*amplificatio verborum*), sondern die geschichtliche *Wahrheit* und das *Zeugnis* (ἀλήθεια und μαρτυρία) sind die christlichen Kriterien der Rede.<sup>69</sup> Die Schilderung des Vorbildes der Märtyrer soll also einerseits dem wirklichen historischen Geschehen entsprechen und will andererseits eine Einladung an die Gläubigen sein, die Glaubenszeugen nachzuahmen.<sup>70</sup> Diese dritte Perspektive des basilianischen Lobpreises – die Erbauung der Gläubigen – soll im Nachfolgenden eingehender untersucht werden.

### 6.1.2.2 Ziel der Betrachtung der Märtyrer

Das Ziel der Lobrede auf die Märtyrer ist für Basilius das Lob Gottes, die Verherrlichung der Märtyrer und die *Erbauung der Gläubigen*. Diese Erbauung besteht für den Kappadozier darin, dass die Gläubigen sich am Leben der Blutzeugen inspirieren und es nachahmen. Basilius vergleicht das christliche Enkomion mit einem Gemälde, da beide mimetische Funktion besitzen.<sup>71</sup> Er nennt den Lobpreis der Märtyrer auch „einen Schatz an geistlichen Gaben – ὁ πλοῦτος τῶν πνευματικῶν χαρισμάτων“.<sup>72</sup> Worin bestand nun für den Kirchenvater dieser Schatz? Oder mit anderen Worten: Welche konkreten Erziehungsziele verband er mit dem Lobpreis der Märtyrer? Der „Schatz an geistlichen Gaben“, den Basilius vermitteln möchte, umfasst zwei „Kostbarkeiten“: Die „*Selbstbeherrschung* – ἀπάθεια“ und das „*Mitgefühl* – συμπάθεια“.<sup>73</sup> Zu ihnen will der Kirchenvater erziehen.

68 Vgl. *hom.* 18,1 PG 31,489B-D.

69 „Il panegirico basiliano è dunque un genere letterario che si pone fra storia, compendiata in pochi elementi (quando ci sono) e culto con il suo naturale ed obbligato supporto biblico, ampio fino ad essere talvolta esclusivo. Non si comprende il panegirico senza avere presente questo rapporto ineguale, apologetico *ante litteram*, fra storia profana e storia sacra“ (M. GIRARDI, *Culto* 233).

70 „Persiono il compiacimento, provato dalle folle stipate in chiesa all’ascolto di belle gesta’ è riscattato dalle consuetudini dell’epoca ed elevato al rango di ‚letizia spirituale‘ che predispone (o dovrebbe predisporre) gli animi alla imitazione dei santi“ (M. GIRARDI, *Culto* 103).

71 Vgl. *hom.* 19,2 PG 31,508D-509A.

72 *Hom.* 23 PG 31,589D-592A.

73 Diese Unterscheidung folgt C. RIGGI, Art. *Martiri* 56: „Basilio presenta il martire come colui che eroicamente ha raggiunto con la testimonianza del sangue la vittoria sui sensi

Die ἀπάθεια findet ihren eindrucklichsten Ausdruck in den Worten, die Basilius dem Märtyrer Mamas in den Mund legt:

Suche bei mir, so sagt er, nicht Reichtum, nicht die vergängliche Weisheit dieser Welt, nicht den Ruhm, der verwelkt. All dies vergeht mit diesem Leben. Bemühe dich dagegen um die Frömmigkeit. Sie wird dich in den Himmel führen, sie wird dir ein unsterbliches Andenken und ewigen Ruhm bei den Menschen bereiten.<sup>74</sup>

Da das Cäsarea seiner Zeit im Unterschied zu den Verfolgungen unter Kaiser Diokletian oder zuletzt unter Julian (+ 363) das blutige Martyrium nicht kannte, ist es die *Loslösung von der Welt*, die Basilius als Martyrium propagiert.<sup>75</sup> Dazu erzieht das Lob der Blutzeugen: „Preise von Herzen den Märtyrer, damit du dem Willen nach Märtyrer werdest.“<sup>76</sup> Die Kraft zur ἀπάθεια gab den Märtyrern vor allem der Blick auf den himmlischen Ruhm, den sie durch ihre Standhaftigkeit erwerben wollten: Für Gordius gibt es nichts, was mit dem Himmelreich vergleichbar wäre,<sup>77</sup> und die 40 Märtyrer verspotten die Geschenke des Präfekten mit der Frage, ob etwas davon auch nur im Entferntesten mit dem Ruhm im Himmel vergleichbar wäre.<sup>78</sup> Deshalb ist nicht nur der Reichtum, sondern auch der eigene Leib im Vergleich zum himmlischen Leben gering zu achten. Basilius lässt deshalb den Märtyrer Gordius die Aufforderung an die Folterknechte richten, seinen Leib mit größeren Qualen zu versehen,

---

e, talora, essendo stato elevato dallo Spirito ai vertici della contemplazione, realizza l'utopia della *apátheia*; lo presenta altresì come chi partecipa col Cristo alle sofferenze della sua passione e alla gioia della sua risurrezione, ponendosi in *sumpátheia* non solo con la fraternità e la comunità degli uomini, ma anche con la struttura del macrocosmo mosso dall'unico Spirito.“

74 „Μή μοι, φησί, σπούδαζε περὶ πλούτον· μὴ περὶ σοφίαν τοῦ κόσμου τὴν καταργουμένην· μὴ περὶ δόξαν τὴν ἀπαθοῦσαν· ταῦτα τῷ βίῳ συναφανίζεται· ἀλλ' εὐσεβείας ἐργάτης ἔσο. Αὕτη γὰρ καὶ εἰς οὐρανὸν σε ἀνοίσει, αὕτη καὶ ἀθάνατόν σου τὴν μνήμην καὶ διαρκή τὴν εὐκλειαν παρὰ ἀνθρώποις παρασευάσει“ (*hom.* 23,2 PG 31,592C).

75 Die Untersuchung des Wortes ἀπάθεια bei Basilius führt A. DIRKING, Art. *Apathie* 211 zu dem Ergebnis: „Gott besitzt [...] die Apathie im Sinne der Leidenschaftslosigkeit. Für den Menschen besteht die Apathie als sittliche Forderung im Sinne der Beherrschung der schlechten Leidenschaften.“

76 „Μακάριον γνησίως τὸν μαρτυρήσαντα, ἵνα γένῃ μάρτυς τῇ προαιρέσει.“ (*hom.* 19,1 PG 31,508B).

77 Vgl. *hom.* 18,6 PG 31,501B.

78 Vgl. *hom.* 19,4 PG 31,513B.

damit er einer herrlicheren Auferstehung gewürdigt werde; provokativ ruft er auch der Volksmenge zu: „Schont das Leben nicht, dessen Verlust unabwendbar ist.“<sup>79</sup>

Diese Abwendung von der Welt hat jedoch nichts mit kynischer Weltverachtung oder stoischer Gleichgültigkeit gemein. Sie ist nur *eine* Hälfte der Medaille, ihre *andere* ist die *συνπάθεια*: Diese findet ihr Vorbild im standhaften Mitleiden der Märtyrer mit Christus und in ihrem tugendhaften Mitleid mit den Menschen. Der Aspekt des Mitleidens mit Christus und der Identifikation mit ihm zeigt sich in anschaulicher Weise in der Predigt auf die 40 Märtyrer: Als sie vor ihrem Martyrium ihre Kleider ablegen, erinnern sie sich an Christus, der ebenfalls seiner Kleider beraubt wurde.<sup>80</sup> Das Mitleid mit den Menschen findet sich in den Worten des Gordius ausgedrückt: Vor seiner Hinrichtung fordert er die Umstehenden auf, nicht mit ihm, sondern mit seinen Verfolgern *Mitleid zu haben*: Denn diesen drohten aufgrund ihrer schlechten Taten die Strafen der Hölle.<sup>81</sup>

### 6.1.2.3 Überblick

Schon als Kind war Basilius durch die Erzählungen vom Glaubenszeugnis seiner Großeltern mit der Wirklichkeit des Martyriums bekannt geworden. Als Bischof hatte er die Aufgabe, sich durch die Errichtung und die Pflege von Kultstätten und durch Lobreden um die rechte Verehrung der Märtyrer zu kümmern. Die Enkomien hatten für ihn ein dreifaches Ziel: Sie sollten die *Ehre Gottes* mehren, die *Verehrung der Märtyrer* fördern und die *Gläubigen* erbauen. In den vier erhaltenen Lobreden stellt er den Gläubigen das Bild der Märtyrer vor Augen, um sie zu deren Nachahmung einzuladen. Sein Erziehungsziel dabei ist ein doppeltes: Einerseits fordert er dazu auf, nicht an die Dinge der Welt gebunden zu sein (*ἀπάθεια*), andererseits ermutigt er zu einem Leben der Verbundenheit mit Christus und den Mitmenschen (*συνπάθεια*). Den Glauben an Christus haben die Märtyrer mit ihrem Leben bekannt. Sie konnten es, da sie die irdische Wirklichkeit geringer achteten als das künftige himmlische Leben. Die *teleologische Ausrichtung* des Lebens steht in den basilianischen Enkomien

79 „Μὴ φείδεσθε ζωῆς, ἣς ἀναγκαία ἡ στέρησις“ (*hom.* 18,8 PG 31,505C).

80 Vgl. *hom.* 19,6 PG 31,517A.

81 Vgl. *hom.* 18,7 PG 31,504B.

im Vordergrund. Der Kirchenvater gebraucht die Lebensbeschreibungen der Märtyrer, um das Modell eines stand- und tugendhaften Lebens zu formen, das dem ewigen Leben nichts vorzieht. Der Kirchenvater ermutigt an keiner Stelle zum „blutigen“ Martyrium. Er möchte seine Hörer vielmehr dazu erziehen, „dem Willen nach“ – durch die Loslösung vom Irdischen und die Ausrichtung auf das Ewige – „Märtyrer“ zu werden.

### 6.1.3 Selbsterziehung

In der dritten Predigt über das Psalmwort „Achte auf dich selbst“ verwendet Basilius die ersten beiden Worte von Dt 15,9 (Πρόσεχε σεαυτῷ) als Aufhänger und Strukturprinzip.<sup>82</sup> Neben ihrem Vorkommen im genannten Bibelzitat finden sich die beiden Worte 21 Mal in der Homilie; darüber hinaus wird der Aufruf noch dreimal in sinngemäßer Weise wiederholt.<sup>83</sup> Die Intention der Predigt, die wohl in seine Zeit als Presbyter fällt,<sup>84</sup> ist dadurch mit der wünschenswerten Klarheit erkennbar: Basilius möchte seine Hörer dazu erziehen, *auf sich selbst zu achten*. Worin dies besteht und wie er die Gläubigen dazu erziehen möchte, soll im Folgenden erörtert werden. Die basilianische Gedankenabfolge wird dabei unverändert wiedergegeben. Dies legt sich nahe, da Basilius beinahe mit jeder Erwähnung des Πρόσεχε σεαυτῷ ein neues Ziel benennt, zu welchem das Psalmwort führen will.

#### 6.1.3.1 Schutz vor Gedankensünden (3,1)

Da der Mensch nicht nur aus einer Seele besteht, braucht er zur Mitteilung seiner Gedanken das Wort. Das gesprochene Wort gleicht einem Schiff, das durch die Luft fährt, um im Hafen des Ohres des Zuhörers

---

82 Der Text folgt der kritischen Ausgabe von S. Y. RUDBERG. Um den Lesefluss nicht unnötig zu beeinträchtigen, wird im Folgenden nur bei längeren wörtlichen Zitaten darauf verwiesen. Zur Predigt vgl. M. MIRA, *Ideal ascético* 91-141 und A. QUACQUARELLI, Art. *Attende*. P. COURCELLE, *Connais-toi-même* 101-105 analysiert sie im Rahmen der geschichtlichen Entwicklung des Γνώθι σεαυτόν.

83 In *hom.* 3,3 RUDBERG 27,16-17 (Επίστηθι μετὰ πάσης ἀκριβείας σεαυτῷ), *hom.* 3,7 RUDBERG 35,12 (ἢ ἀκριβῆς σεαυτοῦ κατανόησις) und *hom.* 3,8 RUDBERG 36,8 (Πρόσχε).

84 Vgl. J. BERNARDI, *Prédication* 67.

anzulegen. Recht leicht verhindern jedoch Lärm und Unaufmerksamkeit das Anlegen des Wortes. Vielleicht – so mutmaßt Basilius – haben auch manche der Anwesenden ein Wort der vorausgegangenen Lesung überhört. Dies könnte leicht möglich gewesen sein, da es sehr kurz war. Deshalb wiederholt er es: „Achte auf dich selbst, damit nicht ein verborgenes Wort in deinem Herzen zur Sünde werde.“<sup>85</sup> Dieses Wort, so Basilius, gab Gott den Menschen, um ihnen zu helfen, *Gedankensünden* vorzubeugen. Zu diesen ist der Mensch leichter geneigt als zu *Tatsünden*. Da Gott als „der allgemeine Beschützer und wahre Arzt der Seelen“<sup>86</sup> die Neigungen der menschlichen Natur kennt, hat er die Reinheit der Seele als Leitprinzip aufgestellt. Denn selbst Menschen, die nach außen hin als tugendhaft gelten, können leicht der Versuchung erliegen, in Gedanken zu sündigen. Jedoch ist auch ein sündhaftes „verborgenes Wort“ in der Seele eine Sünde, ebenso wie die sündhafte Tat.

### 6.1.3.2 Anleitung zum vernunftgeleiteten Gebrauch der irdischen Dinge (3,2)

Jedes Tier weiß von Natur aus, wovor es sich hüten muss und was ihm nützt. Damit auch der Mensch dies für sein Leben weiß, „hat uns Gott, der uns erzieht, dieses großes Gebot [„Achte auf dich selbst“] gegeben, damit wir mit Hilfe der Vernunft das besitzen, was ihnen [den Tieren] von Natur aus zukommt.“<sup>87</sup> Das „Gebot“ fordert also auf, die Vernunft anzuwenden, um die irdische Wirklichkeit richtig zu gebrauchen. Dabei soll der Mensch fähig werden, „das Schädliche vom Gewinnbringenden zu unterscheiden.“<sup>88</sup>

---

85 „Πρόσεχε σεαυτῷ, μή ποτε γένηται ῥῆμα κρυπτόν ἐν τῇ καρδίᾳ σου ἀνόμημα“ (*hom.* 3,1 RUDBERG 24,5). Im Kontext von Dt 15 warnt Vers 15,9 vor der Überlegung, dem Bruder nichts leihen zu wollen. Dies könnte der Fall sein, wenn das siebte Jahr, das Brachjahr, bevorsteht. Denn in diesem Jahr musste das gegebene Darlehen „brachliegen“, d. h., es durfte nicht zurückgefordert werden (vgl. Dt 15,1-3).

86 „Ὁ κοινός κηδεμὼν καὶ ἀληθινὸς τῶν ψυχῶν ἰατρός“ (*hom.* 3,1 RUDBERG 24,12).

87 „Διὸ καὶ ἡμῖν ὁ παιδεύων ὑμᾶς Θεὸς τὸ μέγα τοῦτο παρὰγγέλμα δέδωκεν, ἵνα ὅπερ ἐκείνοις ἐκ φύσεως, τοῦτο ἡμῖν ἐκ τῆς τοῦ λόγου βοηθείας προσγένηται“ (*hom.* 3,2 RUDBERG 25,12-14).

88 „Διακρίνειν τὸ βλάπτον ἀπὸ τοῦ σφύζοντος“ (*hom.* 3,2 RUDBERG 25,20-21).

### 6.1.3.3 Ermahnung zur Sorge um die Seele (3,3)

Die Beachtung seiner selbst soll den Menschen dazu führen, seine Natur richtig zu verstehen. Wie es auf dem Hintergrund der basilianischen Dichotomie von Leib und Seele nicht anders zu erwarten war, erläutert er: „Wir sind nämlich Seele und Geist, insofern wir als Bild des Schöpfers geschaffen wurden. Das Unsrige ist der Leib und seine Sinneswahrnehmung. Um uns herum sind Gegenstände, Künste und die übrigen Dinge des Lebens.“<sup>89</sup> Da die Seele die Vorrangstellung einnimmt, ist ihr größere Aufmerksamkeit zu schenken. Für den Kirchenvater ist die teleologische Betrachtungsweise ausschlaggebend: „Schau über das Fleisch hinweg, denn es vergeht. Sorge dich um die Seele, sie ist der unsterbliche Teil.“<sup>90</sup> Zugleich unterstreicht Basilius, dass auch auf das Notwendige für den Körper, Kleidung und Nahrung, zu achten ist. Jedoch darf nicht übergroße Sorge darum die Sorge um die Seele beeinträchtigen.

### 6.1.3.4 Aufruf, die Heilmittel der Seele anzuwenden (3,4)

Basilius vergleicht die Sünde mit einer Krankheit, an welcher die Seele leidet. Gott als der Seelenarzt gab den Menschen im Πρόσεχε σεαυτῷ ein Heilmittel für die Sünde: „Allein, achte auf dich selbst, damit du die Gesundheit und die Krankheit deiner Seele erkennst.“<sup>91</sup> Nachdem die Krankheit erkannt ist, ist weiter darauf zu achten, welche Art von Medizin – Buße, Tränen, Nachtwachen, Fasten – anzuwenden ist. Die Beobachtung der eigenen Seele verhilft nicht nur den Kranken zur Heilung, sondern führt auch die Gesunden zur Vollkommenheit.

---

89 „Ἡμεῖς μὲν οὖν ἐσμεν ἡ ψυχὴ καὶ ὁ νοῦς, καθ’ὃν κατ’εἰκόνα τοῦ κτίσαντος γεγενήμεθα· ἡμέτερον δὲ τὸ σῶμα, καὶ αἱ διὰ τούτου αἰσθήσεις· περὶ ἡμᾶς δὲ χορήματα, τέχναι, καὶ ἡ λοιπὴ τοῦ βίου κατασκευή“ (*hom.* 3,3 RUDBERG 26,17-27,2).

90 „Ὑπερόρα σαρκός, παρέρχεται γάρ· ἐπιμελοῦ ψυχῆς, πράγματος ἀθανάτου“ (*hom.* 3,3 RUDBERG 27,15-16).

91 „Μόνον πρόσεχε σεαυτῷ, ἵνα γνωρίζης ψυχῆς εὐρωστίαν καὶ νόσον“ (*hom.* 3,4 RUDBERG 28,23).



### 6.1.3.5 Gültigkeit für jeden Lebensstand (3,4)

Da das „Gebot“ allen gilt und allen seine Beachtung nützt, führt Basilius zur Veranschaulichung eine Reihe von Berufsgruppen an. Für sie legt er das *Πρόσεχε σεαυτῶ* im geistlichen Sinn aus: Der Jäger soll jene einfangen, die in ihren Sünden verwildern, um sie zum Erlöser zu führen; der Wanderer soll darauf achten, nicht vom Weg abzuweichen, sondern auf königlichen Wegen wandeln; der Baumeister lege den sicheren Grund des Glaubens, der Jesus Christus ist (vgl. 1 Kor 3,10-11); die Bauleute sollen darauf achten, mit welchen Materialien sie bauen (vgl. 1 Kor 3,12); der Hirte soll die Schafe nicht vernachlässigen; der Bauer die Fruchtbarkeit des Ackers fördern; der Soldat kämpfe den guten Kampf des Glaubens (vgl. 1 Tim 1,18); der Sportler halte den Blick fest auf seine Seele gerichtet. Am Ende des Abschnittes fasst er sein Ideal des *Πρόσεχε σεαυτῶ*, das für alle gilt, zusammen: „So will dich dieses Schriftwort dein Leben lang sehen: Als Menschen, der nicht schwankt noch schläft, sondern nüchtern und wachsam Herr über sich selbst ist.“<sup>92</sup>

### 6.1.3.6 Wegweisung zur richtigen Selbsteinschätzung (3,5)

Die richtige Selbsteinschätzung und der nüchterne Realitätssinn bewahren den Menschen vor vielen negativen Erfahrungen. Auch dazu will das Schriftwort erziehen: „Achte auf dich selbst: Sei nüchtern, nimm Rat an, bewahre das Gegenwärtige, Sorge vor für das Zukünftige.“<sup>93</sup> Gerade junge Menschen laufen nach Basilius Gefahr, sich Luftschlösser für die Zukunft zu bauen, über welchen sie die Gegenwart vergessen. Diese „Krankheit“ verrät eine zerstreute und leichtfertige Seele. Sie muss dazu erzogen werden, die sich bietenden Möglichkeiten entschieden anzupacken und zu nützen. Besonders darf sie sich nicht in die Angelegenheiten anderer einmischen. Sie soll davon ablassen, fremden Fehlern nachzuspüren und vielmehr der Aufforderung Folge leisten: „Lass nicht

92 „Τοιοῦτόν σε εἶναι διὰ βίου ὁ λόγος βούλεται, μὴ ἀναπεπτωκότα, μηδὲ καυθεύδοντα, ἀλλὰ νηφόντως καὶ ἐγρηγορικῶς σεαυτοῦ προεστῶτα“ (*hom.* 3,4 RUDBERG 30,10-12).

93 „Πρόσεχε σεαυτῶ· νηφάλιος ἔσο, βουλευτικός, τῶν παρόντων φύλαξ, προνοητικός τοῦ μέλλοντος“ (*hom.* 3,5 RUDBERG 30,15-16).

davon ab, dich selbst zu prüfen.“<sup>94</sup> Achtet der Mensch in rechter Weise auf sich selbst, wird er im Glück nicht überheblich und im Unglück nicht kleinmütig werden. Denn er weiß um seine Natur, die sterblich ist: „Denkst du an deine eigenen Natur, wirst du nie überheblich sein. Du denkst an dich selbst, wenn du auf dich selbst achtest.“<sup>95</sup> Auf sich selbst zu achten führt zur richtigen Selbsterkenntnis, die für den Kirchenvater besonders im Bewusstsein der eigenen Vergänglichkeit besteht: Dieses Bewusstsein wiederum weitet das geistige Auge der Seele für die unvergängliche Wirklichkeit.

### 6.1.3.7 Ratgeber zur Zufriedenheit (3,6 / Beginn 3,7)

Im sechsten Abschnitt werden gesellschaftliche Randgruppen behandelt: Arme und Flüchtlinge, Schwache und Hilfsbedürftige. Auch ihnen bietet das „Achte auf dich selbst“ einen Rat, ihr schweres Los leichter zu ertragen. Dazu entwirft Basilius einen schöpfungs- und erlösungs geschichtlichen Abriss,<sup>96</sup> der ihnen sagen will: „Lenke die Aufmerksamkeit deiner Seele vielmehr auf die Güter, die Gott dir jetzt schon gegeben hat und auf jene, die er für eine spätere Zeit verheißen hat.“<sup>97</sup> Gewiss leiden sie Not, jedoch sind sie zuerst einmal Menschen: Als solche sind sie von Gottes Hand und nach seinem Bild erschaffen worden, sie sind berufen, den Engeln gleich zu werden, sie besitzen eine vernunftbegabte Seele, die Gott erkennen kann. Gewiss nennen sie kein goldgesäumtes Pferd ihr Eigen – sie sollen sich stattdessen die Sonne vergegenwärtigen, die in unablässigem Lauf ihr goldenes Licht verschenkt. Sie haben nicht Gold oder Silber – sie sollen jedoch an den Mond denken, der mit seinem milden Licht leuchtet. Sie besteigen nicht vergoldete Wagen – sie haben dagegen eigene Füße, ein angeborenes Mittel zur Fortbewegung. Sie haben kein Bett aus Elfenbein – vielmehr ruhen sie auf der Erde, die unermesslich wertvoller ist. Sie schlafen nicht unter einem goldenen Dach – ihnen ist dafür die unsagbare Schönheit des Himmels geschenkt. Diese

94 „Σεαυτὸν ἀνακρίνων μὴ διαλείπης“ (*hom.* 3,5 RUDBERG 31,24-25).

95 „Μεμνημένος οὖν τῆς φύσεώς οὐκ ἐπαρθήσῃ ποτέ. Μεμνήσῃ δὲ σαυτοῦ, ἐὰν προσέχῃς σεαυτῷ“ (*hom.* 3,5 RUDBERG 32,20-21).

96 Vgl. 1.2.1.

97 „Ἀλλ'ἀνάγαγε σεαυτοῦ τὴν ψυχὴν πρὸς τε τὰ ἤδη ὑπηργμένα σοι παρὰ θεοῦ ἀγαθὰ, καὶ πρὸς τὰ δὲ ἀπαγγελίας εἰς ὕστερον ἀποκείμενα“ (*hom.* 3,6 RUDBERG 33,3-5).

Schöpfungsgaben werden aber noch bei weitem übertroffen von der Erlösung und den damit verbundenen Verheißungen, die jedem einzelnen von ihnen gelten: Für *sie* kam Christus auf die Welt, für *sie* sandte er seinen Geist, *ihnen* schenkte er die Gebote, für *sie* bereitete er das Himmelreich und die Kronen der Gerechtigkeit, die für jene bereitliegen, welche die Mühe der Tugend nicht scheuen. Deshalb gibt es, so betont Basilius zu Beginn von 3,7, keinen Grund zu Kleinmut.

### 6.1.3.8 Hilfe zur Beherrschung der Leidenschaften (3,7)

Das biblische „Gebot“ ist in der basilianischen Auslegung ein Weg, um die Leidenschaften zu beherrschen. Er führt dazu zwei Beispiele an. Den *Zorn* wird der Mensch, der auf sich selbst achtet, mit der Vernunft – wie mit einer Peitsche – bändigen können. Die *bösen Begierden* überwindet er, indem er an ihr böses Ende denkt: Denn der sündhafte Genuss des Augenblicks erzeugt einen giftigen Wurm, der den Menschen in der Hölle ewig peinigen wird. Die Selbstbeobachtung lehrt die Beherrschung der Leidenschaften; sie lehrt dem Menschen ebenfalls seine eigene Beschaffenheit: „Achte also auf dich selbst, und erkenne, dass ein „Teil“ der Seele vernünftig und verständig, der andere leidenschaftlich und unvernünftig ist.“<sup>98</sup> Es versteht sich aufgrund des basilianischen Menschenbildes von selbst, dass der vernünftige über den unvernünftigen „Seelenteil“ herrschen muss.

### 6.1.3.9 Weg zur Gotteserkenntnis (3,7 / 3,8)

Zuletzt stellt für den Kirchenvater das *Πρόσεχε σεαυτῷ* auch einen Weg zur Gotteserkenntnis dar.<sup>99</sup> Seele und Leib verdienen Bewunderung und verweisen auf die unerforschliche Weisheit ihres Schöpfers. So schließt Basilius die Predigt mit der Folgerung: „Achte schließlich auf dich selbst, damit du auf Gott achtest, dem die Ehre und die Macht sei von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.“<sup>100</sup>

98 „Πρόσεχε τοίνυν σεαυτῷ, καὶ γνῶθι ὅτι τὸ μὲν λογικόν ἐστι καὶ νοερόν τῆς ψυχῆς, τὸ δὲ παθητικόν τε καὶ ἄλογον“ (*hom.* 3,7 RUDBERG 35,6-7).

99 Vgl. dazu die Analyse der Stelle in 1.4.2.

100 „Πρόσεχε οὖν σεαυτῷ, ἵνα προσέχῃς Θεῷ· ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν“ (*hom.* 3,8 RUDBERG 37,14-16).

### 6.1.3.10 Schlussfolgerungen

Basilius „gebraucht“ das Schriftwort  $\Pi\rho\acute{o}\sigma\epsilon\chi\epsilon\ \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}$  in einer Weise, die es erlaubt, es als *Leitfaden der basilianischen Erziehung des Menschen* zu bezeichnen: Es warnt vor Gedankensünden; es leitet zum richtigen Gebrauch der irdischen Wirklichkeit an und ermahnt zur Sorge um die Seele; es hat Gültigkeit für alle Menschen und hilft zur richtigen Selbsteinschätzung; es leitet zur Zufriedenheit an und zur Beherrschung der Leidenschaften; es ist zuletzt ein Weg zur Gotteserkenntnis. Die dritte Predigt zeigt in hervorragender Weise, wie die basilianische Paideia den Menschen in all seinen Kräften und Lebensäußerungen fassen, orientieren und auf sein letztes Ziel hin ausrichten möchte:<sup>101</sup> Das Schriftwort „Achte auf dich selbst“ wird so zu einer *Lebensregel*. Dabei verwendet Basilius Bilder und Beispiele aus dem alltäglichen Leben, die es auch dem ungebildeten Hörer ermöglichen, ihn verstehen.<sup>102</sup>

P. COURCELLE analysierte die basilianische Predigt im Rahmen seiner Untersuchung der Entwicklungsgeschichte des „Erkenne dich selbst –  $\Gamma\tilde{\nu}\tilde{\omega}\theta\iota\ \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}\nu$ “.<sup>103</sup> Gewiss steht Basilius in der Tradition griechischen Denkens und sicherlich war ihm die delphische Inschrift nicht unbekannt. Jedoch ist diese Einordnung auch problematisch. Denn Basilius konstruiert seine Predigt nicht anhand dieses griechischen Weisheitsspruches, sondern mittels des *biblischen* Wortes  $\Pi\rho\acute{o}\sigma\epsilon\chi\epsilon\ \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}$ . Darüber hinaus bemerkte A. QUACQUARELLI zutreffend, dass Basilius bei einem veränderten *Menschenbild* ansetzt:<sup>104</sup> Der Mensch ist Abbild Gottes und

---

101 „His homily on the words ‚Take Heed to Yourself‘ can indeed be considered the best manual for the training of a cultivated and complete Christian. Here is precisely where lies Basil’s main strength and merit in overcoming the strictly pagan  $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\acute{\iota}\alpha$ : the principles of their school such as the  $\gamma\tilde{\nu}\tilde{\omega}\theta\iota\ \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}\nu$  Basil is capable not only of adopting but of pushing their meaning and range of applicability to the latest consequences“ (P. J. FEDWICK, Art. *Education* 597).

102 „S. Basilio non esce dall’ambiente naturale che ogni giorno vede e osserva. Tutti quelli a cui si rivolge possono recepire la sua parola chiara e semplice. Chiunque l’ha potuto seguire, il dotto e l’indotto“ (A. QUACQUARELLI, Art. *Attende* 499). „È un’analisi psicologica che scaturisce dal senso realistico proprio di Basilio“ (ebd. 489-490).

103 P. COURCELLE, *Connais-toi-même* 101-105.

104 „S. Basilio [...] non volge la sua attenzione al  $\gamma\tilde{\nu}\tilde{\omega}\theta\iota\ \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}\nu$ , che pur gli avrebbe dato vasta materia anche per le risultanze filoniane sulla stessa espressione  $\pi\rho\acute{o}\sigma\epsilon\chi\epsilon\ \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}$ , divenuta sentenza, ma guarda tutto intero nell’ottica della vita cristiana. I precetti della retorica pagana hanno subito un cambiamento radicale. È divenuta

zum himmlischen Leben berufen – besonders der siebte Abschnitt der Predigt zeichnet in eindrucksvoller Weise dieses Menschenbild. Achtet der Mensch auf sich, findet er nicht nur zu sich selbst, sondern findet in sich Gott: Einen Gott, der selbst in Jesus Christus Mensch geworden ist. Die griechische Weisheit gab Basilius wertvolle *Methoden* zur Erziehung an die Hand, nicht zuletzt den Gedanke der Selbsterziehung. Das Wissen um das *Erziehungsziel*, einen vollkommenen Menschen in Christus zu formen, erhielt er dagegen einzig von der christlichen Offenbarung.

## 6.2 Konsolationsliteratur

In seinem pastoralen Wirken war Basilius mit dem Tod von Menschen und den damit verbundenen Schmerz der trauernden Freunde und Angehörigen konfrontiert. Als Seelsorger beschäftigte er sich daher oftmals mit der schwierigen Frage, wie in rechter christlicher Weise mit dem Schmerz über den Tod von Menschen umzugehen sei. Zu diesem Thema äußerte er sich ausführlich in zwei Predigten, die dieses Thema eigentlich nicht erwarten lassen, nämlich in der vierten Homilie über die Danksagung<sup>105</sup> und in der fünften Predigt über die Märtyrin Julitta.<sup>106</sup> Auch in der 21. Predigt finden sich einige Gedanken dazu.<sup>107</sup> Daneben versuchte er in einer Reihe von Briefen in konkreten Trauerfällen Trost zu spenden: In Brief 101 in einem nicht näher bekannten Todesfall; aufgrund des Verlustes eines Kindes oder Enkelkindes in den Briefen 5, 6, 206 und 300; mittels seiner Briefe 269, 301 und 302 beim Tod eines Ehepartners und schließlich durch die Briefe 28, 29 und 62 anlässlich des Ablebens eines Bischofs.<sup>108</sup>

---

diversa la concezione dell'uomo e del suo destino attraverso l'incarnazione del Verbo. Siamo davanti alla concezione cristocentrica di S. Basilio" (A. QUACQUARELLI, Art. *Attende* 501).

105 Vgl. *hom.* 4,2-7 PG 31,220C-237A.

106 Vgl. *hom.* 5,3-9 PG 31,241C-261A.

107 Vgl. *hom.* 21,10-12 PG 31,557C-564B.

108 Vgl. zur Konsolationsliteratur bei Basilius die Arbeiten von P. P. MAIR, *Trostbriefe* und R. C. GREGG, *Consolation*. Zu den Trostbriefen vgl. auch R. POUCHET, *Basile* 635-647. Auf Artikel zum Thema wird an entsprechender Stelle verwiesen.

In diesen Schriften ist der Kirchenvater einerseits mit der *menschlichen Natur* in ihrer Zerbrechlichkeit, andererseits mit *trauernden Menschen* in ihrer Trostbedürftigkeit konfrontiert. Diese Konstellation bringt es mit sich, dass sich in den angeführten und im Folgenden zu untersuchenden Texten wertvolle Aussagen zum Thema der vorliegenden Arbeit finden.

In der fünften Homilie stellt sich Basilius die Frage, wie Trauernden in der angemessensten Weise Trost gebracht werden kann. In den letzten beiden Abschnitten 5,8-9 umreißt er die Grundzüge seines Verhaltens, dessen Entfaltung sich in den Trostbriefen findet. Deshalb bietet sich diese Textstelle in hervorragender Weise an, das erzieherische Bemühen von Basilius in Trauerfällen darzustellen.<sup>109</sup> Zunächst sei auf den Kontext der beiden Abschnitte verwiesen.

Die fünfte Predigt ist die inhaltliche Fortsetzung der vierten. Darin behandelte der Kirchenvater die Frage, wie dem paulinischen Gebot, sich allezeit zu freuen, zu beten und Dank zu sagen (vgl. 1 Thess 5,16-18) entsprochen werden kann. Gerade die Widerwärtigkeiten des Lebens, zu denen auch der Tod zählt, scheinen dieses Gebot unmöglich zu machen. Nachdem er in der vierten Predigt die Gründe darlegte, warum die beständige *Freude* doch möglich sei, wendet er sich in 5,1-2 am darauf folgenden Tag zunächst dem Lobpreis der Märtyrin Julitta zu. In 5,3-4 erläutert er sodann seine Vorstellung vom beständigen *Beten*, bevor er in 5,5-9 auf die *Dankbarkeit* zu sprechen kommt. Angesichts der Erlösung durch Jesus Christus und seiner Verheißungen – so kommt er in 5,7 zum Schluss – verstehen die meisten Menschen, warum es möglich ist, bei *eigenem* Schmerz eine dankbare Grundgesinnung zu bewahren. Wie kann man jedoch gegenüber dem Schmerz *anderer* Menschen Dankbarkeit zeigen, da doch zugleich der Apostel Paulus dazu aufruft, mit den Weinenden zu weinen (vgl. Röm 12,15)? Der Kappadozierer weist zunächst noch einmal darauf, dass die Dankbarkeit eine *innere* Haltung ist, die deshalb unabhängig von den *äußeren* – auch fremden – Widerwärtigkeiten bewahrt werden kann. In den letzten beiden Abschnitten erklärt er dann, wie das Wort aus dem Römerbrief zu verstehen ist: *Worüber* der Christ trauern und *wie* er mit den Weinenden weinen soll. Er teilt seine Erörterung in zwei Teile. In 5,8 spricht er über den leiblichen Tod, in 5,9

---

109 Vgl. *hom.* 5,8-9 PG 31,256C-264A. Um den Lesefluss nicht unnötig zu beeinträchtigen, wird nur bei längeren wörtlichen Zitaten auf die *Patrologia graeca* verwiesen. J. BERNARDI, *Prédication* 80 datiert die Predigt mit Vorsicht in das Jahr 372.

über den Tod der Seele. Die erste Art des Todes ist in gefasster Art zu tragen, gegenüber der zweiten ist heftige Klage angebracht:

[Trauer über den leiblichen Tod]

Zugleich gehört es sich, an den Ereignissen Anteil zu nehmen und still mit den Trauernden zu trauern: Durch einen nachdenklichen Gesichtsausdruck und würdevollen Ernst zeigt sich der Schmerz der Seele.<sup>110</sup>

[Trauer über den Tod der Seele]

Über die Sünde weine! Sie ist die Krankheit der Seele, sie ist das Sterben der unsterblichen [Seele], sie ist es wert, betrauert und unablässig beweint zu werden. Ihr gelte jede Träne und das stete Seufzen aus der Tiefe des Herzens.<sup>111</sup>

Im Folgenden soll zunächst das Bemühen von Basilius beleuchtet werden (6.2.1) in *Todesfällen* Trost zu spenden. Anschließend verdient (6.2.2) die Trauer um den *Tod der Seele* besondere Aufmerksamkeit, da Basilius aus ihrer Vorrangstellung gegenüber dem Leib weitere Trostmotive auch in Todesfällen herleitet. Der abschließende (6.2.3) Überblick fasst die erzielten Ergebnisse zusammen.

### 6.2.1 Trost in Todesfällen

Zu Beginn von 5,8 betont Basilius sein Anliegen: Trauernden soll *wirklicher* Trost gebracht werden. Lautes Klagen und Weinen erfüllt seines Erachtens dieses Ziel nicht. Vielmehr gleicht dieses Verhalten einem Arzt, der sich vom Kranken anstecken lässt, anstatt ihn zu heilen, oder einem Steuermann, der seekrank wird, anstatt das in Seenot geratene Schiff zu kommandieren. Sicherlich ist Mitgefühl angebracht: Dadurch wird man zum Vertrauten des Trauernden. Freude über ihr Unglück oder Anteilslosigkeit wären die falschen Reaktionen. Es geht jedoch zu weit, diese Mittrauer durch Wehgeschrei auszudrücken, oder sich gar mit den Trau-

110 „Ἀλλὰ δάκνεσθαι μὲν ὑπὸ τῶν γινομένων, καὶ ἡσυχῇ τοῖς λυπηροῖς ἐπιστυγνάζειν προσήκεν, ἐν συννοίᾳ προσώπου, καὶ σεμνότητι βάρος ἔχουση, τὸ τῆς ψυχῆς πάθος διασημαίνοντα“ (hom. 5,8 PG 31,257B).

111 „Ὑπὲρ ἁμαρτίας κλαῖε. Αὕτη ἀρρώστια ψυχῆς· αὕτη θάνατός ἐστι τῆς ἀθανάτου· αὕτη πένθους ἀξία καὶ ἄδυρμῶν ἀσιγήτων. Ἐπὶ ταύτῃ πᾶν δάκρυον ὅροι, καὶ μὴ διαλείποι στεναγμός ἐκ βάθους καρδίας ἀναπεμπόμενος“ (hom. 5,9 PG 31,260A).

ern den auf den Boden zu setzen und das Haar zu vernachlässigen. Um wirklich trösten zu können, darf man nicht mit den Gefallenen fallen, sondern muss sie aufrichten. Mit würdevollem Ernst ist die Seelenstimmung der Mittrauer zum Ausdruck zu bringen. Im Gespräch darf man nicht sogleich Vorwürfe – über ihre Erregung – vorbringen, die trauernde Seelen peinlich berühren würden. Denn gefühllose Reden sind für sie unerträglich und bringen ihnen keinen Trost. Vielmehr muss man ihnen zunächst zuhören, da die Äußerung des Schmerzes bereits Linderung bringt, um anschließend taktvoll Trost zu spenden. Basilius vergleicht dieses Vorgehen mit der Zähmung von jungen Pferden: Erst nachdem sie sich ausgetobt haben, lassen sie es sich gefallen, Zügel übergeworfen zu bekommen.

Dass Basilius diese Ratschläge selbst umsetzte, bestätigen zur Genüge die Eingangspartien der Briefe 5, 6, 300 und 301, die besonders eindrücklich zeigen, mit welcher Einfühlsamkeit der Kirchenvater sein *Mitleid* (συμπάθεια) – gewiss nicht ohne rhetorischen Schmuck – in Worte kleidet. Es darf ihm geglaubt werden, wenn angesichts des Todes eines jungen Mannes, um den er sich in seiner geistlichen Vaterschaft kümmerte, seine Seele tatsächlich so sehr von Trauer erschüttert war, dass er sich später beim Herrn dafür entschuldigte.<sup>112</sup> Eine theoretische Einsicht bringt nicht von selbst deren praktische Umsetzung mit sich – dies musste wohl auch Basilius erfahren. Das richtige Maß der Trauer sieht er in der Haltung Christi verwirklicht. Er weinte angesichts des Todes seines Freundes Lazarus. Sein Weinen war jedoch kein leidenschaftliches (οὐκ ἐμπαθές), sondern hatte belehrend-erziehenden (διδασκαλικόν) Charakter.<sup>113</sup> Christus wollte durch sein Beispiel den ewig Jammernden zeigen, welches das richtige Maß der Trauer ist: „Die Gefühllosigkeit vermied er als etwas Tierisches; übermäßiges Klagen und Weinen wies er als etwas Unedles zurück.“<sup>114</sup> Ein anderes biblisches Beispiel, auf das der Kirchenvater hinsichtlich maßvollen Trauerns oftmals verweist, ist die biblische Gestalt des Ijob.<sup>115</sup>

112 Vgl. *ep.* 300 COURTONNE 3, 175,19-24.

113 Vgl. *hom.* 4,5 PG 31,228B.

114 „Τὸ μὲν ἀσυμπαθὲς ὡς θηριῶδες ἐκκλίνων, τὸ δὲ φιλόλυπον καὶ πολύθρηνον ὡς ἀγενὲς παραιτούμενος“ (*hom.* 4,5 PG 31,228C).

115 Ausführlich in *hom.* 21,10-12 PG 31,557C-564B.



Worin besteht aber nun konkret der Trost, den Basilius spenden möchte? Welche Argumente verwendet er, um zum richtigen Maß der Trauer zu erziehen? In 5,8 betont der Kirchenvater vor allem das *Mitleid* gegenüber den Trauernden: Darin darf wohl die Grundlage für alle anderen Trostargumente gesehen werden. Denn ohne echte innere Anteilnahme bleiben alle Argumente leere Worthülsen – dies wusste Basilius sehr gut. Im genannten Abschnitt führt er jedoch nicht näher aus, wie sich das Mitgefühl konkret manifestieren soll. Deshalb soll an dieser Stelle anhand anderer Textstellen ein Einblick in die Trostargumente, die er verwendet, gegeben werden. Dazu einige Vorbemerkungen.

Es ist gewiss interessant, die basilianische Konsolationsliteratur auf ihr Verhältnis zu außerchristlichen Quellen zu untersuchen, die frappierende Ähnlichkeiten zu Tage fördert.<sup>116</sup> Da jedoch stoisches, platonisches und kynisches Gedankengut im Mittel- und Neuplatonismus ineinander flossen und das kulturelle Allgemeinwissen der gebildeten Klasse darstellten, ist hinsichtlich der Behauptung von direkten Abhängigkeiten große Vorsicht angebracht.<sup>117</sup> Noch wichtiger ist es jedoch, die teleologisch-eklektizistische Haltung von Basilius auch in seinen Trostschriften zu berücksichtigen: Sein Ziel war es, *wirklichen* Trost zu bringen. Deshalb konnte er sich aufgrund seines christlichen Menschenbildes nicht mit naturalistisch-immanenten Trostopoi zufrieden geben. Um sein Ziel des Tröstens zu erreichen, gebraucht er sie; sie stellen daher ein weiteres, anschauliches Beispiel des basilianischen „Gebrauchs“ dar. Wie jedoch anhand von zwei Beispielen gezeigt werden soll, bindet er sie in sein biblisches Denken ein, so dass sie ihrerseits eine Bestätigung des christlichen Glaubens werden.

Eine Reihe von klassischen Trostargumenten führt Basilius in der fünften Predigt an: Das Leben ist eine Leihgabe Gottes, deshalb wird im Tod das Leben nur wieder an ihn zurückgegeben; der Verstorbene ist

---

116 Neben der bereits zitierten Werken vgl. M. FUSSL, Art. *Trostopik* und S. COSTANZA, Art. *Epistole consolatorie*. Für ep. 5 und 6 vgl. V. NOVEMBRI, Art. *Consolatio*.

117 Gegen K. GRONAU, der die basilianische *hom.* 5 ganz auf stoische Quellen zurückführen möchte, behauptet M. FUSSL, Art. *Trostopik* 46 Anm. 9 zurecht: „Man wird wohl besser von einzelnen, auf stoischer Tradition beruhenden, zur Zeit des Basilius jedoch allgemein verbreiteten und bekannten Gedanken sprechen müssen, so wie auch in der christlichen Trostliteratur zwar manche stoische Elemente vorliegen, aber so allgemein bekannt sind, dass sie wohl kaum auf direkter Lektüre und Studium stoischer Schriften beruhen.“

nicht gestorben, sondern nur abgereist und hat etwas früher den Weg angetreten, den alle Menschen gehen werden; mit der Geburt ist unweigerlich der Tod verbunden: Deshalb sollte es nicht erstaunen, wenn der sterbliche Mensch stirbt; die Natur und die kulturellen Leistungen der Menschen sind vergänglich, daher ist es nicht verwunderlich, dass auch der Mensch stirbt.<sup>118</sup> Das „*Natürliche*“ des *Sterbens* erfährt in Basilius eine christliche Überhöhung. Denn die „*Natürlichkeit*“ des Todes liegt darin, dass *Gott* für den Menschen die Lebenszeit festgesetzt hat. Deshalb ist der Tod anzunehmen, ohne im Glauben durch manichäische Vorstellungen eines bösen Weltenschöpfers zu wanken.<sup>119</sup> In Brief 269 gibt der Kirchenvater mit dem Verweis auf Gen 3,19 explizit die biblische Begründung für die „*Natürlichkeit*“ des Todes: Alle Menschen stammen von der Erde und kehren zur Erde zurück, keiner ist davon ausgenommen.<sup>120</sup>

Trost im Leid findet der Mensch auch dadurch, dass er nicht den Verlust des Verstorbenen beklagt, sondern sich dankbar an ihn erinnert. Während des Lebens war diese Wahrnehmung zumeist nicht vorhanden, da die menschliche Natur zur Unzufriedenheit neigt. Die Unzufriedenheit wird genährt durch das Vergleichen mit höherstehenden Menschen und schwer erreichbaren Gütern. Basilius fordert deshalb auf, sich mit „geringeren“ Menschen und Dingen zu vergleichen: Dies wird Grund zur Dankbarkeit sein, ebenso wie die Erinnerung an einen Verstorbenen. Die „*natürliche*“ *Erinnerung* an den Verstorbenen als Trostmotiv wird vom christlichen Gedächtnis an die Gaben Gottes überhöht: Denn sie vergehen nicht mit dem Gedenken des sich erinnernden Menschen, sondern liegen als Verheißung bleibend vor. Diese Überzeugung findet in einem Brief an einen Witwer beispielhaft ihren Ausdruck:

„[Du] musst auch inmitten des Leides Deine Seelengröße ungebeugt bewahren, indem Du nicht über den jetzigen Verlust trauerst, sondern für die ursprüngliche Gabe dem Geber dankbar bist. [...] Vor allem aber soll dich die

---

118 Vgl. *hom.* 5,4 PG 31,245BC. Vgl. dazu M. FUSSEL, Art. *Trosttopik* 53, der auf Parallelstellen in basilianischen Briefen und bei antiken Autoren verweist.

119 Vgl. *hom.* 5,5 PG 31,248CD. Das Trostmotiv des Willens Gottes findet sich auch in *ep.* 5,2 COURTONNE 1, 18,20-36; *ep.* 301; COURTONNE 3, 177,19-23; *ep.* 302; COURTONNE 3, 180,18-28.

120 Vgl. *ep.* 269,1 COURTONNE 3, 140,24-26.

Lehre von der Auferstehung trösten, weil Du ein Christ bist, und das Leben in der Hoffnung auf die künftigen Güter verbringst.“<sup>121</sup>

Gewiss war es das vorrangige Ziel von Basilius, den Trauernden Trost mit dem Verweis auf die Unsterblichkeit der Seele und das zukünftige himmlische Leben zu spenden. Er war jedoch auch ganz Mensch, der das menschliche Leben nicht nur aus spiritueller Warte sah. Er begnügte sich beispielsweise auch bei seinen Krankheiten nicht ausschließlich damit, sich dem Willen Gottes anzuvertrauen. Vielmehr versuchte er, wie seine Briefe bezeugen, durch Thermalbäder Heilung zu erfahren.<sup>122</sup> Es ist daher verständlich, dass er die Gattin des verstorbenen Arinthaëus damit tröstet, dass die Zeit Wunden heilen wird.<sup>123</sup> Und ergreifend sind seine Trost Worte an die Gattin des Brison, sie solle ihre Seele durch die Beschäftigung mit der Kindererziehung von der Trauer über den Tod ihres Mannes ablenken.<sup>124</sup>

### 6.2.2 Trauer über den Tod der Seele

Kehren wir zurück zum neunten Abschnitt der fünften Predigt. Während Basilius zuvor die maßvolle Trauer angesichts des leiblichen Todes fordert, rechtfertigt er die grenzenlose Klage gegenüber der Sünde, die den Tod der Seele mit sich bringt. Er verweist auf Paulus, der die Feinde des Kreuzes Christi beweinte (vgl. Phil 3,18) und auf den Propheten Jeremia in seiner Trauer um jene aus dem Volk, die verloren gingen (vgl. Jer 9,1). In der vierten Predigt sah sich der Kappadozier bereits mit

121 „Ἐν μέσοις τοῖς πάθεσι προσῆκε τὸ τῆς ψυχῆς μεγαλοφυῆς ἀταπείνωτον διασώζειν, μὴ τῇ νῦν ζημίᾳ δυσχεραίνοντα, ἀλλὰ τῆς ἐξ ἀρχῆς δωρεᾶς χάριν εἰδότα τῷ δεδωκότι. [...] Πρὸ πάντων δέ σε τὸ τῆς ἀναστάσεως δόγμα ψυχαγωγῆσάτω, χριστιανὸν ὄντα, καὶ ἐπ’ ἐλπίδι τῶν μελλόντων ἀγαθῶν τὴν ζωὴν διεξάγοντα“ (ep. 301 COURTONNE 3, 177,27-178,30. 48-50 BGrL 37, 150). Diese Zielsetzung teilen auch die beiden anderen Kappadozier, wie die Studie von J. F. MITCHELL, *Consolatory letters* 318 zeigt: „For both Gregory and Basil, the central feature of their letters of consolation is the comfort to be derived from the assurances of a faith that holds out the prospect of a future happiness unalloyed with sorrow.“

122 Vgl. ep. 137 COURTONNE 2, 53,4-10; ep. 138,13 COURTONNE 2 55,16-18. Zu den Krankheiten von Basilius vgl. V. H. DRECOLL, Art. *Krankheit*.

123 Vgl. ep. 269,1 COURTONNE 3, 139,17-19.

124 Vgl. ep. 302 COURTONNE 3, 180,43-44.

einer interessanten Frage in diesem Zusammenhang konfrontiert: Wie ist es möglich über die Sünder zu weinen und zugleich froh und dankbar zu bleiben? Die Antwort gibt er im Verweis darauf, dass die Liebe und das Mitgefühl für den Sünder von Gott herrührt. Je größer die Liebe zu Gott ist – und darin besteht die stete Freude –, desto größer ist auch die Liebe zu den Mitmenschen, die sich in der Trauer um den Sünder zeigt. Er bietet zur Verdeutlichung das Bild von Menschen, die am Ufer des Meeres stehen und Ertrinkenden zusehen. Durch ihr Mitleid wird ihre eigene Sicherheit nicht gefährdet.<sup>125</sup>

In 5,9 schließt der Kirchenvater seine Ausführungen mit einem Beispiel ab, welches sein Verständnis der beiden Arten von Trauer nochmals ausdrückt. Es gibt den Fall, so Basilius, dass Menschen ihre Trauer durch Weingenuss vertreiben wollen. Dies ist gut und recht, solange die Vernunft dadurch nicht beeinträchtigt wird. Der Wein darf also als Trostmittel verwendet werden. Übergroßer Alkoholgenuss tröstet dagegen die menschliche Trauer nicht. Vielmehr führt er zur Trunkenheit, die als Untugend die Seele befleckt und deshalb eine Sünde ist. Die Sünde wiederum ist als todbringende Krankheit der Seele unter allen Umständen zu vermeiden. Dieses Beispiel verdeutlicht, wie Basilius alles in den Dienst der Tröstung stellt, aber zugleich, mit untrüglichen „Instinkt“ für die Gefahren der Seele, jeden möglichen falschen „Gebrauch“ unmittelbar wittert.

Dieses Beispiel verweist über das Gesagte hinaus auf einen letzten Schwerpunkt in der basilianischen Konsolationsliteratur: Der Bedeutung der Vernunft. Für den Kirchenvater „ist die Vernunft der Arzt für die Traurigkeit.“<sup>126</sup> Die Vernunft lässt den Menschen die Trostgründe sehen, für welche er durch die Traurigkeit blind geworden ist. Ihr Gebrauch, der christliche Glaube und das Wissen um die Vorrangstellung der Seele lassen Basilius drei weitere dezidiert christliche Trostmotive erkennen:

- (1) Die Trauer ist nicht nur Anlass, um in der Tugend der Geduld zu wachsen, sondern ein Trauerfall kann als Prüfung der Liebe zu Gott angesehen werden.<sup>127</sup>

---

125 Vgl. *hom.* 4,4 PG 31,225BC.

126 „Λύπης ἰατρός ἐστὶν ὁ λογισμός“ (*hom.* 5,9 PG 31,260C). Vgl. *ep.* 5,2 COURTONNE 1, 17,2-3.

127 Vgl. *ep.* 101 COURTONNE 2, 1,19-2,27.

(2) Der Tod bietet für den Verstorbenen einen großen Vorteil: Er hat keine Gelegenheit mehr zu sündigen.<sup>128</sup> Diese Überlegung stellt zugleich ein Trostargument dar.

(3) Der Gattin des Arinthaëus spricht Basilius als größten Trost jenen zu, dass ihr Mann vor dem Tod die Taufe empfang.<sup>129</sup> Denn so hat er Anteil an der Auferstehung.

Die Auferstehung von den Toten lässt den Menschen jene Glückseligkeit erreichen, vor der alles andere verblasst: Die Anschauung Gottes. Als größtes Ziel des menschlichen Lebens, bietet sie auch den größten Trost im Leid.<sup>130</sup>

### 6.2.3 Zusammenfassung

Sowohl in Predigten als auch in zahlreichen Briefen zeigt sich Basilius als geistlicher Vater, der darum bemüht ist, in Todesfällen Trost zu spenden. Aufgrund seines Menschenbildes mahnt er bei Trauer in *Todesfällen* zu maßvoller Anteilnahme, während er bei der Trauer um den *Tod der Seele* – den die Sünde bewirkt – laute Klage als berechtigt erachtet. Basilius möchte beim leiblichen Tod eines Menschen *wirklichen* Trost spenden, der nicht aus lautem Wehklagen, sondern in echtem *Mitleid* besteht. Das Beispiel wahrer Trauer sieht er in Christus, der maßvoll über den Tod von Lazarus weinte. Der Kirchenvater verwendet die gängigen klassischen Trostmotive, verleiht ihnen jedoch eine christliche Überhöhung: Die „*Natürlichkeit*“ des Todes, der jeden Menschen trifft, erhält im Verweis auf den Willen Gottes eine neue christliche Sinntiefe; der Trost aus der „*natürlichen*“ Erinnerung an den Verstorbenen findet eine christliche Vollendung darin, dass mit dieser Erinnerung die übernatürliche Hoffnung auf die Verheißungen Gottes einher geht. In sehr einfühlsamer Weise bemüht sich Basilius aber auch, durch schlichte menschliche

128 Vgl. *ep.* 300 COURTONNE 3, 176,44-45

129 Vgl. *ep.* 269,2 COURTONNE 3, 141,20-27.

130 Als Ergebnis der Konsolationsliteratur der drei Kappadozier hält R. C. GREGG, *Consolation* 264 fest: „Cappadocian *θεολογία* ist *παράμυθία*. If it does not supplant all the answers and insights which have found their way into Greek *παιδεία* and into the *consolatio* as one of its fruits, this *θεολογία* is nevertheless offered by them as the fulfillment of profound and ancient human yearnings for salvation and illumination.“

Trostworte Mut zu machen, indem er darauf verweist, dass die Zeit Wunden heilen wird, oder die Kindererziehung einer Witwe Ablenkung verschaffen kann. Das weitaus größere Anliegen ist ihm jedoch die wahre Trauer um die Seele, die sündigt. Denn die Sünde bedeutet den Tod der Seele und damit das Verfehlen des ewigen Lebens. Der *Verstand*, der nicht nur „Arzt für die Traurigkeit“ ist, sondern auch die Vorrangstellung der unsterblichen Seele gegenüber dem sterblichen Leib erkennt, wird im Licht des christlichen Glaubens dem leiblichen Tod sogar etwas *Positives* abgewinnen können: Erstens wird die Trauer zu einem Übungsfeld der Tugend und kann von Gott als Prüfung der Liebe zu ihm verwendet werden. Zweitens beendet der Tod die Möglichkeit zu sündigen, die mit dem irdischen Leben verbunden ist. Drittens ist der Tod zum Weg zur Auferstehung, durch welche der Mensch zur Anschauung Gottes gelangt.

Das Motiv der Auferstehung von den Toten stellt für Basilius das wichtigste Trostargument dar. Denn in der Auferstehung findet die *dynamische Grundkonstitution* des Menschen ihre Vollendung. In seinem Bemühen, Trost zu spenden, ist der Kirchenvater nicht verlegen, traditionelle Trostmotive in christlicher Weise zu „gebrauchen“. Zuletzt gipfeln alle Trostargumente in der gläubigen Hoffnung auf die Auferstehung, die das definitive *Ziel* des menschlichen Lebens ist. Das Menschenbild des Kirchenvaters erweist sich also als Verständnisschlüssel der Konsolationsliteratur, mit welcher Basilius *wirklichen* Trost spenden möchte.

### 6.3 Patronatstätigkeit und organisierte Armenfürsorge

Für das Verständnis des patronalen und sozial-karitativen Engagements von Basilius sind zwei wichtige Entwicklungen im 4. Jh. zu berücksichtigen. Sie können hier nur in den Grundlinien und im Hinblick auf das Wirken von Basilius aufgezeigt werden.<sup>131</sup> Zum einen brachte es die Annahme des christlichen Glaubens durch das Kaiserhaus mit sich, dass der Kirche politische und karitative Aufgaben anvertraut wurden. Am deutlichsten lässt sich diese Entwicklung wohl an der Übertragung der

---

131 Vgl. zum Thema unter der spezifische Fragestellung: B. TREUCKER, *Studien* 29-35, M. FORLIN PATRUCCO, Art. *Basilio* und L. CRACCO-RUGGINI, Art. *Dinamismo sociale*.

Gerichtbarkeit an die Bischöfe (*episcopalis audientia*) ablesen. Zum anderen führte die politische Entwicklung zu einer immer stärkeren Zentralisierung und der damit verbundenen Knüpfung eines engmaschigen Kontroll- und Steuersystems. Davon waren besonders die Städte betroffen, die ihre Munizipalrechte und -freiheiten immer mehr auf die Erhebung des Steuersolls eingeschränkt sahen. Dies hatte zur Folge, dass die Tätigkeit einzelner – sei es aus dem Kreis der Mitglieder der städtischen Kurie (*decuriones*), sei es der Statthalter (*praeses*, ἄρχων / ἡγῆμῶν) – als Patron (*patronus*, προστάτης) umso größere Bedeutung erlangte. Die traditionelle Aufgabe des Patrons war es, Bedürftigen einerseits aufgrund seiner eigenen Menschenfreundlichkeit (φιλανθρωπία) zu helfen oder sie andererseits gegen Ungerechtigkeiten des Staates zu schützen. Die nicht uneigennützigte Folge dieses Einsatzes war die Solidarität derer, die Hilfe erhalten hatten.

Diese beiden Entwicklungslinien konvergieren im patronalen und sozial-karitativen Wirken von Basilius. In diesem Zusammenhang verdient sein Brief 28 besondere Aufmerksamkeit. Der Kirchenvater richtete ihn anlässlich des Todes ihres Bischofs als Trosts Schreiben an die Gemeinde von Neocäsarea. Zunächst lobt er darin die theologischen Qualitäten des Verstorbenen. Dann geht er auf dessen weitere Aufgabengebiete ein, mit denen er, wie B. TREUCKER es ausdrückte, „programmatisch seine Auffassung von den ‚weltlichen‘ Aufgaben eines Bischofs formuliert“<sup>132</sup>:

Die Gemeinde ist verstummt, traurig sehen die Versammlungen aus, und das heilige Kollegium sehnt sich nach dem Anführer; die geheimnisvollen Worte warten auf den Ausleger, die Kinder auf den Vater, die Alten auf den Gefährten, die Kurialen auf den Anführer, das Volk auf den Patron, die Bedürftigen auf den Ernährer.<sup>133</sup>

Vorweg verweist Basilius nochmals auf eine spezifisch religiöse Aufgabe, nämlich die Predigtstätigkeit, die er als Auslegung der „geheimnisvollen Worte“, also der Heiligen Schrift, bezeichnet. Im „Programm“ der weltli-

132 B. TREUCKER, *Studien* 29. Er nimmt als Datierung das Jahr 368 an, W.-D. HAUSCHILD, *Briefe*, BGrL 32, 178 Anm. 153 legt ihn in das Jahr 372.

133 „Εκκλησία δὲ μέμυκε, καὶ σκυθρωπάζουσι πανηγύρεις καὶ τὸ ἱερὸν συνέδριον τὸν κορυφαῖον ἐπιποθεῖ, λόγοι δὲ μυστικοὶ τὸν ἐξηγητὴν ἀναμένουσιν, οἱ παῖδες τὸν πατέρα, οἱ πρεσβῦται τὸν ἡλικιώτην, οἱ ἐν τέλει τὸν ἑξαρχον, ὁ δῆμος τὸν προστάτην, οἱ βίου δεόμενοι τὸν τροφέα“ (*ep.* 28,2 COURTONNE 1, 68,23-28 BGrL 32, 75).

chen Aufgaben lassen sich sodann zwei Bereiche unterscheiden. Den ersten Bereich präzisiert Basilius in der Weise, dass er den Bischof als „Patron (προστάτης) des Volkes“ und „Anführer (ἑξαρχος) der Kurialen“ nennt. Bereits die sozial-politische Einbindung in den spätantiken Staat, aber noch mehr die Verelendung aufgrund der Steuerforderungen zwang die Bischöfe geradezu, patronale Aufgaben zu übernehmen. Da auch der politische Einfluss und die finanzielle Kraft der Kurialen abnahmen, konnte die unabhängige Stellung des Bischofs ebenso zu *ihrer* Unterstützung beitragen. Der Bischof wurde so ein Patron nicht nur der Notleidenden, sondern auch der Mitglieder der städtischen Kurie – neben dem vorausgesetzten Engagement für die ihm unterstellten Landbischöfe und Kleriker. Der zweite Bereich ist im ersten impliziert, ihn erwähnt Basilius jedoch ausdrücklich am Ende des zitierten Abschnittes: Die diakonisch-karitative Tätigkeit für die Notleidenden.

In beiden der genannten Bereiche hat sich Basilius hervorgetan. Davon zeugen seine vielen Bittbriefe und die Gründung einer eigenen Einrichtung für Hilfsbedürftige. Im Rahmen der Themenstellung wird zunächst untersucht, ob er in den Bittgesuchen neben der konkreten Zielsetzung auch (6.3.1) die Erziehung der Empfänger anstrebt. Anschließend ist zu sehen, ob sein Armenhospital nicht nur ein Ort diakonisch-karitativen Dienstes, sondern auch (6.3.2) ein Ort christlicher Formung war. Den Abschluss bildet (6.3.3) eine Zusammenfassung.

### 6.3.1 Erziehung durch Bittgesuche

Dass das „Programm“ von Brief 28 kein Ideal blieb, bezeugen die uns erhaltenen Briefe von Basilius, von denen mehr als ein siebtel Bittbriefe sind.<sup>134</sup> Einige Beispiele seien herausgegriffen, um einen Einblick in das umfangreiche Wirken des Kirchenvaters zu geben. Er selbst war sich seines Engagements bewusst und fasste es als eine Sendung auf, die ihm Gott übertragen hatte:

Mit Argwohn betrachte ich übrigens die Menge meiner Briefe. Doch gezwungenermaßen, da ich die Lästigkeit meiner Bittsteller nicht mehr

---

134 Vgl. O. ZAPPALÀ, Art. *Litterae commendaticiae* 49. Zur basilianischen Patronatstätigkeit ausführlich S. GIET, *Idées* 366-399.



ertrage, sehe ich mich zu einer Äußerung genötigt. [...] Denn ich gebe zu, viele Freunde und Verwandte in meinem Vaterland zu haben, und selbst in die Stelle eines Vaters eingesetzt worden zu sein wegen der Position, in die uns der Herr eingesetzt hat.<sup>135</sup>

Aufgrund der geschilderten Situation der spätantiken Gesellschaft machte sich Basilius gerne zum Sprachrohr der Kurie von Cäsarea: Ihrem Ansuchen, beim Minister für das kaiserliche Privatvermögen (*comes rerum privatarum*) vorzusprechen, der auch für die kaiserlichen Domänen in Kappadozien (*domus divina per Cappadociam*) zuständig war, legt er mit Brief 15 ein Begleitschreiben bei. Da die Abgabe einer Sondersteuer (*auri collatio lustralis*), zu der die Kurienmitglieder verpflichtet waren, nicht fristgerecht eingehalten wurde, wendet er sich mit Brief 88 in dieser Sache an den zuständigen Finanzbeamten. Auch in der Frage der Teilung der Provinz *Cappadocia* im Jahr 371 / 372 wirft er das Gewicht seines Einflusses bei hochgestellten Persönlichkeiten in die Waagschale: Er wendet sich mit Brief 74 an den aus Kappadozien stammenden Martinianus, der als Vikar der politischen Diözese *Africa* und ab dem Jahr 378 als römischer Stadtpräfekt bezeugt ist.<sup>136</sup> In Brief 75 bittet er Aburgius – auch er ein Kappadozier –, einen hohen Beamten am Kaiserhof und ab dem Jahr 378 Leiter der Präfektur *Oriens* (*praefectus praetorio Orientis*) um Hilfe.<sup>137</sup> Er appelliert zuletzt mittels Brief 76 an seinen aus Cäsarea stammenden Freund Sophronius, der unter Kaiser Valens Minister für die gesamte innere Staatsverwaltung (*magister officiorum*) und etwa ab dem Jahr 378 Stadtpräfekt von Konstantinopel (*praefectus Urbi*) war.<sup>138</sup> Sein Bemühen war jedoch erfolglos, da er die Teilung der Provinz nicht verhindern konnte.<sup>139</sup> An diesen Briefen wird deutlich, dass der Kirchenvater über Beziehungen zu höchsten Beamten im Reich verfügte. An sie wandte er sich in den Belangen seiner Bischofsstadt und ihrer Kurie. An sie und die verschiedenen Ebenen der Steuereintreiber richtete er jedoch hauptsäch-

135 „Υφορῶμαι λοιπὸν τῶν ἐπιστολῶν τὸ πλῆθος. Βιαίως μὲν καὶ μὴ φέρων τὴν ἀπάχθειαν τῶν ἀπαιτούντων ἡμᾶς ἐκφωνεῖν ἀναγκάζομαι. [...] Ἐγὼ γὰρ πολλοὺς φίλους καὶ συγγενεῖς ἔχειν ἐπὶ τῆς πατρίδος ὁμολογῶ, καὶ αὐτὸς εἰς τὴν πατρικὴν τάξιν τετάχθαι διὰ τὸ σχῆμα τοῦτο εἰς ὃ ἔταξεν ἡμᾶς ὁ Κύριος“ (ep. 37 COURTONNE 1, 79,1-3; 80,7-10 BGrL 32, 82).

136 Zu Martinianus vgl. W.-D. HAUSCHILD, *Briefe*, BGrL 32, 208 Anm. 336.

137 Zu Aburgius vgl. ebd. 181 Anm. 172.

138 Zu Sophronius vgl. ebd. 180 Anm. 167.

139 Vgl. zum Ganzen R. KLEIN, Art. *Widerstand*.

lich briefliche Bitten um Steuererleichterung. Neben den nicht näher spezifizierten Bittbriefen 309-313 findet sich beispielsweise in Brief 303 das Ansuchen um Senkung der Stutensteuer für einen Pferdehalter – ein wichtiges Anliegen, da Kappadozien berühmt für die Pferdezucht war. Weitere Beispiele bieten Brief 110, in welchem er um Steuererleichterung für die Arbeiter in den Eisenbergwerken des Taurusgebirges bittet und die Briefe 142 und 143, die um Steuerbefreiung für ein Armenhospital eines Landbischofs ansuchen. Basilius war sich bewusst, dass er nicht nur für Cäsarea und die kirchliche Gemeinschaft Verantwortung trug: In der Bitte um Hilfe für den intrigierten Statthalter Maximus bekräftigt er sein Schreiben an Sophronius mit den Worten: „Dies spricht das ganze Vaterland durch unsere eine Stimme zu dir.“<sup>140</sup>

Wie er sich selbst nicht schonte und sich unermüdlich für die Hilfsbedürftigen einzusetzte, so wollte er durch seine Bittgesuche auch die Großen und Einflussreichen bewegen, sich großzügig gegenüber den Hilfesuchenden zu zeigen. In einem Brief an einen Statthalter vergleicht er Regierende mit Ärzten, welche beide um Hilfe gebeten werden dürfen:

Wir müssen versuchen, von der Kunstfertigkeit des einen und der Macht des anderen für unser Eigenes zu profitieren. Wie nun denen, die in der Sonne gehen, ihr Schatten unbedingt folgt, auch wenn sie es selbst nicht wollen, ebenso folgt dem Umgang mit den Regierenden als eine Art Zugabe die Unterstützung der Leidenden. Den Hauptzweck meines Briefes soll also gerade das erfüllen, Deine Großmut anzusprechen, was man, auch wenn kein Grund zum Schreiben vorliegt, selbst als gute Hauptsache ansehen muss.<sup>141</sup>

Basilius will zum *Großmut* (μεγαλόνοια) bewegen. Darin darf man die hauptsächliche *Erziehungstätigkeit* von Basilius in seinen Bittbriefen sehen. Viele seiner Briefe sind sehr kurz oder nur Begleitschreiben für den Bitt-

140 „Ταῦτά σοι πᾶσαν οἴου τὴν πατρίδα διὰ μιᾶς τῆς ἡμετέρας φωνῆς διαλέγεσθαι“ (ep. 96 COURTONNE 1, 209,37-39 BGrL 3, 20); ähnlich ep. 104 COURTONNE 2, 5,5-9.

141 „Πειρατέον τοῦ μὲν ἐκ τῆς τέχνης, τοῦ δὲ ἀπὸ τῆς ἐξουσίας ἀπολαύειν εἰς τὰ ἡμέτερα. Ὡπερ οὖν τοῖς ἐν ἡλίῳ βαδίζουσιν ἔπεται πάντως ἡ σκιά, κὰν αὐτοὶ μὴ προέλωνται, οὕτω καὶ ταῖς πρὸς τοὺς ἄρχοντας ὁμιλίαις ἀκολουθεῖ τι καὶ παρεμπόρευμα, ἢ τῶν καμνόντων βοήθεια. Τὴν μὲν οὖν πρώτην αἰτίαν τῆς ἐπιστολῆς πληροῦτά αὐτὸ τὸ προσεπεῖν σου τὴν μεγαλόνοιαν· ὃ, κὰν μηδεμία πρόφασις τῷ γράφειν προσῇ, ἀγαθὸν κεφάλαιον αὐτὸ χρη νομίζεσθαι“ (ep. 84 COURTONNE 1, 187,15-188,22 BGrL 32, 147).

steller.<sup>142</sup> Andere Briefe an höhergestellte und gebildete Persönlichkeiten entbehren nicht der Höflichkeitsfloskeln und Schmeicheleien<sup>143</sup> oder literarischer Anspielungen.<sup>144</sup> Er versteht es jedoch, mit Feingefühl Inhalte einfließen zu lassen, durch welche er an den Großmut des Adressaten appelliert. Am Beginn eines Briefs an einen Statthalter weiß er diesen Appell in eine *herausfordernde Feststellung* zu kleiden: „Ich weiß, dass die größte und erste Sorge für Deine Ehrwürden darin besteht, auf jede Weise die Gerechtigkeit zu begünstigen, die zweite aber darin, sowohl den Freunden Gutes zu tun als auch denen zu helfen, die sich dem Schutz Deiner Großmut anvertrauen.“<sup>145</sup> Um seinen Bitten Nachdruck zu verleihen, macht er *Versprechungen*, die sich bei heidnischen und christlichen Empfängern unterscheiden. In einem Brief an den Präfekten Modestus fließen beide Motive zusammen. Basilius wandte sich an ihn mit der Bitte um die Wiederherstellung der Steuerimmunität seines Klerus, die im Zuge der arianischen Kampagne gegen ihn aufgehoben wurde. Das Eingehen auf seine Bitte brächte Modestus viele Vorteile:

Das wird sowohl Deiner Erhabenheit unsterblichen Ruhm für gute Taten bewahren als auch dem Kaiserhaus viele Fürbitter bescheren als auch dem Gemeinwohl großen Nutzen bringen, weil wir gewiss nicht nur unseren Klerikern, sondern den stets Bedrängten den aus der Steuerfreiheit erwachsenden Trost gewähren.<sup>146</sup>

Basilius verspricht Modestus einerseits den Ruhm für gute Taten und die Unterstützung der Kirche in der Lösung der sozialen Probleme seiner Zeit; andererseits verweist er auf das fürbittende Gebet für die Regierenden: Er gebraucht also weltliche und religiöse Motive, um seinem Bittgesuch zum Erfolg zu verhelfen.

---

142 Vgl. *ep.* 303; 304; 310-312; 314-319.

143 Vgl. *ep.* 74,1; 84.

144 Vgl. *ep.* 74,3; 112,2; 147.

145 „Οἶδα μεγίστην καὶ πρώτην σπουδὴν οὖσαν τῇ τιμότητι σου πάντα τρόπον χαρίζεσθαι τῷ δικαίῳ, δευτέραν δὲ τὸ καὶ τοὺς φίλους εὐποιεῖν καὶ τῶν προσφευγόντων τῇ προστασίᾳ τῆς σῆς μεγαλοῖας ἀντιποιεῖσθαι“ (*ep.* 86 COURTONE 1, 190,1-4 BGrL 32, 149).

146 „Ταῦτα καὶ τῇ σῇ μεγαλοφύᾳ ἀθάνατον τὴν ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς δόξαν διαφυλάξει καὶ τῷ βασιλικῷ οἴκῳ πολλοὺς τοὺς ὑπερευχομένους παρασκευάσει καὶ αὐτοῖς τοῖς δημοσίοις μέγα παρῆξει ὄφελος, ἡμῶν οὐ πάντως τοῖς κληρικοῖς, ἀλλὰ τοῖς ἀεὶ καταπονουμένοις τὴν ἀπὸ τῆς ἀτελείας παραμυθίαν παρεχομένων“ (*ep.* 104 COURTONE 2, 5,25-30 BGrL 3, 29).

Die erzieherische Dimension in den Bittgesuchen zeigt sich auch darin, dass der Kappadozier versucht, Steuereintreibern den *Grund seiner Bitten einsichtig zu machen*. Da manchen Landbewohnern Eide bei der Steuerabgabe aufgezwungen wurden, bittet Basilius in Brief 85 darum, darauf künftig zu verzichten. Es muss offenbleiben, ob Basilius bei seiner Bitte heidnische Schwurformeln oder die Gefahr des Meineides vor Augen hatte. Er fordert jedoch dazu auf, andere Weisen der Steuereintreibung zu ersinnen, damit die Seelen der Menschen nicht in den Tod geführt werden.<sup>147</sup> Der Bitte um die Steuerbefreiung für eine asketische Gemeinschaft fügt er in Brief 284 folgende Erklärungen bei: Die Asketen haben weder das Geld zur Entrichtung von Steuern noch die Kraft, als Ersatz Arbeitsleistungen zu erbringen. Das Geld haben sie für die Gemeinschaft mit den Bedürftigen aufgebraucht, ihre Körperkraft durch Fasten und Gebet aufgerieben.<sup>148</sup> Zuletzt erklärt er einem Steuereintreiber in einem Begleitbrief, den er dem Verwalter einer Kirche mitgibt: „Denn der Besitz der Armen ist derart, dass wir stets jemanden suchen, der ihn übernimmt, weil die Kirche eher zusätzlich etwas aufwenden muss, als dass sie irgendeine Frucht von den Besitztümern hat.“<sup>149</sup>

### 6.3.2 Die „Basileias“ als Ort christlicher Formung

Basilius nennt seine Einrichtung für Gäste, Arme und Kranke eine „Armenanstalt“ (πτωχοτροφεῖον).<sup>150</sup> Sein Freund Gregor von Nazianz meint begeistert, dass mit ihr keines der *sieben Weltwunder* mithalten könne.<sup>151</sup> Einer der Nachfolger von Basilius, Firmus von Cäsarea (+ 439), bezeichnet die Einrichtung das erste Mal mit dem Namen „Basileias“.<sup>152</sup> Das meiste, was wir über diese Einrichtung wissen, stammt von Basilius

147 Vgl. *ep.* 85 COURTONNE 1, 189,1-190,28.

148 Vgl. *ep.* 284 COURTONNE 3, 155,1-17.

149 „Τοιαύτη γὰρ ἡ κτήσις τῶν πτωχῶν ὥστε αἰὲς ἡμᾶς ζητῆσαι τὸν ὑποδεχόμενον αὐτὴν διὰ τὸ προσαναλίσκειν μᾶλλον τὴν Ἐκκλησίαν ἢ τινα καρπὸν ἔχειν ἀπὸ τῶν κτημάτων“ (*ep.* 285 COURTONNE 3, 156,7-10 BGrL 37, 137).

150 Vgl. *ep.* 150,3 COURTONNE 2, 74,3 und *ep.* 176 COURTONNE 2, 113,20.

151 Vgl. *or.* 43,63 MORESCHINI 1098.

152 Vgl. FIRM., *ep.* 43 SC 350, 166,2.

selbst.<sup>153</sup> In Brief 94 an den neuernannten Statthalter Elias beschreibt und rechtfertigt er das Unternehmen: Im Zentrum stand eine prächtig ausgestattete Kirche, um sie herum gab es eine Wohnung für den Leiter und Unterkünfte für die „Diener der Gottheit“ – damit waren wohl Asketen gemeint, die im Dienst der Einrichtung standen. Daneben gab es Herbergen für Reisende und Häuser für die Kranken, um die sich Ärzte und anderes Personal kümmerten. Ebenso erwähnt Basilius weitere Einrichtungen für eine „verfeinerte Lebensführung“ – vielleicht sind Bäder damit gemeint – und Werkstätten, um zu folgern: „All das ist eine Zierde für den Ort, für unseren Statthalter aber ein Aushängeschild, da der gute Ruf auf ihn zurückfällt.“<sup>154</sup>

### 6.3.2.1 Widerstände

Wieso aber musste sich Basilius für diese Einrichtung rechtfertigen? A. MÜLLER wies überzeugend die Vermutung zurück, dass die heidnische Oberschicht von Cäsarea gegen das Projekt interveniert hätte, wie U. W. KNORR vermutet hatte.<sup>155</sup> Sie hätten sich wohl nicht an einen *christlichen* Statthalter gewandt. Ebenso ist ihm in der Widerlegung der Ansicht von K. KOSCHORKE zuzustimmen, der in radikalen Asketen die Urheber vermutet.<sup>156</sup> Ein Statthalter wäre auch für sie nicht die richtige Anlaufstelle gewesen. A. MÜLLER vermutet dagegen in der christlichen Oberschicht Cäsareas den Grund für das Misstrauen des Statthalters. Denn ihnen wäre zum einen die radikale Forderung zu konsequentem Teilen von Basilius ein Dorn im Auge gewesen, zum anderen hätten sie seine Sichtweise der Armen und Kranken als „Schatz der Kirche“ nicht nachvollziehen können. Ihm ist gewiss darin zuzustimmen, dass die Größe der „Basileias“ „in der expliziten Verbindung bereits bekannter Institutionen mit der traditionellen, von Basilius radikalisierten Praktizierung der *vita evangelica* bestand und der damit verbundenen christlichen Deutung der

153 Zur Basileias ausführlich U. W. KNORR, *Basilius* 1, 97-122, B. GAIN, *Église* 277-289, S. SCICOLONE, Art. *Attività assistenziale* und zuletzt A. MÜLLER, Art. *Zierde*, der weitere Literaturhinweise bietet.

154 „Ἄπερ πάντα τῷ μὲν τόπῳ κόσμος, τῷ δὲ ἄρχοντι ἡμῶν σεμνολόγημα, ἐπ’ αὐτὸν τῆς εὐφημίας ἐπανιούσης“ (ep. 94 COURTONNE 1, 206,43-45 BGrL 32, 158).

155 U. W. KNORR, *Basilius* 1, 100. 103-104. Zum Folgenden A. MÜLLER, Art. *Zierde* 486-472.

156 K. KOSCHORKE, *Spuren* 309.

Fürsorge.<sup>157</sup> Sollte jedoch das Unverständnis dafür so groß gewesen sein, dass sich die *christliche* Oberschicht der Stadt an den Statthalter wandte, um gegen Basilius und sein Projekt zu intervenieren? Stellen wir uns zunächst die Frage, wie sich diese Oberschicht zusammensetzte. Zu ihr zählten das Munizipalbürgertum, die hohe Beamtenschaft und die Großgrundbesitzer. Das städtische *Bürgertum* war in seinem politischen Einfluss nachhaltig zurückgedrängt worden, hatte aber – wie auch die *Beamtenschaft* – Interesse daran, dass das Stadtbild nicht durch Bedürftige „entstellt“ würde. Folglich muss ihnen die „Basileias“ wohl eher willkommen gewesen sein, da dort die Notleidenden, nicht zuletzt die Leprakranken, Aufnahme fanden. Zu den *Großgrundbesitzern* zählte auch die Familie von Basilius. So darf eine gewisse natürliche Solidarität vorausgesetzt werden. Sie kann natürlich nicht nur durch die basilianischen Predigten, sondern bereits zuvor durch die radikale Hinwendung seiner Familie zum asketischen Leben beeinträchtigt worden sein. Die Landbesitzer jedoch hatten weniger Interesse an der Stadt Cäsarea und deshalb auch weniger Interesse am basilianischen Projekt. Darüber hinaus ist zu fragen, ob die *christliche* Oberschicht – selbst wenn mehrheitlich Katechumenen – tatsächlich so wenig christlichen Geist gehabt hätte, um sogar beim Statthalter gegen eine Sozialeinrichtung Stellung zu beziehen.

Betrachtet man Brief 94 in seiner ganzen Länge, legt sich eine andere Vermutung für den Ursprung der Intrigen beim Statthalter nahe. Basilius spricht davon, dass er sich scheute, mit dem Statthalter ins Gespräch zu kommen, da er fürchtete, dass sie „zwangsläufig in eine Auseinandersetzung miteinander gerieten“ und er dessen „Seele verletzen könnte, die verpflichtet ist, in der reinen Gottesverehrung den vollkommenen Lohn der Frömmigkeit zu ernten.“<sup>158</sup> Basilius spricht hier theologische Differenzen an, die ihn vom Statthalter trennten. Mehrmals war der Kirchenvater in seiner Amtszeit als Bischof in Gefahr, abgesetzt zu werden, da er kompromisslos an der Ablehnung des arianischen Bekenntnisses festhielt. Berühmt ist die Begegnung mit Kaiser Valens am Epiphaniiefest des Jahres 372, aber auch das Jahr 375 brachte heftige Konfrontationen mit sich. Es erscheint also aufgrund von Brief 94 und des Zeitkontextes wahr-

157 A. MÜLLER, Art. *Zierde* 473.

158 „Ταῖς κατ’ ἀλλήλων ἀντιλογίαις τρῶσαι τὴν ψυχὴν σου, ὁφείλουσαν ἐν τῇ καθαρᾷ περὶ τὸν Θεὸν εὐλαβείᾳ τέλειον τὸν μισθὸν τῆς θεοσεβείας καρποῦσθαι“ (ep. 94 COURTONNE 1, 205,15-17 BGrL 32, 158).

scheinlicher, dass es Basilius in der Konfrontation mit dem Statthalter Elias mit einem, wenn vielleicht auch nicht überzeugten, so doch politisch-loyalen Vertreters des homoiischen Bekenntnisses zu tun hatte. Aufgrund von Vorwürfen, die von homoiisch gesinnten Bischöfen erhoben wurden, sah sich Basilius gezwungen, sich schriftlich beim Statthalter zu verteidigen und auf den allgemeinen sozialen Nutzen seiner Einrichtung zu verweisen. Eine Vermutung, die bereits S. SCICOLONE vertrat.<sup>159</sup> Während der Kirchenvater in seinem patronalen und sozial-karitativen Wirken die Zusammenarbeit mit staatlichen Vertretern suchte, fand seine Bereitschaft dagegen eine Grenze, wenn es um die Reinheit des Glaubens ging.<sup>160</sup> Die Vorwürfe gegen Basilius hatten also wohl kirchenpolitische Gründe und verfolgten das Ziel, seinen Einfluss durch eine Diffamierung beim Statthalter zurückzudrängen. Seine „Armenanstalt“ muss also bereits zu seinen Lebzeiten erhebliche Bedeutung besessen haben. Dieser „Erfolg“ geht zwangsläufig auf Basilius und seine Intentionen für das Projekt zurück. Nach ihnen ist nun zu fragen.

### 6.3.2.2 Gründungsmotivation und Zielsetzung

Die „Basileias“ umfasste eine Gästeherberge, ein Krankenhaus und Einrichtungen für Arme. Diese Gruppen von Bedürftigen finden sich im Gerichtsbild von Mt 25,34-40: In dieser Evangeliumsstelle sieht Jesus die Sorge für diese hilfsbedürftigen Menschengruppen als ihm erwiesen an und verheißt dafür den himmlischen Lohn. Basilius nimmt in seinen „Längeren Regeln“ zweimal auf diese Schriftstelle Bezug. Von ihnen lassen sich Rückschlüsse für seine Motivation zur Gründung seiner Einrichtung herleiten.

---

159 S. SCICOLONE, Art. *Attività assistenziale* 357-362. „I vescovi ariani, rappresentando l'opera assistenziale di Basilio più che come adempimento di una missione sacerdotale come strumento di una azione politica e suscitando preoccupazioni fra governatori, potevano ottenere una convergenza di interessi civili e religiosi contro di lui [Basilius]“ (ebd. 257). Leider berücksichtigte A. MÜLLER diese Untersuchung nicht.

160 „Il suo contrasto con lo Stato sorge solo per le strette connessioni tra religione e politica e per la confusione tra funzioni civili e funzioni spirituali nella politica di Valente e nel suo tentativo di imporre l'eresia ariana in Oriente“ (S. SCICOLONE, Art. *Attività assistenziale* 369).

*Motivation für die Gründung*

Das erste Mal verweist er in der „Längeren Regel“ 7 auf Mt 25,34-40. In dieser Regel werden die Vorteile des gemeinschaftlichen Lebens angeführt. Diese Lebensform bietet unter anderem die Möglichkeit, mehrere gute Werke zugleich verrichten zu können: Allein kann man Kranke besuchen, währenddessen jedoch keine Fremden aufnehmen; allein kann man Lebensmittel an Bedürftige austeilen, ist jedoch dabei am Eifer für das *größte* Gebot gehindert, nämlich die Hungrigen zu speisen und die Nackten zu bekleiden.<sup>161</sup> In für ihn typischer Weise fordert Basilius die Erfüllung des *ganzen* Gebotes, welches in all den genannten karitativen Tätigkeiten besteht. Für sie zusammen gilt die Verheißung des himmlischen Lohnes. Bezeichnender Weise bietet die „Basileias“ als karitative „Mischanstalt“ die Möglichkeit, Christus in verschiedenen Arten von Hilfsbedürftigen zu dienen und so das *Gebot zu erfüllen*. An dieser Stelle ist darauf zu verweisen, dass Basilius in den „Mönchsregeln“ den Sinn der Arbeit gerade darin sieht, den Notleidenden helfen zu können.<sup>162</sup>

Das zweite Mal findet sich Mt 25,34-40 in der „Kürzeren Regel“ 207. Christus hat eine Verheißung an den Dienst für die Armen, Kranken und Fremden geknüpft: Die Verheißung des ewigen Lebens. Die folgenden Worte von Basilius im Kontext des asketischen Lebens drücken seine allgemeine Überzeugung aus: „Nach dem Gebot des Herrn muss man sich mit großem Eifer um die Not des Nächsten sorgen und sich zu ihrer Linderung einsetzen. Dies besonders deshalb, weil der Herr den Eifer, den man den ihm Geweihten leistet, als ihm erwiesen ansieht und dafür das Himmelreich verspricht.“<sup>163</sup> Es ist das *Ziel des ewigen Lebens*, das zur karitativen Tätigkeit anspornt.

Ein weiteres Motiv findet sich in der Beschreibung, die Gregor von Nazianz von der „Basileias“ gibt: Die *Nachahmung Christi*. Gregor hebt hervor, dass sich Basilius persönlich um Leprakranke gekümmert habe:

---

161 Vgl. *reg. fus.* 7,1 PG 31,929B

162 Vgl. 5.1.1.5.

163 „Κατ'ἐντολὴν δὲ τοῦ Κυρίου, διὰ τὴν χρεῖαν τοῦ πλησίον μεριμνᾶν καὶ ἐργάζεσθαι σπουδαιότερον χρή· μάλιστα τοῦ Κυρίου εἰς αὐτὸν ἀναδεχομένου τὴν εἰς τοὺς ἀνακειμένους αὐτῷ σπουδὴν, καὶ βασιλείαν οὐρανῶν ὑπὲρ ταύτης ἐπαγγελλομένου“ (*reg. br.* 207 PG 31,1221A).



Andere interessieren sich für gutes Essen und erfreuen sich an weichen Kleidern, „Basilus hat ein Herz für die Kranken, die Heilung der Wunden, die Nachahmung Christi, indem er nicht mit dem Wort, sondern mit der Tat den Aussatz heilt.“<sup>164</sup>

### *Zielsetzung*

Die Befolgung des *Gebotes Gottes*, an welche die Verheißung des *ewigen Lebens* gebunden ist und die *Nachahmung Christi* stellten für Basilus die Beweggründe für die Gründung seiner „Armenanstalt“ dar. Dazu kommt ein weiterer: Das Ziel, mit der körperlichen Hilfe an den Bedürftigen auch zu ihrem seelischen Wohl beizutragen.

In diesem Zusammenhang sind die Ausführungen des Kirchenvaters zum Thema Krankheit in der 55. „Längere Regel“ sehr aufschlussreich.<sup>165</sup> In ihr stellt er unmissverständlich klar, dass die Sorge um die Seele der Aufmerksamkeit um den Leib vorzuziehen ist. Ja, er geht in der „Kürzeren Regel“ 140 sogar soweit zu sagen, dass eine Krankheit nicht weiter behandelt werden soll, wenn dies nicht auch zum Nutzen der Seele geschieht.<sup>166</sup> Diese Ausführungen für das asketische Leben finden einen abgeschwächten Niederschlag im Hinblick auf die „Basileias“: Denn ein Kranker, der nicht bereit ist, sich dem Willen Gottes unterzuordnen und deshalb Schwierigkeiten bereitet, soll aus dem Hospital entlassen werden.<sup>167</sup> Es zeigt sich hier bereits die erzieherische Dimension der „Basileias“, die Gregor von Nyssa im Enkomion auf seinen Bruder unterstreicht:

Welchen Tabernakel des Zeugnisses, auch hinsichtlich der Sorge um den Körper, errichtete er nicht in der Vorstadt? Die Armen am Leib machte er durch die gute Lehre zu Armen im Geiste (vgl. Mt 5,3). So wurde für sie die Armut eine selige Armut, da sie ihnen die Gnade des wahren Reiches vermittelte. Zum wahren Tabernakel für die Einwohnung Gottes jedoch bereitete er die Seele eines jeden einzelnen durch seine Predigt.<sup>168</sup>

164 „Βασιλείου δὲ οἱ νοσοῦντες καὶ τὰ τραυμάτων ἄκη καὶ ἡ Χριστοῦ μίμησις, οὐ λόγῳ μὲν, ἔργῳ δὲ λέπραν καθαίροντος“ (GR. NAZ., or. 43,63 MORESCHINI 1100).

165 Vgl. 5.2.2.2.

166 Vgl. *reg. br.* 140 PG 31,1176B-D.

167 Vgl. *reg. br.* 155 PG 31,1184BC.

168 „Οἷαν μαρτυρίου σκηνὴν καὶ σωματικῶς μὲν ἐν τῷ προαστείῳ κατεσκευάσατο τοὺς πτωχοὺς τῷ σώματι πτωχοὺς τῷ πνεύματι διὰ τῆς ἀγαθῆς διδασκαλίας εἶναι

Nach dem Zeugnis von Gregor lag seinem Bruder die *Sorge um die Seele* der Kranken am Herzen – mehr noch als deren körperliche Gesundheit. Dies ist nicht erstaunlich, bedenkt man die Vorrangstellung, die Basilius der Seele gegenüber dem Körper in seiner Anthropologie einräumt. Man kann sich aufgrund seiner Predigten gut vorstellen, wie sich Basilius darum mühte, den Kranken und Armen ihre eigene Würde verständlich zu machen, die sie trotz ihrer Not als Abbild Gottes besäßen.<sup>169</sup> In diesem erzieherischen Bemühen wirkte auch die asketische Gemeinschaft mit, die mit ihrem Gotteshaus den Mittelpunkt der „Basileias“ bildete: Vermutlich ist die 55. „Längere Regel“ aus dem Kontext der Krankenpflege durch die Asketen erwachsen. In ihr bemüht sich Basilius ja nicht nur darum, den richtigen Gebrauch der Heilkunst zu erörtern, sondern ringt auch um mögliche Antworten auf die Frage nach der Ursache und dem Sinn des Leidens.<sup>170</sup> Unter dieser Rücksicht gewinnt auch die Aussage von Gregor von Nazianz tieferen Sinn: „Gehe nur ein klein wenig aus der Stadt hinaus und du wirst die neue Stadt sehen, die Schatzkammer der Frömmigkeit, der gemeinsame Besitz der Reichen.“<sup>171</sup> Die „Schatzkammer der Frömmigkeit“ war wohl nicht nur die Kirche und das sie umgebende Kloster, sondern auch und vielleicht noch mehr die Einrichtung für die Armen und Kranken. In ihr versuchte Basilius, ihnen nicht nur in ihren körperlichen und materiellen Nöten zu helfen, sondern auch in der *Frömmigkeit zu formen*, um sie zu „Armen im Geiste“ zu erziehen, denen das Himmelreich verheißen ist. Dieses Bemühen von Basilius, die Bewohner der „Basileias“ im *rechten* Glauben zu formen, kann ein weiteres Motiv für seine arianischen Gegner dargestellt haben, gegen ihn beim Statthalter zu intervenieren. Gregor nennt die „Basileias“ darüber hinaus den „gemeinsamen Besitz der Reichen“. In ihr sei der Reichtum gut investiert. Die Bereitschaft zu teilen ist ein beständiges Thema der basilia-

---

ποιήσας, ὥστε αὐτοῖς γενέσθαι μακαριστὴν τὴν πτωχείαν τῆς ἀληθινῆς βασιλείας προξενούσαν τὴν χάριν; σκηνὴν δὲ ἀληθῆ πρὸς τὴν τοῦ Θεοῦ κατοίκησιν τὴν ἐκάστου ψυχὴν ἐδημιούργει τῷ λόγῳ“ (GR. NYSS., *laud. Bas.* 21 GNO X/1, 127,19-128,3).

169 Vgl. 6.1.3.7.

170 Im *Asceticon parvum* findet *reg. fus.* 55 keine Entsprechung. Dies zeigt, dass sich Basilius erst später mit dieser Frage auseinandersetzte.

171 „Μικρὸν ἀπὸ τῆς πόλεως πρόελθε καὶ θεάσαι τὴν καινὴν πόλιν, τὸ τῆς εὐσεβείας ταμεῖον, τὸ κοινὸν τῶν ἐχόντων θησαύρισμα“ (GR. NAZ., *or.* 43,63 MORESCHINI 1099).

nischen Predigten. Für ihn war die „Armenanstalt“ wohl ein Aushängeschild dafür, welche positiven Folgen geteilter Reichtum hervorbringen konnte. Die „Basileias“ wurde so zu einem *erzieherischen Vorzeigebjekt* für die Wohlhabenden, ein impliziter Aufruf, etwas vom eigenen Reichtum den Notleidenden zu geben.

### 6.3.3 Zusammenfassung

Die Beispiele aus dem Bereich der patronalen Tätigkeit von Basilius zeigen, dass er keine Berührungsängste vor den Großen seiner Zeit hatte.<sup>172</sup> Dazu befähigte ihn sowohl seine Herkunft als auch seine Ausbildung, während der er wohl auch manche Freundschaft knüpfen konnte, die ihm später dienlich wurde. Besonders drängte ihn seine Stellung als Bischof, den Hilfesuchenden als Patron zu helfen. Dabei stand gewiss das konkrete Ziel, das konkrete Anliegen im Vordergrund. Er versäumte es jedoch nicht, mit Feingefühl und unter Gebrauch seines rhetorischen Könnens, zur Tugend der *Großherzigkeit* zu erziehen und durch die Erklärung seiner Motivationen den christlichen *Glauben einsichtig zu machen*.<sup>173</sup> Er handelte dabei nicht gegen die bestehende gesellschaftliche Ordnung, er war kein Revolutionär zugunsten der Armen – denn die irdische Wirklichkeit war für ihn nur die vorletzte. Er forderte jedoch zur Großherzigkeit auf – denn sie ist für die Wohlhabenden der Weg, das ewige Leben zu erreichen.<sup>174</sup>

---

172 „Basilio amava inserirsi utilmente nel contesto storico e in un certo senso proseguire, quando poteva, sulla via della tradizione, indirizzando in senso cristiano le forze vitali della società del tempo“ (O. ZAPPALÀ, Art. *Litterae commendaticiae* 60).

173 „Basilius hatte offenbar eine besonderer Begabung zum realistischen Eingehen auf weltlich-staatliche Probleme und verstand es – im Gegensatz etwa zu Gregor von Nazianz – glänzend, mit den staatlichen Machthabern zu unterhandeln und sich notfalls auch energisch und zäh mit ihnen auseinanderzusetzen, immer letzten Endes in dem Bestreben, die einst summarisch negierte weltliche Sphäre zu verchristlichen“ (B. TREUCKER, *Studien* 29).

174 „Neither the position of Basil as a bishop nor his social background are enough to explain his outspokenness as well as the ability to impose his views on the powerful of his time. Moreover, an important role was certainly played by his education, but essentially it was his faith and commitment to the ascetic Christian principles which inspired him with the certainty that ephemeral worldly systems and orders are vain and which supplied him with the frankness and boldness that prevailed and

Hinsichtlich der organisierten Armenfürsorge darf folgendes festgehalten werden: Die Motivation für Basilius, die Armenanstalt vor den Toren Cäsareas zu gründen – die Hungersnot des Jahres 367 / 368 könnte der äußere Anlass gewesen sein – lag darin, im Dienst an den Notleidenden *Christus nachzuahmen*, dem *Gebot Christi* (Mt 25,34-40) zu entsprechen und sich so der Verheißung des *ewigen Lebens* würdig zu machen. Die teleologische Ausrichtung des menschlichen Lebens, die sein Denken prägt, ist darin unverkennbar. Ebenso richtet sich sein Interesse bei der Sorge der Armen und Kranken nicht nur auf die leiblich-materielle Dimension. Noch mehr liegt ihm die *Sorge um die Seelen* der Bewohner am Herzen. Die leiblich Kranken und Armen möchte er zu „Armen im Geiste“ machen, um sie über das irdische und von Not gezeichnete Leben hinaus zum himmlischen Leben zu führen.

## 6.4 Theologie, Gesetzgebung und Liturgie

Die Bedeutung von Basilius als Theologe leitet sich besonders von seinem Beitrag her, den er durch seine Pneumatologie für den Abschluss des trinitarischen Dogmas auf dem Konzil von Konstantinopel im Jahr 381 leistete.<sup>175</sup> Im Folgenden wird sein (6.4.1) theologisches Wirken ausschließlich in seiner Relevanz für sein Menschenbild und sein Erziehungsdenken untersucht. Ein besonderer Bereich der bischöflichen Aufgaben des Kirchenvaters war (6.4.2) die gesetzgeberische Tätigkeit. Es soll analysiert werden, ob sich auch darin sein Anliegen zur Erziehung des Menschen aufzeigen lässt. Dieselbe Frage stellt sich zuletzt gegenüber (6.4.3) den liturgischen Neuerungen, die Basilius in Cäsarea einführte. Eine (6.4.4) Zusammenfassung hält die erarbeiteten Erträge fest.

---

dominated his life. These are the reasons that make Basil bypass without much attention the fundamental problems that are created from the conflict between the forces of evil and the Christian principles of equality and justice. But this [...] comes as a result of the inclusion of the problem in a more general framework, since Basil views temporal life from the point of redemption and man's journey towards life everlasting“ (I. KARAYANNOPOULOS, Art. *Social Activity* 389-390).

175 Vgl. H. DÖRRIS, *Beitrag*.

### 6.4.1 Theologisches Wirken

Unter den theologischen Schriften von Basilius ragen die Werke „Gegen Eunomius“ und „Über den Heiligen Geist“ heraus. Sie verweisen auf die beiden hauptsächlichen Arbeitsbereiche seines theologischen Schaffens. In der Schrift gegen Eunomius, die wohl um das Jahr 364 entstanden ist, verteidigt er die Gottheit Jesu Christi und das Bekenntnis des Konzils von Nizäa.<sup>176</sup> Im zweiten Werk beweist er mittels der Heiligen Schrift die Gottheit des Heiligen Geistes: Veröffentlicht im Jahr 375 gilt es als reifstes Werk seines theologischen Denkens. Er wendet sich darin gegen die Pneumatomachen, die den Heiligen Geist den anderen beiden göttlichen Personen unterordneten oder gar als Geschöpf betrachteten.<sup>177</sup> Neben diesen theologischen Abhandlungen (zu ihnen kann auch die Schrift „Über den Glauben“ – *De fide* gezählt werden), beschäftigte sich Basilius in einer Reihe von Briefen<sup>178</sup> und einigen Predigten<sup>179</sup> ausdrücklich mit theologischen Themen. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit interessiert die Frage, welche Bedeutung sein *Menschenbild* für sein theologisches Denken besaß und in welcher Weise der Kirchenvater auch in seinem theologischen Schaffen *erzieherisch* tätig war.

#### 6.4.1.1 Notwendigkeit des rechten Glaubens für das menschliche Heil

Für den Kappadozier stellt das theologische Arbeiten keinen müßigen Zeitvertreib dar, sondern gewinnt seine Bedeutung aus der Tatsache, dass der rechte Glaube für das menschliche Heil notwendig ist. Er betont: „Denn nicht in der Erfindung von Begriffen steht unser Heil, sondern im gesunden Bekenntnis zu der Gottheit, an die wir zum Glauben gekommen

---

176 Vgl. zur Schrift die Einführung und weiterführende Literaturhinweise von D. CIARLO, *Contro Eunomio* 65-137. Zu Eunomius vgl. R. VAN DAM, *Becoming Christian* 15-51, der neben den doktrinenellen besonders auf die menschlichen Differenzen zwischen ihm und den drei Kappadoziern verweist.

177 Vgl. die Hinführung von H. J. SIEBEN, *De Spiritu Sancto* 7-70. Bibliographische Hinweise ebd. 345-354.

178 Vgl. *ep.* 7; 9; 17; 52; 105; 125; 135; 140; 159; 175; 214,3-4; 226,3-4; 233-235; 236,6; 261.

179 Vgl. *hom.* 15; 16; 23,4; *calumn. Trin.*

sind.<sup>180</sup> Der richtige Glaube ist also für den Menschen *heilsnotwendig*. Dies unterstreicht der Kirchenvater besonders hinsichtlich des rechten Glaubens an den Heiligen Geist: „Der Herr hat uns die Gleichstellung des Heiligen Geistes mit dem Vater als verpflichtende und heilsame Glaubenslehre überliefert.“<sup>181</sup> Aufgrund der politischen Intrigen der homoiischen Bischöfe im Jahr 375 konnte Basilius in *De Spiritu Sancto* den Heiligen Geist nicht offen als *Gott* bekennen, da dies wohl zu seiner Absetzung als Bischof von Cäsarea geführt hätte.<sup>182</sup> Umso mehr jedoch bemüht er sich, anhand der *Heiligen Schrift* die Gleichheit des Geistes mit dem Vater und dem Sohn aufzuzeigen. Er betont dabei besonders dessen Wirken in der Heilsgeschichte,<sup>183</sup> in dessen Mittelpunkt der Mensch steht. Die Frage nach der Gottheit des Geistes ist für den Menschen deshalb von höchster Bedeutung, da der Heilige Geist nur mit *göttlicher* Kraft das Werk der Vergöttlichung des Menschen vollbringen kann.<sup>184</sup>

Durch den Heiligen Geist werden wir wieder ins Paradies versetzt, steigen wir auf ins himmlische Königreich, kehren wir zur Sohnschaft zurück, haben wir die Freiheit, Gott unseren Vater zu nennen, der Gnade Christi teilhaftig zu werden, Kinder des Lichtes genannt zu werden, an der ewigen Herrlichkeit teilzunehmen, mit einem Wort, in der gegenwärtigen und in der künftigen Welt die ganze Fülle des Segens zu erlangen.<sup>185</sup>

---

180 „Οὐ γὰρ ἐν τῇ ἐφευρέσει τῶν προσηγορίων ἡ σωτηρία ἡμῶν, ἀλλ' ἐν τῇ ὑγιεῖ περὶ τῆς Θεότητος εἰς ἣν πεπιστεύκαμεν ὁμολογία“ (ep. 175 COURTONNE 2, 112,19-21 BGrL 3, 95). Zurecht bemerkt J.-M. HORNUS, Art. *Divinité* 47: „Il ne s'agit pas d'une simple querelle de mots mais de la fidélité dans la foi et donc finalement de la possibilité d'être sauvé.“

181 „Ο [...] Κύριος ὡς ἀναγκαῖον καὶ σωτήριον δόγμα τὴν μετὰ Πατρὸς σύνταξιν τοῦ ἁγίου Πνεύματος παγαδέδωκε“ (Spir. 10,26 FC 12, 146,11-13).

182 Vgl. GR. NAZ., or. 43,69 MORESCHINI 1108. L. VISCHER, *Untersuchungen* 100-103 erklärt dieses Schweigen auch damit, dass die „Minimalforderung“ nach der Anerkennung des Nizänums mit antipneumatomachischen Zusatz für Basilius eine breitere Grundlage für seine Bemühungen zur Vereinigung der nicht-homoiischen Gruppierungen gab.

183 Vgl. besonders Spir. 16,37-40 FC 12, 182,1-198,5 und Spir. 19,48-50 FC 12, 218,1-226,13.

184 Zur Heiligung des Menschen durch den Heiligen Geist vgl. die umfassende Darstellung von P. LUISLAMPE, *Spiritus vivificans* 114-158.

185 „Διὰ Πνεύματος ἁγίου ἡ εἰς παραδείσον ἀποκατάστασις· ἡ εἰς βασιλείαν οὐρανῶν ἀνοδος· ἡ εἰς νίθησιν ἐπάνοδος· ἡ παρρησία τοῦ καλεῖν ἑαυτῶν Πατέρα τὸν Θεόν, κοινωνὸν γενέσθαι τῆς χάριτος τοῦ Χριστοῦ, τέκνον φωτὸς χρηματίζειν,

Der Heilige Geist – da er Gott ist – heiligt den Menschen und führt ihn zur Erkenntnis Gottes: Denn wie der Weg der Offenbarung vom Vater und dem Sohn durch den Heiligen Geist führte, so gelangt der Mensch durch den Geist zur Erkenntnis des Sohnes und des Vaters.<sup>186</sup> Neben der Heiligen Schrift gebraucht Basilius die kirchliche *Tradition*, um die göttliche Gleichheit des Geistes zu begründen. Immer wieder verweist er auf die Taufformel als Regel für den richtigen Glauben und den rechten Lobpreis: „Wie wir getauft werden, so glauben wir auch; wie wir glauben, so sprechen wir auch die Doxologie.“<sup>187</sup>

Der Glaube an die Gottheit des Geistes besitzt für Basilius so große Bedeutung, weil es der Geist ist, der den Menschen zu den immanenten Zielen und schließlich zum transzendenten Ziel seines Lebens hinführt.<sup>188</sup> Zugleich wird aber der Gedanke der Vergöttlichung des Menschen ein Argument für die Gottheit des Geistes:

Wenn also gesagt wird, dass Gott durch den Geist in uns wohne, ist es dann nicht eine offenbare Gottlosigkeit, zu behaupten, der Geist selbst sei der Gottheit nicht teilhaftig? Und wenn wir die in der Tugend vollkommenen Menschen „Götter“ nennen, die Vollkommenheit aber durch den Geist bewirkt wird, wie ist dann der, der andere vergöttlicht, nicht selbst Gottheit?<sup>189</sup>

Wie die Theologie – besonders die Pneumatologie – höchste Bedeutung für die Vollendung des Menschen besitzt, so gebraucht Basilius

---

δόξης αἰδίου μετέχειν, καὶ ἀπαξᾶπλῶς ἐν παντὶ πληρώματι εὐλογίας γενέσθαι, ἐν τε τῷ αἰῶνι τούτῳ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι“ (*Spir.* 15,36 FC 12, 178,11-17).

186 Vgl. *Spir.* 18,47 FC 12, 214,22-26.

187 „Ὡς βαπτίζόμεθα, οὕτω καὶ πιστεύομεν, ὡς πιστεύομεν, οὕτω καὶ δοξολογοῦμεν“ (*ep.* 159,2 COURTONNE 2, 86,5-6 BGrL 3, 79).

188 „En effet l’Esprit est moyen de la foi et objet de la foi. Il conditionne aussi bien l’authentique divinité du Fils que notre possibilité d’être véritablement sauvés. Il est en quelque manière la présence actuelle de Dieu dans l’âme individuelle et dans la communauté ecclésiale. C’est en ce sens que confesser l’Esprit est synonyme de piété et que le renier est finalement synonyme d’athéisme“ (J.-M. HORNUS, Art. *Divinité* 36).

189 „Εἰ τοίνυν ἐν ἡμῖν ὁ Θεὸς ἐνοικεῖν λέγεται διὰ τοῦ Πνεύματος, πῶς οὐχὶ φανερὰς ἀσεβείας ἐστὶν αὐτὸ τὸ Πνεῦμα λέγειν ἀμέτοχον τῆς θεότητος; Καὶ εἰ θεοὺς ὀνομάζομεν τοὺς κατ’ἀρετὴν τελείους, ἡ δὲ τελείωσις διὰ τοῦ Πνεύματος, πῶς τὸ ἑτέροους θεοποιοῦν, αὐτὸ τῆς θεότητος ἀπολείπεται;“ (*Eun.* 3,5 SC 305, 164,18-22).

umgekehrt seine theologische Anthropologie als Mittel, um die *göttliche Würde des Heiligen Geistes* zu verteidigen.<sup>190</sup>

#### 6.4.1.2 Notwendigkeit der Glaubensunterweisung

Da der rechte Glaube heilsnotwendig ist, ist es auch die Unterweisung desselben.<sup>191</sup> Wie Basilius in seinem Werk über den Heiligen Geist bekennt, schwieg er aufgrund der Gottlosigkeit der Häretiker und der allgemeinen Verwirrung lange: Die Liebe zu den Brüdern, besonders zu Amphilochius, jedoch drängte ihn, zur Verteidigung des Glaubens das Wort zu ergreifen.<sup>192</sup> Das theologische Schaffen von Basilius ist also von der Liebe geprägt, die sich den Mitchristen nützlich erweisen will: Denn der Christ widmet sich theologischer Arbeit, „weniger um sich einen Namen zu machen, als um des allgemeinen Nutzens willen.“<sup>193</sup> Nicht nur die Predigten, in welchen Basilius ausdrücklich Glaubensthemen behandelt, sondern auch seine Briefe zeugen von seinem Mühen um Glaubensunterweisung. So erklärt er beispielsweise dem Eupaterius und dessen Tochter in Brief 159 den rechten Glauben an den Heiligen Geist. Dass theologisches Denken für Basilius die Ergänzung anderer Theologen bedarf, zeigt Brief 7, in welchem er Gregor von Nazianz um die Korrektur einer beigelegten theologischen Schrift bittet.<sup>194</sup> Seinerseits nimmt er die Mühe auf sich – wie Brief 135 belegt – die Werke anderer Theologen, in diesem Fall von Diodor von Tarsus, gegenzulesen. Seine erzieherische Unterscheidungsgabe zeigt sich in Brief 226 an Asketen: Ihnen legt er nahe, den Umgang mit heterodoxen Kreisen zu meiden, um den rechten Glauben nicht zu verlieren; vielmehr sollen sie von *ihm* Rechenschaft über seine theologische Position verlangen.<sup>195</sup> Im genannten siebten Brief an seinen Freund Gregor dagegen ermuntert er diesen, überzeugt von dessen

190 „Basilio, fervente di zelo apologetico, costruisce una linea di difesa dello Spirito Santo usando come arma il concetto di divinizzazione dell'uomo“ (A. LISOVSKIJ, *Divinizzazione* 17); ebenso P. LUISLAMPE, *Spiritus vivificans* 158.

191 Vgl. *Spir.* 1,2 FC 12, 74,19-21 und 3.3.1.2 und 3.3.2.3.

192 Vgl. *Spir.* 17,41 FC 12, 200,20-22 und *Spir.* 30,79 FC 12, 322,8-11.

193 „Χριστιανοῦ οὐ πρὸς ἐπίδειξιν μᾶλλον ἢ κοινὴν ὠφέλειαν γράφοντος“ (*ep.* 135 COURTONNE 2, 49,8-9 BGrL 3, 56).

194 Vgl. *ep.* 7 COURTONNE 1, 21,1-22,20.

195 Vgl. *ep.* 226,4 COURTONNE 3, 28,22-29,42.



theologischen Qualitäten, sich ganz der Verteidigung der Wahrheit zu widmen.

Wie wichtig für Basilius der unverfälschte Glaube war und wie sehr er sich dafür einsetzte, auch andere davon zu überzeugen, zeigt sich am deutlichsten an den Gegebenheiten, die schließlich zum Bruch mit Eustathius von Sebaste führten.<sup>196</sup> Um den Vorwurf der Häresie von seinem Freund und Inspirator für das asketische Leben abzuwehren, traf er sich im Sommer des Jahres 373 mit ihm, um ihn zur Unterschrift unter das nizänische Glaubensbekenntnis zu bewegen. Eustathius leistete die Unterschrift, widerrief jedoch kurz darauf. Der Widerruf war wohl bedingt durch die staatliche Religionspolitik: Um die Gunst der regierungstreuen und einflussreichen homoiischen Bischöfe nicht zu verlieren, schien ihm die Distanzierung von Basilius nötig zu sein. Er ging schließlich soweit, öffentlich gegen Basilius zu agieren und ihn zuletzt der Häresie zu bezichtigen. Zunächst schwieg Basilius lange, da er hoffte, die Zeit würde die Wahrheit ans Licht bringen. Schließlich sah er sich jedoch gezwungen, sich durch Briefe, die regelrechte Apologien darstellen, öffentlich zu verteidigen.<sup>197</sup>

In Fragen des Glaubens gab es für den Kirchenvater keine Zugeständnisse, selbst wenn es – wie im geschilderten Fall – zum Bruch mit einem alten Freund kam. Sein *erzieherisches Bemühen* gelangte an eine Grenze, wenn Menschen sich der Annahme des wahren Glaubens verschlossen. Es darf jedoch nicht übersehen werden, dass Basilius hinsichtlich des Glaubens keine puristischen Höchstforderungen stellte. Dies zeigt sein Brief 113 an die Presbyter von Tarsus: Die dortige Gemeinde war gespalten zwischen nizänisch und arianisch gesinnten Mitgliedern. An erstere wendet sich der Kirchenvater. Nachdem er zunächst den großen Wert der kirchlichen Einheit betont hat, fordert er die nizänische Gemeinde auf, von denen, die zu ihnen kommen wollen, nichts anderes zu verlangen, als den Glauben an das Bekenntnis von Nizäa mit antipneumatomachischem Zusatz. Denn er sei überzeugt, dass das gemeinsame Leben – nach der formal vollzogenen Kircheneinheit – auch die noch bestehenden Differenzen überwinden könne.<sup>198</sup>

---

196 Zur Auseinandersetzung im Überblick: W.-D. HAUSCHILD, *Briefe*, BGrL 3, 5-6.

197 Vgl. *ep.* 130; 131; 212; 223; 224; 226; 244; 251.

198 Vgl. *ep.* 113 COURTONNE 2, 16,1-17,41.

### 6.4.2 Gesetzgeberische Tätigkeit

In der Ausübung seines bischöflichen Amtes mühte sich Basilius darum, den kanonischen Bestimmungen seiner Zeit Geltung zu verleihen. Waren kirchliche Sanktionen im 3. Jh. auf den binnenkirchlichen Raum beschränkt – der Rückzug in eine heidnische Gesellschaft stand offen –, erlangten sie in der Reichskirche der zweiten Hälfte des 4. Jhs. auch weltliche Bedeutung und brandmarkten den Bestraften im öffentlichen Leben. Ihr therapeutischer Wert trat in den Hintergrund, so dass gerade im Osten viele Väter, wie Gregor von Nazianz oder Johannes Chrysostomus, von ihrer rigiden Handhabung absahen. Auf dem Hintergrund dieser Entwicklung kommt K. KOSCHORKE zu dem Ergebnis, dass „die Erneuerung der traditionellen Bußdisziplin bei Basilius unverkennbar *restaurative Züge*“<sup>199</sup> trägt.

Unter den gesetzgeberischen Anordnungen von Basilius haben die drei Briefe an Amphilocheus die größte Bedeutung.<sup>200</sup> Auf sie beschränkt sich die vorliegende Untersuchung. Nach der Ernennung von Amphilocheus zum Bischof von Ikonium half Basilius seinem Freund bei der Neuordnung seines Metropolitanzurbezirks. Zu diesem Zweck teilte er ihm auf dessen Anfrage Kanones mit, wie sie die kappadozische Überlieferung kannte.<sup>201</sup> Bereits dieser Umstand zeigt, dass die traditionelle kanonische Ordnung für Basilius kein Auslaufmodell war, sondern er sie für ein brauchbares Instrumentarium für die Umsetzung der kirchlichen Disziplin hielt. Ein Instrumentarium, das der monastischen Erfahrung des Kirchenvaters Rechnung trägt: Denn für ihn besteht die Buße niemals nur

199 K. KOSCHORKE, *Spuren* 178. Er behandelt sehr ausführlich (156-207) die Frage der Buße bei Basilius und zeigt den Unterschied zwischen klösterlicher und gemeindlicher Bußpraxis auf. Eine Hinführung zu den basilianischen Kanones bietet D. SALACHAS, Art. *Lettere canoniche*.

200 Vgl. *ep.* 188 (can. 1-16) COURTONNE 2, 120,1-131,27; *ep.* 199 (can. 17-50), COURTONNE 2, 154,1-164,15; *ep.* 217 (can. 51-84) COURTONNE 2, 208,1-217,27. Um den Lesefluss nicht unnötig zu erschweren, wird im Folgenden nur bei wörtlichen Zitaten auf die Angabe des Briefes und die Textausgabe verwiesen. Alle Kanones, auch jene, die anderen Briefen oder *Spir.* entnommen sind, bietet P. P. JOANNOU, *Discipline générale* 2, 92-199.

201 Zu diesem Ergebnis kommt F. VAN DE PAVERD, Art. *Quellen* 63: „So ist die Annahme legitim, dass die Bußkanones des Basilius das Strafrecht und das Bußsystem wiedergeben, das sich im Laufe der Zeit in Kappadozien entwickelt hat und nach aller Wahrscheinlichkeit in dieser Form nur dort galt.“

in der Erteilung einer Strafe, sondern in der Besserung des sittlichen Lebens.<sup>202</sup> Es bleibt zu untersuchen, wie weit Basilius die kirchliche Gesetzgebung als *erzieherisches* Instrumentarium zur Umsetzung seines anthropologischen Ideals verwendete.

#### 6.4.2.1 Intentionalität

Ein erster Blick auf die Kanones lässt über ihre Bußstrenge staunen: 20 Jahre Ausschluss für Mord,<sup>203</sup> ebenso für die Aussetzung von Neugeborenen,<sup>204</sup> Inzest mit der eigenen Schwester<sup>205</sup> oder Befragung von Sehern.<sup>206</sup> Eine Exkommunikation von 15 Jahren ziehen ein Ehebruch,<sup>207</sup> homosexuelle Handlungen<sup>208</sup> oder der Bruch des Gelübdes der Jungfräulichkeit<sup>209</sup> nach sich. Basilius folgt darin im Wesentlichen der kirchlichen Tradition. Er beschränkt sich jedoch nicht darauf, den Tatbestand zu beurteilen und regelgerecht zu bestrafen. Vielmehr ist für ihn die *Intention* des Handelnden entscheidend: „Denn nicht der äußere Schein wird gerichtet, sondern der Vorsatz.“<sup>210</sup> Drei Kanones belegen die konkrete Applikation dieses Grundsatzes. Kanon 52 fordert einerseits, dass die bewusste zum Tod führende Vernachlässigung eines neugeborenen Kindes auf einer Reise – mit dem Ziel, einen Fehltritt zu verbergen – wie ein Mord zu bestrafen ist. Andererseits ist die Mutter entschuldigt, wenn das Kind aufgrund der widrigen Reiseumstände nicht das Lebensnotwendige erhalten konnte. In Kanon 8 differenziert Basilius in ausführlicher Weise vorsätzliche und nicht-vorsätzliche Mordtaten. Eine Verschärfung der herrschenden Praxis schließlich fordert Basilius in

---

202 „Wenn Basilius von Buße redet, so fasst er sie stets unter einem doppelten Aspekt ins Auge: Als Therapie des in Sünde gefallenen Mitchristen, der zur Buße anzuhalten und so zu heilen ist, sowie als Schutz der Gemeinschaft, die sich notfalls durch Ausschluss eines unheilbaren Gliedes vor Ansteckung zu bewahren hat“ (K. KOSCHORKE, *Spuren* 156).

203 Vgl. can. 56.

204 Vgl. can. 33.

205 Vgl. can. 67.

206 Vgl. can. 72.

207 Vgl. can. 58.

208 Vgl. can. 62.

209 Vgl. can. 60.

210 „Ὅν γὰρ τὰ σχήματα κρίνεται, ἀλλ' ἢ προαίρεσις“ (ep. 217 can. 53 COURTONNE 2, 210,3-4 BGrL 37, 36).

Kanon 18 im Hinblick auf den Verstoß gegen das Versprechen der Jungfräulichkeit: War das Vergehen bisher nur mit einem Jahr Ausschluss belegt, fordert er eine Gleichsetzung mit jener Bestrafung, die für Ehebruch gilt, nämlich 15 Jahre. Er begründet dies mit der Entwicklung der Kirche und der Ausweitung des Jungfrauenstandes. Zugleich fordert er, nur jene als Jungfrauen zu betrachten, die sich nach reiflicher Überlegung, eingehender Prüfung und beharrlicher Bitte für diesen Lebensstand entschieden haben. Erst die *Freiwilligkeit* macht ihre Entscheidung gültig.

#### 6.4.2.2 Bußbereitschaft

Wie jede Tat nach ihrer *Intention* zu beurteilen ist, so muss sich auch die Länge der Buße an der *Bußbereitschaft* des Sünders orientieren. Basilius kennt vier Bußstufen, die in dieser Form allein bei ihm bezeugt sind:<sup>211</sup>

- (1) Die *Weinenden*, die vor der Kirche stehen mussten und um das Gebet der Eintretenden zu bitten hatten.
- (2) Die *Hörer*, welche nach der Predigt die Kirche wieder verlassen mussten.
- (3) Die *Knienden*, die in dieser Haltung am Gottesdienst teilnehmen konnten.
- (4) Die *Mitstehenden*, die stehend dem Gottesdienst beiwohnen durften.

Erst nach Ablauf der Bußzeit war die Teilnahme an der Eucharistie wieder erlaubt.<sup>212</sup>

Basilius fordert jedoch kein rigoroses Festhalten an den Bußzeiten. Entscheidend ist die *innere Umkehr*, die sich in Werken der Buße zeigt.<sup>213</sup> Er schließt den dritten kanonischen Brief an Amphilochius mit der Überzeugung: „All das aber schreiben wir, damit die Früchte der Buße (vgl. Mt 3,8) erprobt werden. Denn wir beurteilen solche Dinge nicht völlig

211 Vgl. K. KOSCHORKE, *Spuren* 170.

212 Vgl. can. 75; 56; 21.

213 „Eine als zu lax kritisierte συνήθεια auf der einen und rigoristischer Übereifer auf der anderen Seite sind also die Klippen, zwischen denen Basilius hindurchzusteuern sucht. Die von ihm festgesetzten Bußzeiten sind keineswegs mechanisch zu verstehen: Nicht auf die Länge der Zeit, sondern auf den τρόπος τῆς μετανοίας ist im Einzelfall vor allem zu achten“ (K. KOSCHORKE, *Spuren* 169).

nach der Zeit, sondern achten auf die Art der Buße.“<sup>214</sup> Auch für dieses Grundprinzip zwei Anwendungsbeispiele: Kanon 2 hält fest, dass sich eine Frau, die vorsätzlich abtreibt, des Mordes schuldig macht. Das genannte Strafmaß beträgt 10 Jahre – es ist jedoch von der *Art ihrer Buße* abhängig. Wenig Verständnis zeigt Basilius in Kanon 4 für die dreimal und noch öfter Verheirateten. Für ihn verdient ihr Lebensstand nicht mehr den Namen Ehe, sondern ist vielmehr Polygamie oder legalisierte Unzucht. Für sie kennt das Gewohnheitsrecht einen fünfjährigen Ausschluss. Wenn sie jedoch eine *Frucht der Buße* (vgl. Mt 3,8) gezeigt haben, dürfen sie ihren Platz in der Gemeinde wieder einnehmen.

Eine Art Zusammenfassung des basilianischen Verständnisses der Buße bietet Kanon 74: Er bestimmt, dass jene, die von Gott mit der Binde- und Lösevollmacht betraut wurden (vgl. Mt 18,18) sich keiner Verurteilung schuldig machen, wenn sie aufgrund der *Bußfertigkeit* des Sünders die Zeit der Buße verkürzen. Denn auch die Heilige Schrift zeigt, dass jene, die mit großer Anstrengung Buße tun, sehr rasch die Menschenliebe Gottes erfahren.

#### 6.4.2.3 Heilung der Seele

Aus dem Gesagten wird deutlich, dass für den Kirchenvater die Bußstrafen erzieherischen Charakter haben. Nicht die regelgerechte Applikation der Kanones ist sein Ziel, sondern die *innere Heilung* von der Sünde. Dies zeigt in besonders deutlicher Weise Kanon 3. Er behandelt den Fall eines Diakons, der nach seiner Weihe Unzucht getrieben hat. Die Rechtsgewohnheit sieht als Strafe vor, dass er in den Laienstand zurückversetzt wird. Die wirklichere Heilung (ἀληθέστερον ἴαμα) ist jedoch die Trennung von der Sünde. Basilius hält fest, dass beide Behandlungsweisen zu kennen sind, nämlich „die genaue (τῆς ἀκριβείας) und die gewohnheitsmäßige (τῆς συνηθείας) Anwendung. Aber in Fällen, in

---

214 „Πάντα δὲ ταῦτα γράφομεν, ὥστε τοὺς καρποὺς δοκιμάζεσθαι τῆς μετανοίας. Οὐ γὰρ πάντως τῷ χρόνῳ κρίνομεν τὰ τοιαῦτα, ἀλλὰ τῷ τρόπῳ τῆς μετανοίας προσέχομεν“ (ep. 217 can. 84 COURTONNE 2, 216,1-4 BGrL 37, 39-40).

welchen die genauere (τὴν ἀκρότητα) Lösung nicht akzeptiert wird, müssen wir der überlieferten Vorschrift folgen.“<sup>215</sup>

K. KOSCHORKE, der den Kanon eingehend analysierte, wies darauf hin, dass Basilius den Begriff ἀκρίβεια auch auf die Heilige Schrift anwendet, deren vollkommene „Gebote“ mit „akribischer“ Genauigkeit gehalten werden müssen.<sup>216</sup> Für den vorliegenden Fall bedeutet dies, dass Basilius nicht zwischen der Applikation der Kanones und einem laxerem Gewohnheitsrecht unterscheidet, sondern zwischen *wahrer Heilung* – dem Ablassen von der Sünde – und der *kanonischen Vorschrift*. Konkret heißt dies Folgendes: Um den gefallenen Diakon zu erziehen und öffentlichen Anstoß zu vermeiden, soll er mit der gängigen kanonischen Strafe belegt werden. Jedoch ist dies noch keine wirkliche Heilung. Diese besteht für Basilius in der Trennung von der Sünde, d. h., er muss von der Unzucht ablassen. Dies ist die „genauere“ oder „vollkommenere“ Lösung. Dazu soll der Straftäter erzogen werden. Aufgrund dieses Zieles ist die genaue Applikation des Strafmaßes zweitrangig.<sup>217</sup> Die Strafbestimmungen und ihre Anwendung haben für Basilius nicht einen Zweck in sich, sondern sie sind erzieherische Mittel, die zum *Heil der Seele* beitragen sollen.<sup>218</sup> Diese Zielbestimmung findet sich nicht nur im ersten Kanon im Hinblick auf die Taufe der Enkratiten, die unter Umständen doch anerkannt werden soll, um ihre Rettung nicht zu verhindern. Mit dieser Zielsetzung beendet der Kirchenvater auch Kanon 84, der den Abschluss des dritten kanonischen Briefes an Amphiloichius bildet:

Vielmehr müssen wir es ihnen bei Tag und Nacht, öffentlich und privat bezeugen, aber es nicht auf uns nehmen, durch ihre Schlechtigkeiten mit fortgerissen zu werden, indem wir vor allem darum beten, sie zu gewinnen und dem Netz des Bösen zu entreißen. Wenn wir aber das nicht vermögen,

215 „Καὶ τὰ τῆς ἀκριβείας καὶ τὰ τῆς συνηθείας, ἔπρεσθαι δὲ ἐπὶ τῶν μὴ καταδεξαμένων τὴν ἀκρότητα τῷ παραδοθέντι τύπῳ“ (ep. 188 can. 3 COURTONNE 2, 125,19-21; eigene Übersetzung).

216 Vgl. K. KOSCHORKE, *Spuren* 195-196.

217 Treffend hält S. PRIVITERA, Art. *Antropologia* 34 fest: „Al peccatore non viene solo chiesto, cioè, di migliorare la sua condotta. [...] Basilio si riferisce alla necessità di recuperare anche l'atteggiamento di chi ha peccato.“

218 „Sua preoccupazione ultima certo è stata sempre quella di portare alla salvezza tutti, buoni e cattivi, ortodossi ed eretici, fedeli ed infedeli, applicando a questo scopo ora l'akribeia (il rigore, la severità), ora l'economia (la condiscendenza e magnanimità)“ (D. SALACHAS, Art. *Lettere canoniche* 157).

wollen wir uns bemühen, wenigstens ihre Seelen vor der ewigen Verurteilung zu bewahren.<sup>219</sup>

### 6.4.3 Liturgische Neuerungen

Mit dem kappadozischen Kirchenvater ist ein eucharistisches Hochgebet verbunden, das seinen Namen trägt: Die Basiliusanaphora. Die textkritische Untersuchung von H. ENGBERDING kam zu dem Ergebnis, „dass [...] die Basiliusliturgie ihren Namen nicht von ihrem Schöpfer, sondern von ihrem Bearbeiter erhalten hat.“<sup>220</sup> Aufgrund dieses Umstandes kann der Text der Anaphora nicht für die vorliegende Untersuchung herangezogen werden. Jedoch ist bereits diese Zuschreibung ein Indiz für das Interesse von Basilius an liturgischen Erneuerungen. Noch greifbarer wird dieses Interesse in der Einführung des Psalmenlobpreises in der Gemeinde und im Ausbau des Festkalenders.<sup>221</sup>

#### 6.4.3.1 Gemeinsames Psalmengebet

Von der Einführung des gemeinsamen Psalmodierens und des nächtlichen Gebetsgottesdienstes wissen wir, weil sich der Kirchenvater in einem Brief an die Kleriker von Neocäsarea dafür rechtfertigen muss. Die dortige Gemeinde fühlte sich der Tradition von Gregor dem Wundertäter verpflichtet – ebenso wie Basilius. Gegenüber ihrem Vorwurf, er würde von der gregorianischen Tradition abweichen, wendet er zweierlei ein: Erstens steht die von ihm eingeführte Praxis im Einklang mit allen anderen Kirchen und zweitens verwendet man auch in Neocäsarea Litaneien, die Gregor noch nicht kannte.<sup>222</sup> Mit anderen Worten: Es gibt

---

219 „Ἀλλὰ διαμαρτύρεσθαι αὐτοῖς καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας καὶ δημοσίᾳ καὶ ἰδίᾳ ὀφείλομεν, συναπάγεσθαι δὲ αὐτῶν ταῖς πονηρίαις μὴ καταδεχώμεθα, προσευχόμενοι μάλιστα μὲν κερδεῖν αὐτοὺς καὶ ἐξελεῖσθαι τῆς παγίδος τοῦ Πονηροῦ· ἐὰν δὲ τοῦτο μὴ δυνηθῶμεν, σπουδάζωμεν τὰς γοῦν ἑαυτῶν ψυχὰς τῆς αἰωνίου κατακρίσεως περισώσασθαι“ (ep. 217 can. 84 COURTONNE 2, 217,22-27 BGrL 37, 40).

220 H. ENGBERDING, *Hochgebet* LXXXV. Ihm folgt mit Vorsicht H. B. MEYER, *Eucharistie* 139, der annimmt, dass die Basiliusanaphora „möglicherweise von Basilius selbst redigiert worden“ sei. Die PG 31,1629-1656 bietet den Text.

221 Vgl. U. W. KNORR, *Basilius* 1, 123-143.

222 Vgl. ep. 207,3-4 COURTONNE 2, 186,1-187,7; zum Ganzen vgl. B. GAIN, *Église* 169-183.

einen legitimen Fortschritt in der Liturgie, der nicht als Abweichung vom Ursprung zu werten ist. In einer seiner Predigten findet sich ein Hinweis auf die in Cäsarea geübte Praxis: Zu Beginn der Predigt entschuldigt sich der Kirchenvater zunächst für seine Verspätung, da er sich zum Gebet noch in einer anderen Gemeinde aufhielt. So musste sich das Volk, das sich an einer Gedenkstätte von Märtyrern versammelt hat, in Geduld üben, nachdem es bereits die Nacht im Gebet verbrachte.<sup>223</sup> Die Bedeutung, die Basilius dem Psalmengebet als *Erziehungsmittel* zumisst, fasst er am eindrucklichsten am Beginn seiner Auslegung von Psalm 1 ins Wort:

Der Psalm ist Ruhe für die Seele, Schiedsrichter des Friedens, er vertreibt die stürmischen Wogen der Gedanken. Er beruhigt die zornige Seele, ihrer Ausgelassenheit weist er die Grenzen. Der Psalm ist der Gefährte der Freundschaft, die Einheit der Entzweiten, er versöhnt die Streitenden. [...] Was könntest du nicht von ihm lernen? Nicht die erhabene Schönheit der Tapferkeit? Nicht die genaue Beachtung der Gerechtigkeit? Nicht die Ehrwürdigkeit der Klugheit? Nicht die Vollkommenheit der Einsicht? Nicht die Art und Weise der Umkehr? Nicht das rechte Maß der Geduld? Nicht all das, was du gut nennst?<sup>224</sup>

Basilius betont hierbei nicht nur den Nutzen für das spirituelle Leben des Einzelnen, für das Tugendleben, die innere Sammlung und der ständigen Verbundenheit mit Gott.<sup>225</sup> Er verweist ebenfalls auf die soziale Dimension des Psalmengebets: Es ist in der Lage, Feindschaft zu überwinden und Freundschaft zu stiften.

Wie die erwähnte Predigt bezeugt, hatte sich die Gemeinde während der Nacht zum Gebet – wohl vor einem Festtag in einer Vigilfeier – versammelt. Für Basilius soll das christliche Gebet nicht nur auf dieses

223 Vgl. *hom. in Ps. 114*, 1 PG 29,484A.

224 „Ψαλμός γαλήνη ψυχῶν, βραβευτὴς εἰρήνης, τὸ θορυβοῦν καὶ κυμαῖνον τῶν λογισμῶν καταστέλλον. Μαλάσσει μὲν γὰρ τῆς ψυχῆς τὸ θυμούμενον, τὸ δὲ ἀκόλαστον σωφρονίζει. Ψαλμός φιλίας συναγωγός, ἔνωσις διεστώτων, ἐχθραιόντων διαλλακτήριον. [...] Τί γὰρ οὐκ ἂν μάθοις ἐντεῦθεν; οὐ τῆς ἀνδρίας τὸ μεγαλοπρεπές; οὐ τῆς δικαιοσύνης τὸ ἀκριβές; οὐ σωφροσύνης τὸ σεμνόν; οὐ τὸ τῆς φρονήσεως τέλειον; οὐ μετανοίας τρόπον; οὐχ ὑπομονῆς μέτρα; οὐχ ὃ τι ἂν εἴποις τῶν ἀγαθῶν;“ (*hom. in Ps. 1*, 1 PG 29,212C. 213AB).

225 „Der Psalmengesang war also Teil seines Erziehungsprogrammes, das – ausgerichtet auf die göttliche Paideia und ihr korrespondierend, ja, ihr Geltung verschaffend – nichts anderes bezweckte, als den Menschen, die ihm anvertraut waren, den Weg der Vollendung zu zeigen“ (U. W. KNORR, *Basilius 1*, 127).



nächtliche Gebet beschränkt sein: In seiner fünften Homilie geht er der Frage nach, wie die Verfügung von 1 Thess 5,17 („Betet ohne Unterlass“) erfüllt werden kann. Er findet eine Antwort darin, dass nicht nur die Tätigkeiten des Tages mit Gebet begleitet werden sollen, z. B. die Mahlzeiten, sondern auch die Nacht nicht nur für den Schlaf da sein soll. Vielmehr gibt er den Rat: „Teile dir die Zeit der Nacht in Schlaf und Gebet.“<sup>226</sup> Als Vorbild dafür standen ihm wohl die Gebetszeiten der asketischen Gemeinschaften vor Augen, die Tag und Nacht in Abschnitte teilten und den Asketen die innere Ausrichtung auf Gott hin ermöglichen sollten.<sup>227</sup> Dass das erzieherische Bemühen, die Menschen zum Gebet zu führen und sie durch das Gebet zu formen nicht immer von Erfolg gekrönt war, zeigt sich anhand der achten Predigt. Basilius hielt sie wohl anlässlich der großen Dürre und der damit verbundenen Hungersnot in Kappadozien im Jahr 367 / 368.<sup>228</sup> Die augenblickliche Not sollte, so meint der Kirchenvater, eigentlich eine Einladung sein, sich in intensiverer Form im Gebet an Gott zu wenden, und um Vergebung für die Sünden zu bitten. Tatsächlich finden sich nicht wenige Menschen in der Kirche ein – aber es sind jene, die nach Basilius erstens unschuldig sind und zweitens nicht beten können: Nämlich die Kinder, die sich freuen, statt in die Schule in die Kirche gehen zu können. Diese Stelle zeigt nicht nur die erzieherischen Schwierigkeiten, mit denen sich der Kirchenvater konfrontiert sah. Sie verleiht ebenfalls einen interessanten Einblick in die bereits erfolgte christliche Durchdringung Cäsareas, die es möglich machte, dass die Kinder zu einer Bittandacht aus den Schulen in die Kirche gingen.

#### 6.4.3.2 Kirchliche Feste

Neben dem Psalmengebet stellten für Basilius auch die Feste, besonders die Märtyrerfeste, eine erzieherische Möglichkeit dar.<sup>229</sup> Bereits bei der

226 „Ἀλλὰ μεριζέσθω σοι τῆς νυκτός ὁ χρόνος εἰς τε ὕπνον καὶ προσευχήν“ (hom. 5,4 PG 31,244C).

227 Vgl. *reg. fus.* 37,3-5 PG 31,1012D-1016C; vgl. 5.1.2.2.

228 Vgl. J. BERNARDI, *Prédication* 61.

229 Alle drei Kappadozier wussten um diese Chance: „Ziel ihrer Paideia war es, die ihnen ‚anvertrauten Menschen‘ [...] zur Vollkommenheit zu führen, auf dass Gott verherrlicht werde; Ziel ihres Festeifers war es, möglichst viele Menschen in den Einfluss dieser Paideia zu ziehen, und das heißt in erster Linie, möglichst viele Hörer für ihre Predigten zu gewinnen“ (U. W. KNORR, *Basilius* 1, 143).

Abhandlung der basilianischen Predigtstätigkeit wurde ausführlich auf die Bedeutung der Märtyrer eingegangen.<sup>230</sup> An dieser Stelle soll deshalb nur noch darauf hingewiesen werden, dass die großen Feste, trotz der beklagten folkloristischen und ökonomischen Prägung, für Basilius eine Möglichkeit boten, durch die Predigt mit vielen Menschen in Kontakt zu treten: Mit Katechumenen, die dem gewöhnlichen Gottesdienst fernblieben; mit Heiden, die nur zum Verkauf ihrer Produkte angereist waren; mit Menschen, die einem heterodoxen Bekenntnis zuneigten. Sie alle waren – als Teilnehmer oder Zaungäste – wohl nicht nur von der basilianischen Predigt, sondern auch von der prächtigen Gestaltung des Gottesdienstes in ihrem Gewissen angerührt. An dieser Stelle sei nur an den Bericht von Gregor von Nazianz erinnert: Er beschreibt, dass Kaiser Valens bei seinem Besuch am Epiphaniestag des Jahres 372 in Cäsarea dem Gottesdienst von Basilius beiwohnte. Dabei war er so sehr von der Festversammlung, der Liturgie und dem Charisma von Basilius gerührt, dass er während des Gabenganges beinahe in Ohnmacht gefallen wäre.<sup>231</sup>

#### 6.4.4 Zusammenfassung

Auch das theologische, gesetzgeberische und liturgische Wirken von Basilius zeugt von seinem erzieherischen Anliegen.

Die Wichtigkeit der *Theologie* ergibt sich für ihn daraus, dass der wahre Glaube für den Menschen heilsnotwendig ist. Mit besonderem Engagement verbandte sich der Kirchenvater für die Verteidigung des Glaubens an die Gottheit des Heiligen Geistes. Und dies nicht zuletzt aufgrund seiner anthropologischen Vorstellungen: Denn nur wenn der Heilige Geist *Gott* ist, kann er den Menschen *vergöttlichen*, d. h., ihn zum Ziel seines Daseins führen. Umgekehrt wird das Grundpostulat seiner Anthropologie – die Vergöttlichung des Menschen – zu einem Beweismittel für die Göttlichkeit des Geistes: Da der Mensch die Berufung zur *Vergöttlichung* in sich trägt, muss der Heilige Geist zwingend selbst *Gott* sein, um diese *göttliche* Aufgabe erfüllen zu können. Der basilianische Briefcorpus bietet viele Beispiele, die das Bemühen um die Erziehung im

---

230 Vgl. 6.1.2.

231 Vgl. GR. NAZ., or. 43,52 MORESCHINI 1084-1085.

rechten Glauben bezeugen. Der rechte Glaube war für den Kirchenvater ein hohes Gut. Um seine Reinerhaltung mühte er sich, ihn bekannte er, um seine Weitergabe war er besorgt – für diesen Glauben war er auch bereit, die alte Freundschaft mit Eustathius von Sebaste aufzugeben.

Ein erster Blick auf die basilianische *Gesetzgebung* lässt aufgrund der harten Bußverfügungen einen rigoristischen Gesetzgeber vermuten. Bei genauerem Zusehen jedoch erkennt man die Einfühlsamkeit und das wahre Anliegen des Kirchenvaters: Jede Tat ist nach der *Intention* des Handelnden zu beurteilen und die Länge jeder Buße von der *Bußbereitschaft* des Sünders abhängig. Denn das Ziel der Kirchenbuße besteht nicht in der unerbitterlichen Applikation der Kanones, sondern in der inneren Heilung von der Sünde, um das *Heil der Seele* zu ermöglichen.

Die *Liturgie* ist für Basilius ein Erziehungsmittel. Er bemühte sich im Besonderen um die Einführung des gemeindlichen Psalmengebetes und die feierliche Gestaltung der kirchlichen Feste. Das gemeinsame *Psalmengebet* erzieht nicht nur den einzelnen zur Vollkommenheit, es trägt auch zur Einheit in der Gemeinde bei. Die großen liturgischen *Festfeiern* gaben dem Kirchenvater die Möglichkeit, auch mit Fernstehenden in Kontakt zu kommen und durch die Predigt und die Sakralität des Gottesdienstes erziehend ihr Gewissen zu bilden.

## 6.5 Bemühung um ekklesiale Einheit

Die Sorge um die kirchliche Einheit prägte das pastorale Wirken von Basilius.<sup>232</sup> In dieser Sorge ragen sein Einsatz im so genannten Antiochenischen Schisma und sein Ringen um das orthodoxe Bekenntnis von Eustathius von Sebaste heraus.<sup>233</sup> Wie wichtig ihm die kirchliche Einheit war, bezeugt er in einem Brief an den römischen Unterhändler Euagrius:

Wisse aber, [...] dass wir hinsichtlich des Wunsches und Gebetes, einmal den Tag zu erleben, wo alle in ihrer Gesinnung von einander nicht Unterschiede-

---

232 Vgl. zum Thema P. J. FEDWICK, *Church* 101-128, K. DUCHATELEZ, Art. *Koinonia* und A. C. MAYER, Art. *Koinuvia*.

233 Zu beidem vgl. die Darstellung von P. ROUSSEAU, *Basil* 288-317.

nen dieselbe Gemeinde bilden, keinen anderen den ersten Preis für diesen Eifer überlassen.<sup>234</sup>

Jedoch waren seine Bemühungen in keinem der beiden Fälle erfolgreich. Im Antiochenischen Schisma (361-413 / 415) vertrat er die Position, dass sein abgesetzter Freund Meletius der rechtmäßige Bischof von Antiochien sei. Trotz brieflicher Kontakte zu Athanasius konnte er sich mit dieser Ansicht nicht durchsetzen, da Rom den Altnizäner Paulinus als antiochenischen Bischof anerkannte.<sup>235</sup> Und auch im Fall von Eustathius waren seine Bemühungen die kirchliche Einheit zu bewahren – wie in 6.4.1.2 gezeigt – umsonst. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit interessieren zwei Fragen: Worin sah Basilius (6.5.1) den Grund für die Uneinigkeit? Und: Welche (6.5.2) Initiativen entfaltete er, um die Einheit aufzubauen? Die Antworten auf diese Fragen hält eine (6.5.3) Zusammenfassung fest.

### 6.5.1 Gründe der kirchlichen Uneinigkeit

Zur Beantwortung der ersten Frage ist Brief 239 sehr aufschlussreich. Basilius schrieb ihn im Spätsommer des Jahres 375 an seinen Freund Eusebius, den exilierten Bischof von Samosata.<sup>236</sup> Er berichtet zunächst vom massiven Vorgehen der Homoier gegen die rechthabenden Bischöfe, die abgesetzt und durch linienkonforme Männer ersetzt wurden. Sodann kommt er auf die Möglichkeit zu sprechen, vom Westen Hilfe zu erbitten. Nach dem Scheitern des ersten Hilfesuchens um die Jahreswende 373 / 374 sieht er jedoch in einem weiteren Versuch keinen Sinn mehr. Denn im Westen kenne man die Situation im Osten nicht und sei auch nicht willens, sie zu erfahren. Sein Vorwurf richtet sich besonders gegen Papst Damasus: „In der Tat pflegen nämlich hochmütige Charaktere, wenn man ihnen Verehrung zeigt, andere noch verächtlicher zu behan-

234 „Ἡμᾶς δὲ νόμιζε, [...] ἕνεκα μὲν τοῦ προηρῆσθαι καὶ εὐχεσθαι ἰδεῖν ποτε τὴν ἡμέραν ἐν ἣ πάντες τὸν αὐτὸν πληροῦσι σύλλογον οἱ ταῖς διανοαῖς ἀλλήλων μὴ ἀπεσχισμένοι, μηδενὶ παραχωρεῖν τῶν εἰς τὴν σπουδὴν ταύτην πρωτείων“ (ep. 156 COURTONNE 2, 82,8-12 BGrL 3, 76). B. GAIN, *Église* 386 betont: „Cette unité ecclésiale, affirmée et défendue, et dont l'estension est ardemment désirée, telle est la préoccupation majeure de Basile.“

235 Vgl. dazu W.-D. HAUSCHILD, Art. *Beziehungen*, W. DE VRIES, Art. *Obsorge* und E. AMAND DE MENDIETA, Art. *Négociations*.

236 Vgl. W.-D. HAUSCHILD, *Briefe*, BGrL 37, 209 Anm. 251.

deln.<sup>237</sup> Er hatte schon die Absicht, so sagt er weiter, Damasus zu schreiben – jedoch nicht in Fragen kirchlicher Angelegenheiten, sondern einzig um anzudeuten, „dass man die durch Versuchungen Gedeimütigten nicht angreifen und Hochmut nicht für Würde halten dürfe, eine Sünde, die schon allein ausreicht, ‚Feindschaft gegen Gott‘ (Röm 8,7) zu bewirken.“<sup>238</sup> Hier zeigt sich ein erster Grund, welcher für Basilius der kirchlichen Einheit entgegensteht: Der *Stolz*, der zugleich die „Feindschaft gegen Gott“ nach sich zieht.

Für das Scheitern der Einheitsbemühungen mit Eustathius erkennt der Kirchenvater zwei andere Gründe: Das *Machtstreben* und die *Lüge*.<sup>239</sup> Der eigentliche Grund für die Spannungen oder gar Spaltungen der kirchlichen Einheit sieht Basilius also in der Sünde. Dabei verweist er nicht nur auf die Sünden anderer. In selbstkritischer Art meint er im genannten Brief 239, dass auch die Hilfe aus dem Westen nichts helfen wird, „wenn der Zorn Gottes bestehen bleibt.“<sup>240</sup> Für Basilius ist nicht nur die kirchliche Uneinigkeit, sondern auch das Vordringen der Häresie, die Schikanen des homoiischen Kirchenregiments und das Schwinden des rechten Glaubens eine Folge des Zornes Gottes. Der Zorn Gottes wiederum ist für ihn, wie K. KOSCHORKE es ausdrückte, die Folge des „andauernden Ungehorsams von Kirchenvolk und Kirchenführern gegenüber der offenkundigen Willensbezeugung Gottes.“<sup>241</sup> Erstaunlicher Weise findet sich bei Basilius an keiner Stelle eine offene Kritik an der staatlichen Religionspolitik – er müht sich vielmehr um eine Zusammenarbeit im Rahmen des Möglichen.<sup>242</sup> Er setzt mit seiner Kritik bei der innerkirchlichen Situation an, genauer gesagt: Beim *einzelnen Christen*, der Gottes Bild in sich durch ein Leben der Tugend erstrahlen lassen und so den Leib Christi aufbauen soll. Vom Einzelnen hängt also die Einheit der Kirche ab.

237 „Τῷ ὄντι γὰρ θεραπευόμενα τὰ ὑπερήφανα ἢ θη ἑαυτῶν ὑπεροπτικώτερα γίνεσθαι πέφυκε“ (ep. 239,2 COURTONNE 3, 60,11-12 BGrL 37, 79). Ähnlich äußert er sich in ep. 215 COURTONNE 2, 207,15-23 über Damasus.

238 „Περὶ τοῦ μὴ δεῖν τοῖς ὑπὸ τῶν πειρασμῶν ταπεινωθεῖσιν ἐπιτίθεσθαι μηδὲ ἀξίωνα κρίνειν ὑπερηφανίαν, ἀμάρτημα καὶ μόνον ἀρκοῦν ἔχθραν ποιῆσαι εἰς Θεόν“ (ep. 239 COURTONNE 3, 61,24-26 BGrL 37, 79).

239 Vgl. ep. 223,6-7 COURTONNE 3, 15,1-17,26.

240 „Εὖν δὲ ἐπιμείνει ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ“ (ep. 239,2 COURTONNE 3, 61,14 BGrL 37, 79).

241 K. KOSCHORKE, *Spuren* 342.

242 Vgl. 6.3.

### 6.5.2 Einheitsstiftende Initiativen

Wie versuchte Basilius nun die kirchliche Einheit zu fördern und zu ihr zu erziehen? Die Einheit der Kirche war dem Kappadozier ein Herzensanliegen. Aus Brief 239,2 spricht seine Enttäuschung über das Misslingen seiner Einheitsbemühungen. Noch härter traf ihn jedoch der Bruch mit Eustathius. In Brief 223 ist noch das innere Erzittern über die Verleumdungen des alten Freundes zu spüren: „Denn beinahe wäre ich in Miss-trauen gegenüber jedermann verfallen, da ich meinte, bei keinem sei noch irgend etwas Vertrauenswürdiges, da meine Seele von den hinterlistigen Umtrieben verwundet worden war.“<sup>243</sup> Für ihn bestand die kirchliche Einheit nicht nur im *rechten Glauben*: Der Glaube war ein wesentlicher, aber nur ein erster Schritt. Gemäß der treffenden Beschreibung von K. KOSCHORKE bedeutet wahre Einheit für Basilius „die innere Verbundenheit und Eintracht sowie die wechselseitige Teilhabe und -gabe der Glieder des Leibes Christi.“<sup>244</sup> Mit anderen Worten: Die Einheit steht und fällt für ihn mit der *Liebe* und den daraus erwachsenden *Liebesbezeugungen*. In diesem Zusammenhang ist eine Feststellung in Brief 141 bedeutsam. Wiederum an seinen Freund Eusebius berichtet Basilius erfreut darüber, dass sich ein Bischof Bosporius dem rechten Glaubensbekenntnis angeschlossen habe. Jedoch kann er seine Enttäuschung darüber nicht verbergen, dass Bosporius – wie auch die anderen rechtgläubigen Bischöfe – ihm jedoch nicht einmal in den nötigsten Dingen beistehen. Er sieht den Grund darin, dass die Liebe erkaltet sei (vgl. Mt 14,12). Denn die Liebe schmiedet das Band der Einheit und lässt jene Gemeinschaft entstehen, welche die Apostelgeschichte schildert (vgl. Apg 2,43-45), und nach welcher sich Basilius sehnt.<sup>245</sup>

243 „Μικροῦ γὰρ εἰς τὴν κατὰ πάντων ἐξέπεσον ὑποψίαν, οὐδὲν ἡγούμενος εἶναι παρ' οὐδενὶ πιστόν, ἐκ τῶν δολερῶν πραγμάτων τὴν ψυχὴν πεπληγμένος“ (ep. 223,3 COURTONE 3, 12,24-27 BGrL 37, 48).

244 K. KOSCHORKE, *Spuren* 19.

245 Vgl. K. KOSCHORKE, *Spuren* 30-38. „Dadurch, dass Basilius die ursprüngliche Gestalt der Kirche als wiederzuerlangendes Ziel proklamiert, eignet seinem Kirchenbegriff eine innere Dynamik. Es ist dabei jenes stets erneute Gestaltwerden der Kirche gemeint, das Basilius im Auge hat, wenn er von der ‚Erbauung‘ der Kirche spricht; und mit den ‚Spuren‘ sind jene Erfahrungen benannt und jene Stellen bezeichnet, wo die Wiederaufrichtung des eingestürzten Kirchenbaus zu greifen ist, seine erneute Gestaltwerdung erfahrbar wird und der Leib Christi wieder konkret begegnet“ (ebd. 34).

Die Größe von Basilius zeigte sich jedoch darin, dass er nicht resignierte oder in ein weltfernes asketisches Leben floh. Vielmehr entfaltete er selbst *Initiativen*, um diese Liebe zu bezeugen, um Einheit aufzubauen und zur Einheit zu erziehen. Die einheitsstiftende Bedeutung, die Basilius den *Synoden* anlässlich des Gedenktages des Märtyrers Euphrosyne zuschrieb, wurde bereits erwähnt.<sup>246</sup> Nach den Querelen mit Eustathius unternahm er im Jahr 376 persönlich eine *Reise* in den Pontus, um die dortigen Gemeinden von der Aufgabe der kirchlichen Gemeinschaft mit ihm abzuhalten.<sup>247</sup> Besonders aber zeugen seine *Briefe* von seinem Bemühen um ekklesiale Einheit: Mit Brief 65 nimmt er mit dem neuen Bischof Atarbius von Neocäsarea Kontakt auf. Er betont in diesem Schreiben, dass es eigentlich Atarbius als dem Jüngeren anstehe, die Kontaktaufnahme mit Basilius zu beginnen. Mit diesem Brief, so fährt der Kirchenvater fort, möchte er jedoch das Schweigen brechen und zugleich Atarbius bitten, seine Absicht aufzugeben, keine Gemeinschaft mit anderen nötig zu haben.<sup>248</sup> Basilius setzt mit diesem Brief von sich aus ein Zeichen der Liebe, indem er die Initiative zu schreiben ergreift. Überschwänglich ist seine Dankbarkeit für die Initiativen anderer: Eine „Frucht alter Liebe – ἀρχαίας ἀγάπης καρπὸν“<sup>249</sup> bezeichnet er den Brief von Valerian von Aquileia. Und in dem Brief, den wohl Sympius von Seleucia ihm schrieb, um den freundschaftlichen Kontakt mit ihm aufzunehmen, findet er „Spuren alter Liebe – ἀρχαίας ἀγάπης ἵχνη“.<sup>250</sup> Schließlich ermahnt er die Bischöfe des Küstengebiets des Schwarzen Meeres, nicht unbeteiligt an der Bedrängnis vorbeizublicken, die andere Gemeinden aufgrund der kaiserlichen Religionspolitik getroffen hat: Denn diese Form der Selbstisolierung zerstört die Eintracht.<sup>251</sup>

---

246 Vgl. 6.1.2.

247 Vgl. dazu W.-D. HAUSCHILD, *Briefe*, BGrL 37,20-21.

248 Vgl. *ep.* 65 COURTONNE 1, 156,26-27.

249 *Ep.* 91 COURTONNE 1, 197,1.

250 *Ep.* 191 COURTONNE 2, 144,2.

251 Vgl. *ep.* 203,3 COURTONNE 2, 170,1-171,35.

### 6.5.3 Zusammenfassung

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Basilius den Grund für die ekklesiale Uneinigkeit in der *Sünde* des Einzelnen sieht: Hochmut, Machtstreben, Lüge, Gleichgültigkeit zerstören die Einheit, da sie die Augen vor den Nöten anderer erblinden lassen. Die wahre Einheit besteht für den Kirchenvater nicht nur im selben Glaubensbekenntnis, sondern braucht notwendigerweise *Bezeugungen dieser Einheit*, die ein Ausdruck der Liebe sind. So impliziert zuletzt das erzieherische Bemühen von Basilius auch die kirchliche Einheit: Denn der Christ, der ein tugendhaftes Leben führt, überwindet die Sünde, orientiert die in ihm angelegten Liebeskräfte richtig, erkennt dadurch die Not seiner Brüder und wird sie nach Kräften durch Bezeugungen oder Taten der Liebe zu beheben suchen.



## Statt einer Zusammenfassung:

### Ein Erziehungskompendium

„Als Mönch ist Basilius [...] ganz er selbst.“<sup>1</sup> Dieses Wort von H. VON CAMPENHAUSEN findet auch durch die Untersuchungen des Erziehungsideales des Kirchenvaters eine Bestätigung. Denn es sind die „Regeln“, in welchen er dieses Ideal mehr als in anderen Werken in unbedingter und leidenschaftlicher Weise entfaltet. Die jüngere Basiliusforschung entschlüsselte den Entstehungsprozess der *Ascetica* mit dem Ergebnis, dass das asketische Leben in der ursprünglichen Intention von Basilius nichts anderes sein sollte, als schlichtes aber entschiedenes Christenleben nach der „Regel“ des Evangeliums. Um daher das Wort von H. VON CAMPENHAUSEN nicht falsch zu verstehen, ist es angebracht, es etwas abzuwandeln: Als *geistlicher Vater* ist Basilius ganz er selbst. Denn sein erzieherisches Engagement, das sich in den „Regeln“ in hervorragender Weise zeigt, gilt *allen* Menschen und *allen* seelsorglichen Tätigkeitsbereichen: *Die Erziehung des Menschen ist ein Leitmotiv im Wirken des Kirchenvaters* – dies konnte durch die Untersuchungen der vorliegenden Arbeit gezeigt werden.

Was ist nun das Besondere des basilianischen Erziehungsideales? Im Erziehungdenken Gregors von Nazianz vergleichsweise steht das Wirken Gottes im Vordergrund.<sup>2</sup> Bei Johannes Chrysostomus – von ihm besitzen wir die erste geschlossene Abhandlung zur Kindererziehung der Alten Kirche – beeindruckt die Strenge.<sup>3</sup>

---

1 H. VON CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenväter* 90. Vgl. die Hinführung zum ersten Kapitel.

2 Entsprechend lautet die Studie von F. X. PORTMANN: *Die göttliche Paidagogia bei Gregor von Nazianz*. Es handelt sich dabei jedoch um eine dogmengeschichtliche Untersuchung.

3 Vgl. M. GÄRTNER, *Familienerziehung* 452. Die Schrift *De educandis liberis* von Chrysostomus behandelt zunächst die Untugend der Eitelkeit und wendet sich unter

Basilius bemühte sich in seinem erzieherischen Wirken um die Verwirklichung seines anthropologischen Ideals. Unter dieser Rücksicht lassen sich drei Schwerpunkte erkennen:

- (1) Da der Mensch formbar ist, kommt dem christlichen Erzieher große Verantwortung zu. Er ist jedoch kein Lehrer, der in desinteressierter Weise Glaubenswissen vermittelt oder ethische Formung erteilt, sondern ein *geistlicher Vater*, der mit Liebe und Hingabe die Aufgabe der *ευσεβείας μόρφωσις*, der Formgebung in der Frömmigkeit, wahrnimmt.
- (2) Die menschliche Natur ist teleologisch angelegt. Deshalb hat sich das basilianische Erziehungsideal dem Menschen und dessen immanenter Zielbestimmtheit anzupassen: Erziehung muss also ganz *menschlich* sein, respektvoll gegenüber den natürlichen Kräften und Veranlagungen des Menschen, um sie zu ihrer Vollendung zu führen.
- (3) Die Offenheit gegenüber der menschlichen Natur, die erzogen werden soll, setzt sich fort in der Offenheit gegenüber der irdischen Realität, die in den Prozess der Erziehung einzubeziehen und dafür zu gebrauchen ist. Gewiss rechnet Basilius auch Gott als Erzieher ein, aber nicht nur ihn. Die gesamte *irdische Wirklichkeit* hat für ihn pädagogische Funktion: Sie erzieht den Menschen und möchte den geistigen Blick des menschlichen Verstandes von der sichtbaren auf die unsichtbare Wirklichkeit lenken, um ihm die Würde der eigenen Natur und Berufung zu lehren.

Die Gedanken zum Thema Erziehung hinterließ uns Basilius nicht in einem handlichen Traktat, sondern sie sind nicht ohne Mühe seinem Gesamtwerk zu entnehmen. Das Interesse an seinem Erziehungsideal teilen wir mit jenem unbekannten Autor der *Admonitio ad filium spiritalem*, der Erziehungsratschläge im Geist von Basilius zusammenstellte.<sup>4</sup> Was er für das 5. Jh. unternahm, soll im Folgenden für das 3. Jahrtausend versucht werden – denn die *pädagogische* Weisheit des kappadozischen Kirchenvaters hat nicht an Aktualität verloren, da sie zutiefst *menschliche* Weisheit ist.

---

diesem Blickwinkel der Kindererziehung zu. Folglich sind seine Gedanken zu diesem Thema sehr moralisierend.

4 Vgl. A. DE VOGUË, Art. *Admonitio*. Er nennt das Werk „un écrit inauthentique, d'origine latine, qui dépend littérairement de la *Regula Basilii* traduit par Rufin“ (ebd. 19).

### Ein basilianisches Erziehungskompendium

Einfach formte Gott, der Schöpfer des Menschen, das Herz und verwahrte darin sein eigenes Bild. (BASILIUS, *hom. in Ps. 32, 8*)<sup>5</sup>

(1) Der Mensch ist eine schöpferische *Gabe Gottes*: Gott hat ihn nach seinem eigenen Bild geformt, er will dieses Bild in der Taufe wiederherstellen und sein Geschöpf als Erzieher zur Vollendung führen.

(2) Die menschliche Natur ist *formbar*. Deshalb ist sie von Anfang an zu erziehen. Denn was zu Beginn als Formung – μόρφωσις ohne größere Mühe möglich ist, wird ohne die grundlegende Erziehung als Bekehrung – μεταμόρφωσις weitaus schwieriger.

(3) Die Anerkennung der eigenen Formbarkeit ist für die christliche Erziehung eine unerlässliche Bedingung. Ohne *Lernbereitschaft* keine Erziehung.

(4) Das Bild Gottes im Menschen wurde durch die Sünde verdunkelt. Durch richtige Erziehung soll es wieder in seiner ursprünglichen Schönheit erstrahlen. Daher ist vom Erzieher angesichts der menschlichen Würde Ehrfurcht und Demut verlangt. Zur Erreichung des angestrebten Zieles hat er zugleich mit der angemessenen Strenge zu handeln. Mit anderen Worten: Der gute Erzieher handelt als *geistlicher Vater* – ein Abbild des erzieherischen *himmlischen Vaters*.

Denn die Handlungen müssen dem Ziel entsprechen, da durch ungemäßes Handeln nichts Vernünftiges getan werden kann. (BASILIUS, *reg. fus. 5,1*)<sup>6</sup>

(5) Das letzte Ziel des menschlichen Lebens ist nicht im irdischen Leben zu erreichen, sondern besteht in der *Anschauung Gottes* in der himmlischen Herrlichkeit.

5 „Ἀπλὴν αὐτὴν ἔπλασε καθ' ἑαυτὴν εἰκόνα σώζουσιν τὴν καρδίαν ὁ δημιουργὸς τῶν ἀνθρώπων Θεός“ (*hom. in Ps. 32, 8 PG 29,344B*).

6 „Δεῖ γὰρ ἀκολουθοῦς εἶναι τῷ σκοπῷ τὰς πράξεις, ὥς οὐδενὸς τῶν κατὰ λόγον διὰ τῶν ἀνοικείων κατορθουμένου“ (*reg. fus. 5,1 PG 31,920BC*).

(6) Das höchste innerweltliche Ziel ist die *Vergöttlichung* des Menschen, d. h., die Angleichung des menschlichen Geistes an den Geist Gottes. Darin besteht die wahre Schönheit der Seele – dafür steht dem Menschen das Bild des Mensch gewordenen *Sohnes Gottes* zur Nachahmung vor Augen.

(7) Um das Ziel seines Lebens zu erreichen, muss sich der Mensch um seine Seele sorgen, denn sie allein ist unsterblich. Dazu braucht es die rechte *innere Haltung*: Sie besteht in der Liebe, dem Wunsch, Gott gefallen zu wollen und in der inneren Sammlung.

(8) Aufgrund seiner dynamischen Grundbeschaffenheit kann sich der Mensch nie mit dem zufrieden geben, was er im geistlichen Leben bereits erreicht hat. Stets muss er die *Sehnsucht nach Gott* in sich wach halten und nach dem „Mehr“ streben.

Achte also auf dich selbst, damit du auf Gott achtest, dem die Ehre und die Macht seien von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen. (BASILIUS, *hom.* 3,8)<sup>7</sup>

(9) Jede innerweltliche Wirklichkeit ist mit Vernunft und Geist der Unterscheidung zu „*gebrauchen*“, um mit ihrer Hilfe die Erziehungsziele zu erreichen.

(10) Die *Schöpfung* spiegelt die Weisheit Gottes wieder. In ihr kann der Mensch, wie aus einem Buch, von Gott lernen. Ebenso können auch alle anderen Ereignisse des irdischen Lebens, selbst Unglücksfälle, zur Erziehung des Menschen beitragen.

(11) Der Mensch trägt Eigenverantwortung für seine Erziehung. Die wirkungsvollste Art der *Selbsterziehung* besteht darin, dass der Mensch auf sich selbst achtet. Ist er sich seiner Würde und Berufung bewusst, wird er die Sünde meiden und sich zur Überwindung der Untugend gerade in der gegenteiligen Tugend üben.

(12) *Gott* ist der eigentliche Erzieher des Menschen. Er erzieht durch seine Gebote, durch die Worte der Schrift, durch die Drohungen vom

---

<sup>7</sup> „Πρόσεχε οὖν σεαυτῷ, ἵνα προσέχῃς Θεῷ· ὃ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν“ (*hom.* 3,8 RUDBERG 37,14-16).

Gericht. Die Furcht vor der Hölle erweist sich gerade für Neubekehrte als das effizienteste Erziehungsmittel. Zuletzt ist es der *Heilige Geist*, der den Menschen erleuchtet und führt, damit der Mensch fähig wird „Gott zu werden – θεὸν γενέσθαι“<sup>8</sup> und zu seinem himmlischen Ziel zu gelangen.

---

8     *Spir.* 9,23 FC 12, 142,7-9.

## Anhang 1: Biographische Daten zum Leben von Basilius

Der nachfolgende Überblick über das Leben von Basilius folgt den biographischen Angaben von W.-D. HAUSCHILD, die er dem ersten und dritten Band seiner deutschen Übersetzung der Basiliusbriefe voranstellt. Er verwendet dabei den basilianischen Briefcorpus als Primärquelle.<sup>1</sup> Im Umgang mit den Lebensdaten von Basilius ist Vorsicht angebracht, da „von der Geburt bis zum Tod [...] sich fast alle wichtigen Daten in Basilius' Leben nicht mit letzter Gewissheit exakt festlegen [lassen]. Die üblichen Zahlenangaben können bei unkritischer Verwendung eine Genauigkeit vortäuschen, die so nicht besteht.“<sup>2</sup>

329 / 330	Geburt in Cäsarea oder Neocäsarea; ältester Sohn unter neun Kindern von Basilius aus Pontus und Emmelia aus Kappadozien; christliche Erziehung durch seine Großmutter Makrina; etwa ab dem siebten Lebensjahr: Einführung in die παιδεία ἐγκύκλιος durch seinen Vater; anschließend: Schulunterricht in Cäsarea
mit 18 / 19 Jahren	Studium in Konstantinopel und wohl auch in Nikomedien; Schüler von Libanios

---

1 W.-D. HAUSCHILD, *Briefe*, BGrL 32, 1-31 und BGrL 37, 1-29. Eine Übersicht über wichtige biographische Forschungen bietet K. KOSCHORKE, *Spuren* 7. Die wichtigste rezente biographische Studie zu Basilius ist wohl jene von P. ROUSSEAU, *Basil of Caesarea*, Berkeley – u. a. 1995. F. TRISOGLIO, *Basilio il Grande si presenta: la vita, l'azione, le opere*, Grottaferrata 2004 stellt seiner kommentierten Anthologie eine ausführliche Biographie voran (I-CV). Eine Biographie anhand des basilianischen Briefcorpus bietet das erste Kapitel (9-38) der Monographie des großen Kenners der kappadozischen Väter C. MORESCHINI, *Introduzione a Basilio il Grande*, Brescia 2005. Zuletzt ist auf K. G. BONIS, Art. *Basilius von Caesarea* zu verweisen, der in sehr anschaulicher Weise das Leben von Basilius im Kontext der Kirche des 4. Jhs. darstellt. Eine hilfreiche Synopse der Lebensdaten von Basilius mit kirchlichen und weltlichen Ereignissen des 4. Jhs. findet sich bei A. M. SILVAS, *Asketikon* 99-101.

2 W.-D. HAUSCHILD, *Briefe*, BGrL 32, 1.

ca. 351-356	Studium in Athen; Freundschaft mit Gregor von Nazianz
ca. 356	Rückkehr nach Cäsarea, kurze Tätigkeit als Rhetor; Taufe durch Bischof Dianius; Lektor, bald danach Diakonenweihe; Bildungsreise, um das Mönchtum kennenzulernen
wohl 357	Tod seines Bruders Naukratius, der das asketische Leben gewählt hatte, bei einem Jagd- oder Fischunfall
Herbst 357 / Frühjahr 358	„Bekehrung“ zum asketischen Leben und Aufenthalt in Annisi (mit Unterbrechungen bis Aug. / Sept. 365)
359 / 360	Teilnahme an der Synode von Konstantinopel; Dissens mit Bischof Dianius wegen dessen Unterzeichnung des homoiischen Bekenntnisses; Abfassung der <i>Moralia</i> und Beginn der Arbeit am <i>Asceticon</i>
Ende 361 / Anfang 362	Tod von Bischof Dianius; Wahl von Eusebius zum Bischof von Cäsarea; Zerwürfnis mit Eusebius; Rückzug nach Annisi und intensiver Kontakt mit Eustathius von Sebaste
Frühjahr 364	Evt. Teilnahme an der Synode von Lampsakus (Sammlung der Homoiousianer Kleinasiens); Abfassung von <i>Adversus Eunomium</i>
365	Rückkehr nach Cäsarea und Weihe zum Presbyter; Predigtstätigkeit und sozialdiakonisches Engagement; Besuch von Kaiser Valens in Cäsarea
366	Teilnahme an der Synode von Tyana (Formierung der jung-nizänischen Bewegung)
367 / 368	Hungersnot in Cäsarea
Sept. / Okt. 370	Bischofsweihe und Widerstände oppositioneller Kräfte
371	Teilung der Provinz <i>Cappadocia</i> ; Widerstand gegen den Versuch des Präfekten Modestus, ihm das homoiische Bekenntnis aufzuzwingen; Kontaktaufnahme mit Athanasius und erstes Ansuchen um Hilfe an den Westen (Bitte um eine Delegation)

- Jan. 372 Begegnung mit Valens in Cäsarea
- seit 372 Rivalität mit Anthimus von Tyana wegen dessen Anspruchs auf die Metropolitanstellung in der neuen Provinz *Cappadocia secunda*; Einsetzung vieler Landbischöfe, um seine eigene Position zu stärken
- Juli / Aug. 373 Visitation der vom Kaiser zurückeroberten Gebiete in Kleinarmenien
- Herbst 373 Bruch mit Eustathius von Sebaste aufgrund dessen pneumatomachischer Position; Schweigen von Basilius gegenüber den erhobenen Vorwürfen; schwere Erkrankung (bis Sommer 374)
- 374 / 375 Absetzung von Eusebius von Samosata, Gregor von Nyssa und anderen Bischöfen auf Betreiben homöischer Kräfte; Abfassung von *De Spiritu Sancto* (bis Febr. 375)
- Apr. / Mai 375 Zweite Visitationsreise nach Kleinarmenien
- Mai 375-  
Frühjahr 376 Zweites Hilfesuch an den Westen (Bitte um Intervention bei Valentinian I.), angesichts der staatlich unterstützten Verfolgung durch die Homoier
- Frühjahr /  
Sommer 375 Publizistisch verbreiteter Häresievorwurf (Sabellianismus bzw. Trithemismus) von Eustathius zwingt Basilius zur Verteidigung
- Juni / Juli 376 Reise nach Lykaonien, um Amphilochius von Ikonium bei der Neuordnung seines Metropolitanbezirks zu helfen
- Juli / Aug. 376 Reise in den Pontus, um die dortigen Gemeinden von einer Trennung von ihm abzuhalten
- 376 Entspannung der kirchenpolitischen Situation; Arbeiten am *Asceticon*
- 377 / 378 Predigtreihe zum Hexaemeron
1. Jan. 379 Tod von Basilius



## Anhang 2: Authentische Werke von Basilius

In der Frage der Echtheit der im *Corpus basiliense* enthaltenen Schriften stützt sich die vorliegende Untersuchung unter Verzicht auf eigene textkritische Forschungen auf die Ergebnisse des *Thesaurus Basilii Caesariensis*<sup>3</sup>. Auch die nachfolgende, themengeordnete Einteilung der Werke in vier Gruppen orientiert sich am *Thesaurus*. Die Nummerierung der Werke ist dem *Clavis Patrum Graecorum* entnommen, die Abkürzungen LAMPE<sup>4</sup>. Durch Fettdruck sind die verwendeten Texteditionen hervorgehoben, in der Regel sind dies die textkritischen Ausgaben. Eine Ausnahme bilden das *Prooemium ad Hypotyposin*, die Predigten 6-8 und *In sanctam Christi generationem* sowie einige Briefe. Diese Wahl war durch zwei Überlegungen bestimmt. Erstens sollte der Bedeutung der einzelnen Schriften für die vorliegende Arbeit Rechnung getragen werden: Deshalb wurden beispielsweise die textkritischen Ausgaben von *Ad adolescentes* oder der dritten Homilie gewählt. Zweitens sollte der rasche Zugang zu den Quellen dem interessierten Leser nicht unnötig erschwert werden: Diesen Zugang bietet nach wie vor die *Patrologia graeca*. Das Quellenverzeichnis vermerkt die nicht berücksichtigten textkritischen Ausgaben.<sup>5</sup>

CPG	Abkürzungen	Titel der Schrift	Verwendeter Text
<b>Corpus asceticum</b>			
2875	<i>reg. br.</i>	<i>Regulae brevius tractatae</i>	<b>PG 31,901-1305</b>
	<i>reg. fus.</i>	<i>Regulae fusius tractatae</i>	( <i>Asceticon magnum</i> )
2876	<i>reg.</i>	<i>Asceticon parvum</i>	<b>CSEL 86</b> PL 103,483-554

3 Vgl. *Thesaurus Basilii Caesariensis* VIII-XII.

4 Abweichungen werden vor dem Abkürzungsverzeichnis der Quellen erläutert.

5 Den Versuch einer Datierung aller basilianischen Werke unternahm P. J. FEDWICK, Art. *Chronology*.

CPG	Abkürzungen	Titel der Schrift	Verwendeter Text
2877	<i>moral.</i>	<i>Moralia (Regulae morales)</i>	PG 31,691-869
2878	<i>reg. prooem.</i>	<i>Prooemium Asceticon parvo praemissus (Prologus 1)</i>	CSEL 86 PL 103,487
2880	<i>reg. br. prooem.</i>	<i>Prooemium in Regulas brevius tractatas (Prologus 3)</i>	PG 31,1080
2881	<i>reg. fus. prooem.</i>	<i>Prooemium in Asceticon magnum (Prologus 4)</i>	PG 31,889-901
2884	<i>hyp. pr.</i>	<i>Prooemium ad Hypotyposin (Prologus 6)</i>	PG 31,1509-1513 GRIBOMONT
2885	<i>iud.</i>	<i>De iudicio Dei (Regulis moralibus praemissus, Prologus 7)</i>	PG 31,653-676
2886	<i>fid.</i>	<i>De fide (Regulis moralibus praemissus, Prologus 8)</i>	PG 31,676-692
2896	<i>bapt.</i>	<i>De baptismo</i>	SC 357 PG 31,1512-1628

### Epistularium

2900	<i>ep.</i>	<i>Epistulae</i>	COURTONNE PG 32,220-1112
	<i>ep. 8; 22; 42</i>		FORLIN PATRUCCO
	<i>ep. 2; 150; 173</i>		RUDBERG

### Homiliae

2835	<i>hex. 1-9</i>	<i>Homilia in Hexaameron</i>	GCS NF 2 PG 29,4-208
2836	<i>hom. in Ps. 1, 7, 14a, 14b, 28, 29, 32, 33, 44, 45, 48, 59, 61, 114</i>	<i>Homilia in Psalmos</i>	PG 29,209-494
2845	<i>hom. 1</i>	<i>De ieiunio 1</i>	PG 31,164-184

<b>CPG</b>	<b>Abkürzungen</b>	<b>Titel der Schrift</b>	<b>Verwendeter Text</b>
2846	<i>hom. 2</i>	<i>De ieiunio 2</i>	<b>PG 31,185-197</b>
2847	<i>hom. 3</i>	<i>Homilia in illud: Attende tibi ipsi</i>	<b>RUDBERG</b> PG 31,197-217
2848	<i>hom. 4</i>	<i>Homilia de gratiarum actione</i>	<b>PG 31,217-237</b>
2849	<i>hom. 5</i>	<i>Homilia in martyrem Iulittam</i>	<b>PG 31,237-261</b>
2850	<i>hom. 6</i>	<i>Homilia in illud: Destruam horrea mea</i>	<b>PG 31,261-277</b> COURTONE
2851	<i>hom. 7</i>	<i>Homilia in divites</i>	<b>PG 31,277-304</b> COURTONE
2852	<i>hom. 8</i>	<i>Homilia dicta tempore famis et siccitatis</i>	<b>PG 31,304-328</b> COURTONE
2853	<i>hom. 9</i>	<i>Quod Deus non est auctor malorum</i>	<b>PG 31,329-353</b>
2854	<i>hom. 10</i>	<i>Homilia adversus eos qui irascuntur</i>	<b>PG 31,353-372</b>
2855	<i>hom. 11</i>	<i>Homilia de invidia</i>	<b>PG 31,372-385</b>
2856	<i>hom. 12</i>	<i>Homilia in principium proverbiorum</i>	<b>PG 31,385-424</b>
2857	<i>hom. 13</i>	<i>Homilia exhortatoria ad sanctum baptisma</i>	<b>PG 31,424-444</b>
2858	<i>hom. 14</i>	<i>In ebriosos</i>	<b>PG 31,444-464</b>
2859	<i>hom. 15</i>	<i>De fide</i>	<b>PG 31,464-472</b>
2860	<i>hom. 16</i>	<i>In illud: In principium erat verbum</i>	<b>PG 31,472-481</b>
2862	<i>hom. 18</i>	<i>In Gordium martyrem</i>	<b>PG 31,489-508</b>
2863	<i>hom. 19</i>	<i>In quadraginta martyres Sebastenses</i>	<b>PG 31,508-525</b>
2865	<i>hom. 20</i>	<i>De humilitate</i>	<b>PG 31,525-540</b>
2866	<i>hom. 21</i>	<i>Quod rebus mundanis adhaerendum non sit</i>	<b>PG 31,540-564</b>
2868	<i>hom. 23</i>	<i>In Mamantem martyrem</i>	<b>PG 31,589-600</b>
2913	<i>Chr. generat.</i>	<i>In sanctam Christi generationem</i>	<b>PG 31,1457-1476</b> GAMBERO

CPG	Abkürzungen	Titel der Schrift	Verwendeter Text
2914	<i>calumn. Trin.</i>	<i>Adversus eos qui per calumniam dicunt dici a nobis tres deos</i>	<b>PG 31,1488-1496</b>
<b>Tractatus</b>			
2837	<i>Eun. 1-3</i>	<i>Adversus Eunomium libri 1-3</i>	<b>SC 299 / 305</b> <b>PG 29,497-768</b>
2839	<i>Spir.</i>	<i>Liber de Spiritu Sancto</i>	<b>FC 12</b> <b>PG 32,68-217</b>
2867	<i>leg. lib. gent.</i> <i>(=hom. 22)</i>	<i>Ad adolescentes de legendis libris gentilium</i>	<b>BOULENGER</b> <b>PG 31,564-589</b>
2901	<i>haer.</i>	<i>De haereticis</i>	<b>JOANNOU</b>



# Abkürzungsverzeichnis

## 1. Quellen

Die Abkürzungen folgen für die griechische Profanliteratur R. G. LIDDELL – R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon. With a revised supplement*, Oxford 1996 und für die griechische christliche Literatur G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1972. Ausnahmen bilden die Abkürzungen für das *Prooemium ad Hypotyposin*, welche sich am am CPG / S orientiert und für *De haereticis*, welche ergänzt wurde. Die Abkürzungen aus dem Bereich der lateinischen Literatur sind dem *Thesaurus Linguae Latinae. Index librorum scriptorum inscriptionum ex quibus exempla afferuntur*, Leipzig 1990<sup>2</sup> entnommen.

<i>adv. Rufin.</i>	<i>Adversus Rufinum</i>
<i>apol.</i>	<i>Apologia</i>
<i>apol. adv. Hier.</i>	<i>Apologia contra Hieronymum</i>
<i>bapt.</i>	<i>De baptismo</i>
<i>calumn. Trin.</i>	<i>Adversus eos qui per calumniam dicunt dici a nobis tres deos</i>
<i>Chr. generat.</i>	<i>In sanctam Christi generationem</i>
<i>1 Clem.</i>	<i>Epistula Clementis ad Corinthios</i>
<i>Cod. Theod.</i>	<i>Codex Theodosianus</i>
<i>doctr. christ.</i>	<i>De doctrina christiana</i>
<i>ep.</i>	<i>Epistula</i>
<i>Eun.</i>	<i>Adversus Eunomium</i>
<i>fid.</i>	<i>De fide</i>
<i>haer.</i>	<i>De haereticis</i>
<i>hex.</i>	<i>Homilia in Hexaemeron</i>
<i>hom.</i>	<i>Homilia</i>

<i>hom. in Ps.</i>	<i>Homilia in Psalmos</i>
<i>hyp. pr.</i>	<i>Prooemium ad Hypotyposin</i>
<i>idol.</i>	<i>De idolatria</i>
<i>iud.</i>	<i>De iudicio Dei</i>
<i>laud. Bas.</i>	<i>In Basilium fratrem</i>
<i>leg. lib. gent.</i>	<i>Ad adolescentes de legendis libris gentilium</i>
<i>mart.</i>	<i>In XL martyres homilia</i>
<i>moral.</i>	<i>Moralia</i>
<i>or.</i>	<i>Oratio</i>
<i>orat.</i>	<i>Oratio ad Graecos</i>
<i>paed.</i>	<i>Paedagogus</i>
<i>praescr.</i>	<i>De praescriptione haereticorum</i>
<i>reg.</i>	<i>Asceticon parvum</i>
<i>reg. br.</i>	<i>Regulae brevius tractatae</i>
<i>reg. fus.</i>	<i>Regulae fusius tractatae</i>
<i>retract.</i>	<i>Retractationum libri duo</i>
<i>Spir.</i>	<i>De Spiritu Sancto</i>
<i>strom.</i>	<i>Stromateis</i>
<i>v. Macr.</i>	<i>Vita Sanctae Macrinae</i>

## 2. Reihen, Zeitschriften, Hilfsmittel

Die Abkürzungen folgen S. M. SCHWERTNER, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin – New York 1994<sup>2</sup>. Ergänzungen sind nur im nachfolgenden Verzeichnis in Kursivdruck wiedergegeben.

ABenR	American Benedictine Review
ASEs	Annali di storia dell'esegesi
Aug.	Augustinianum
BGrL	Bibliothek der griechischen Literatur
BKV	Bibliothek der Kirchenväter
BLE	Bulletin de littérature ecclésiastique
BMus	Bibliothèque du Muséon
BPat	Biblioteca Patristica
BSRel	Biblioteca di scienze religiose
CCist	Collectanea Cisterciensia
CCL	Corpus Christianorum Series Latina
CCICr	Civiltà classica e cristiana
CdR	Classici delle religioni
CHR	Catholic historical review
CIF	Classical folia
CorPat	Corona Patrum
CPG	Clavis Patrum Graecorum
CPG / S	Clavis Patrum Graecorum Supplementum
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
CTP	Collana di testi patristici
CUFr	Collection des universités de France
DNP	Der Neue Pauly



FC	Fontes christiani
FChLDG	Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte
FZPhTh	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
GCS NF	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Neue Folge
GDK	Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft
GNO	Gregorii Nysseni Opera
GOTR	Greek Orthodox Theological Review
HeyJ	Heythrop journal
HThR	Harvard Theological Review
HWP	Historisches Wörterbuch der Philosophie
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JECs	<i>Journal of Early Christian Studies</i>
KHA	Kölner Historische Abhandlungen
Kl.	Kleronomia
Koin.	Koinonia
LAMPE	A Patristic Greek Lexicon
LCA	Letteratura Cristiana Antica
MANSI	Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio
MBTh	Münsterische Beiträge zur Theologie
MLS	Marian Library studies
OCA	Orientalia Christiana analecta
OCP	Orientalia Christiana periodica
OECS	<i>Oxford Early Christian Studies</i>
Par.	Paradosis. Études de littérature et de théologie ancienne

PG	Patrologia graeca
PL	Patrologia latina
PRE	Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften
PTS	Patristische Texte und Studien
QVetChr	Quaderni di Vetera Christianorum
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RBS	Regulae Benedicti Studia
REAug	Revue des études augustinienes
RQ	Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde
RSC	Rivista di studi classici
SBAW.PH	Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse
SC	Sources chrétiennes
SCH(L)	Studies in church history. Ecclesiastical History Society (London)
ScrTh	Scripta Theologica
SEAug	Studia Ephemeridis „Augustinianum“
SKV	Schriften der Kirchenväter
SMSR	Studi e materiali di storia delle religioni
SpOr	Spiritualité Orientale
SThE	Studien zur theologischen Ethik
StMor	Studia moralia
StPatr	Studia Patristica
StrThS	Straßburger theologische Studien
SVTQ	St. Vladimir's theological quarterly
Theol(A)	Theologia. Epistemonikon periodikon (Athen)
Theoph.	Theophaneia
ThQ	Theologische Quartalschrift

ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TRSR	Testi e ricerche di scienze religiose
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
VC	Verbum caro
VetChr	Vetera Christianorum
VigChr	Vigiliae Christianae
WdF	Wege der Forschung
ZAC	<i>Zeitschrift für antikes Christentum</i>
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche

# Literaturverzeichnis

## 1. Hilfsmittel

*Barrington Atlas of the Greek and Roman World*, hg. von J. A. R. TALBERT, Princeton – Oxford 2000.

*Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, Bd. 5 *Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Amphiloque d'Iconium*, hg. vom CENTRE D'ANALYSE ET DOCUMENTATION PATRISTIQUE, Paris 1991.

*Bibliotheca Basiliana universalis. A study of the manuscript tradition, translations and editions of the works of Basil of Caesarea*, Bd. 5 *Studies of Basil of Caesarea and his world. An annotated Bio-Bibliography*, hg. von P. J. FEDWICK, Turnhout 2004.

*Clavis Patrum Graecorum*, 5 Bde., hg. von M. GEERARD – u. a., Turnhout 1974-2003.

*Clavis Patrum Graecorum. Supplementum*, hg. von M. GEERARD – J. NORET, Turnhout 1998.

*Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, hg. von H. CANKI – H. SCHNEIDER, Stuttgart 1996ff.

*A Greek-English Lexicon. With a revised supplement*, hg. von R. G. LIDDELL – R. SCOTT, Oxford 1996.

*Hierarchia Ecclesiastica Orientalis. Series episcoporum ecclesiasticarum christianarum orientalium*, Bd. 1 *Patriarchatus Constantinopolitanus*, hg. von G. FEDALTO, Padova 1988.

*Lexikon der antiken christlichen Literatur*, hg. von S. DÖPP – W. GEERLINGS, Freiburg – u. a. 2002<sup>2</sup>.

*A Patristic Greek Lexicon*, hg. von G. W. H. LAMPE, Oxford 1972 (Oxford 1961).

*Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, hg. von TH. KLAUSER – u. a., Stuttgart 1950ff.

*Theologische Realenzyklopädie*, hg. von G. KRAUSE – G. MÜLLER, Berlin 1974ff.

*Thesaurus Basilii Caesariensis. Opera omnia*, 2 Bde., hg. von B. COULIE – u. a., Turnhout 2002.

*Thesaurus Linguae Graecae*, hg. von der UNIVERSITY OF CALIFORNIA, 1992 (CD-ROM).

## 2. Quellen und verwendete Übersetzungen

AMMIANUS MARCELLINUS, *Res gestae*, hg. von V. GARDTHAUSEN, 2 Bde., Stuttgart 1967 (s. l. 1874).

AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*, hg. von J. MARTIN, CCL 32, Turnhout 1962.

— — —, *Retractationum libri duo*, hg. von A. MUTZENBECHER, CCL 57, Turnhout 1984.

BASILIIUS VON CÄSAREA, *Ad adolescentes de legendis libris gentilibus*, hg. und übers. von F. BOULENGER, *Saint Basile. Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, CUFr, Paris 1965 (Paris 1935).

*Basilius des Großen, Bischofs von Cäsarea, ausgewählte Homilien und Predigten*, übers. von A. STEGMANN, BKV<sup>2</sup> 47, München 1925, 445-468 (unveränderte dt. Übers. bei T. WOHLBERGS, *Basilius von Cäsarea. Mahnreden. Mahnwort an die Jugend und drei Predigten*, SKV 4, München 1984).

*Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani. Oratio ad adolescentes. Con la versione latina di Leonardo Bruni*, hg. und übers. von M. NALDINI, BPat 3, Firenze 1984.

— — —, *Adversus eos qui per calumniam dicunt dici a nobis tres deos*, PG 31, 1488-1496.

— — —, *Adversus Eunomium libri 1-3*, hg. und übers. von B. SESBÜÉ, unter Mitarbeit von G.-M. DE DURAND – L. DOUTRELAU, *Basile de Césarée*.

*Contre Eunome*, 2 Bde., SC 299 (1. Buch), SC 305 (2. / 3. Buch), Paris 1982, 1983.

*Basilio di Cesarea. Contro Eunomio*, übers. von D. CIARLO, CTP 192, Roma 2007, 139-321.

— — —, *Asceticum magnum*, PG 31,901-1305.

*Basilius von Cäsarea. Die Mönchsregeln*, übers. von K. S. FRANK, St. Ottilien 1981.

*Opere ascetiche di Basilio di Cesarea*, eingel. von U. NERI, übers. von M. B. ARTIOLI, CdR, Torino 1980.

*The Asketikon of Saint Basil the Great*, übers. von A. M. SILVAS, OECS, Oxford 2005.

— — —, *Asceticon parvum*, hg. von K. ZELZER, *Basilius Magnus. Basili Regula. A Rufino latine versa*, CSEL 86, Wien 1986.

— — —, *De baptismo*, eingel. und übers. von J. DUCATILLON, griech. Text von U. NERI, *Basile de Césarée. Sur le baptême*, SC 357, Paris 1989.

*Basilio di Cesarea. Il battesimo*, hg. und übers. von U. NERI, TRSR 12, Brescia 1976.

— — —, *De fide*, PG 31,676-692

*Opere ascetiche di Basilio di Cesarea*, eingel. von U. NERI, übers. von M. B. ARTIOLI, CdR, Torino 1980, 58-75.

— — —, *De haereticis*, hg. von P.-P. JOANNOU, *Discipline générale antique (IV<sup>e</sup>—IX<sup>e</sup> siècle)*, Bd. 2 *Les canons des Pères Grecs*, Grottaferrata 1963, 198-199.

— — —, *De iudicio Dei*, PG 31,653-676.

*Opere ascetiche di Basilio di Cesarea*, eingel. von U. NERI, übers. von M. B. ARTIOLI, CdR, Torino 1980, 76-88.

— — —, *De Spiritu Sancto*, übers. von H.-J. SIEBEN, griech. Text von B. PRUCHE, *Basilius von Cäsarea. De Spiritu Sancto / Über den Heiligen Geist*, FC 12, Freiburg 1993.

*Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*, hg. und übers. von B. PRUCHE, SC 17<sup>2</sup>, Paris 1968.

- — —, *Epistulae*, hg. und übers. von Y. COURTONNE, *Saint Basile. Lettres*, 3 Bde. (ep. 1-100; 101-218; 219-366), Les Belles Lettres, Paris 1957, 1961, 1966.

*Basilio di Cesarea. Le lettere*, Bd. 1, hg. und übers. von M. FORLIN PATRUCCO, CorPat 11, Torino 1993 (Kritische Edition von ep. 8; 22; 42).

RUDBERG, S. Y., *Études sur la tradition manuscrit de saint Basile*, Lund 1953 (Kritische Edition von ep. 2; 150; 173).

*Basilius von Caesarea. Briefe*, 3 Bde. (ep. 1-93; 94-213; 214-366), übers. von W.-D. HAUSCHILD, BGrL 32; 3; 37, Stuttgart 1990, 1973, 1993.

- — —, *Homiliae et sermones*, PG 31, 164-600.

*Homilia in illud: Attende tibi ipsi* (hom. 3), hg. von S. Y. RUDBERG, *L'homélie de Basile de Césarée sur le mot „Observe toi même“*, Studia Graeca Stockholmiensia 2, Stockholm – u. a. 1962, 23-37.

*Homiliae 6-8*, hg. von Y. COURTONNE, *Saint Basile. Homélie sur la richesse. Édition critique et exégétique*, Paris 1935.

*Homilia in sanctam Christi generationem*, hg. und übers. von L. GAMBERO, *L'omelia sulla generazione di Cristo di Basilio di Cesarea. Il posto della Vergine Maria*, MLS 13-14, Dayton (Ohio) 1985, 177-200.

*Des heiligen Kirchenlehrers Basilius des Großen Bischofs von Cäsarea ausgewählte Homilien und Predigten*, übers. von A. STEGMANN, BKV<sup>2</sup> 47, München 1925, 165-444.

*Veglia su di te. Homilia in illud „Attende tibi ipsum“*, übers. von L. CREMASCHI, Magnano 1993.

*Basilio di Cesarea. I martiri. Panegirici per Giulitta, Gordio, 40 soldati di Sebaste, Mamante*, übers. von M. GIRARDI, CTP 147, Roma 1999.

- — —, *Homiliae in Hexaameron*, hg. von E. AMAND DE MENDIETA – STIG Y. RUDBERG, *Basilius von Caesarea. Homilien zum Hexaameron*, GCS NF 2, Berlin 1997.

*Des heiligen Kirchenlehrers Basilius des Großen Bischofs von Cäsarea ausgewählte Homilien und Predigten*, übers. von A. STEGMANN, BKV<sup>2</sup> 47, München 1925, 8-153.

- — —, *Homiliae in Psalmos*, PG 29, 209-494.

*San Basilio di Cesarea. Omelie sui salmi*, übers. von A. R. RACCONE, Patristica, s.l. 1965.

— — —, *Moralia*, PG 31,691-869.

*Saint Basile. Les règles morales et portrait du chrétien*, übers. von L. LÈBE, Maredsous 1969.

*Opere ascetiche di Basilio di Cesarea*, eingel. von U. NERI, übers. von M. B. ARTIOLI, CdR, Torino 1980, 99-209.

— — —, *Prooemium ad Hypotyposin*, hg. von J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile*, 279-282, BMus 32, Louvain 1953.

*Basilius von Cäsarea. Die Mönchsregeln*, übers. von K. S. FRANK, St. Ottilien 1981, 45-47.

*Opere ascetiche di Basilio di Cesarea*, eingel. von U. NERI, übers. von M. B. ARTIOLI, CdR, Torino 1980, 65-67.

— — — / GREGOR VON NYSSA, *Homiliae in creatione hominis*, hg. und übers. von A. SMETS – M. VAN ESBROEK, *Basile de Césarée. Sur l'origine de l'homme (Hom. X et XI de l'Hexaéméron)*, SC 160, Paris 1970.

CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Paedagogus*, hg. von O. STÄHLIN, dritte durchgesehene Auflage von U. TREU, *Potryptikus und Paedagogus*, 88-292, GCS 1, Leipzig 1972.

— — —, *Stromata 1-6*, in 3. Auflage neu hg. von L. FRÜCHTEL, GCS 52, Berlin 1960.

*Codex Theodosianus*, hg. von TH. MOMMSEN, Berlin 1905.

*Discipline générale antique (IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle)*, Bd. 2 *Les canons des Pères Grecs*, hg. von P.-P. JOANNOU, Grottaferrata 1963.

*Erster Clemensbrief*, hg. und übers. von A. LINDEMANN – H. PAULSEN, *Die apostolischen Väter*, 80-151, Tübingen 1992.

FIRMUS VON CÄSAREA, *Epistulae*, hg. und übers. von M.-A. CALVET-SEBASTI – P.-L. GATIER, *Firmus de Césarée. Lettres*, SC 350, Paris 1989.

GREGOR VON NAZIANZ, *Orationes*, hg. und übers. von C. MORESCHINI, Milano 2000.

GREGOR VON NYSSA, *Epistulae*, hg. und übers. von P. MARAVAL, *Grégoire de Nysse. Lettres*, SC 363, Paris 1990.



- — —, *In Basilium fratrem*, hg. von O. LENDLE, GNO X/1, Leiden – u. a. 1990, 107-134.
- — —, *In XL martyres II*, hg. von O. LENDLE, GNO X/1, Leiden – u. a. 1990, 157-169.
- — —, *Vita Sanctae Macrinae*, hg. und übers. von P. MARAVAL, *Grégoire de Nyse. Vie de Sainte Macrine*, SC 178, Paris 1971.
- HIERONYMUS, *Adversus Rufinum*, CCL 79, hg. von P. LARDET, Turnhout 1982.
- — —, *Epistulae 1-70*, hg. von I. HILBERG, CSEL 54, Wien 1996 (editio altera supplementis aucta).
- — —, *Epistulae 71-120*, hg. von I. HILBERG, CSEL 55, Wien – Leipzig 1912.
- JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *De educandis liberis*, hg. und übers. von A.-M. MALINGREY, *Jean Chrysostome. Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants*, SC 188, Paris 1972.
- M. GÄRTNER, *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 Geltungssucht und Kindererziehung*, Köln 1985, 197-442.
- JULIAN (KAISER), *Epistulae*, hg. und übers. von B. K. WEIS, *Flavius Claudius Julianus. Briefe. Griechisch – Deutsch*, München 1973.
- JUSTIN DER MÄRTYRER, *Apologiae*, hg. von M. MARCOVICH, PTS 38, Berlin – New York 1994.
- MINUCIUS FELIX, *Octavius*, hg. und übers. von B. KYTZLER, *M. Minucius Felix. Octavius. Lateinisch – Deutsch*, München 1965.
- ORIGENES, *Epistula ad Gregorium Thaumaturgum*, hg. und übers. von H. CROUZEL, *La lettre d'Origène a Grégoire*, SC 148, Paris 1969.
- PS.-BASILIUS, *Admonitio ad filium spiritalem*, hg. von P. LEHMANN, *Die Admonitio S. Basilii ad filium spiritalem*, SBAW.PH, München 1955, Heft 7.
- RUFIN, *Apologia contra Hieronymum*, hg. von M. SIMONETTI, CCL 20, Turnhout 1961.
- Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Bd. 3, hg. von J. D. MANSI, Firenze 1759.

- TATIAN, *Oratio ad Graecos*, hg. von M. MARCOVICH, PTS 43, Berlin – New York 1995.
- TERTULLIAN, *De idolatria*, hg. von A. REIFFERSCHIED – G. WISSOWA, CCL 2, 999-1124, Turnhout 1954.
- — —, *De praescriptione haereticorum*, hg. von R. F. REFOULÛÉ, CCL 1, 185-224, Turnhout 1954.
- THEMISTIOS, *Orationes*, hg. und übers. von R. MAISANO, *Temistio. Discorsi*, Torino 1995.

### 3. Sekundärliteratur

- AGHIORGOUSSIS, M., *Applications of the theme „Eikon Theou“ (image of God) according to saint Basil the Great*, in: GOTR 21 (1976), 265-288.
- — —, *Image as „sign“ (sémeion) of God: Knowledge of God through the Image according to Saint Basil*, in: GOTR 21 (1976), 19-54.
- AMAND DE MENDIETA, E., *Basile de Césarée et Damase de Rome. Les causes de l'échec de leurs négociations*, in: J. N. BIRDSALL – R. W. THOMSON (Hg.), *Biblical and Patristic Studies in Memory of R. P. Casey*, Freiburg 1963, 122-166.
- — —, *Carnéade et saint Basile*, Louvain 1939.
- — —, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Amsterdam 1973.
- — —, *L'Ascèse monastique de saint Basile. Essai historique*, Maredsous 1949.
- — —, *The official attitude of Basil of Caesarea as a christian bishop towards greek philosophy and science*, in: D. BAKER (Hg.), *The Orthodox Churches and the West*, SCH(L) 13, Oxford 1976, 25-49.
- AZKOUL, M., *The Greek Fathers: „polis“ and „paideia“*, in: SVTQ 23 (1979), 3-21. 67-86.
- BACH, J., *Des hl. Basilius Mahnworte an die Jugend über den nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur*, Bd. 1 Text, Bd. 2 Kommentar und lateinische Übersetzung, Münster 1900.
- BAKKE, O. M., *The Ideal of the Upbringing of Children in Early Christianity*, in: StPatr 40 (2006), 159-164.

- BAMBERGER, J. E., Μνήμη-Διάθεσις. *The Psychic Dynamisms in the Ascetical Theology of St. Basil*, in: OCP 34 (1968), 233-251.
- BARDY, G., *Les origines des écoles monastiques en Orient*, in: *Mélanges Joseph de Ghellinck*, Bd. 1 *Antiquité*, Gembloux 1951, 293-309.
- BEHR-SIGEL, É., „La femme aussi est à l'image de Dieu“ (Saint Basile de Césarée), in: OCA 221 (1983), 62-70.
- BELLAZZI, P., *Il fine ultimo dell'uomo in San Basilio Magno*, Alba 1954.
- BERNARDI, J., *La prédication des Pères Cappadociens. Le prédicateur et son auditoire*, Paris 1968.
- BERTHER, K., *Der Mensch und seine Verwirklichung in den Homilien des Basilius von Cäsarea. Ein anthropologisch-ethischer Versuch*, Freiburg (Schweiz) 1974.
- BERTRAM, G., παιδεύω, in: ThWNT 5 (1954), 596-624.
- BLOMENKAMP, P., *Erziehung*, in: RAC 6 (1966), 502-559.
- BONIS, K. G., *Basilius von Caesarea und die Organisation der christlichen Kirche im vierten Jahrhundert*, in: J. P. FEDWICK (Hg.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*, Bd. 1, Toronto 1981, 281-335.
- BOULENGER, F. (Hg.), *Saint Basile. Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, siehe Quellen.
- BRÄUTIGAM, F., *Basileios der Große und die heidnische Bildung. Eine Interpretation seiner Schrift „Ad adolescentes“*, Jena 2003.
- BREITENBACH, A., *Das „wahrhaft goldene Athen“. Die Auseinandersetzung griechischer Kirchenväter mit der Metropole heidnisch-antiker Kultur*, Theoph. 37, Berlin – Wien 2003.
- BRIGHAM, F. H., *St. Basil and the Greeks*, in: CIF 14 (1960), 35-38.
- BÜTTNER, G., *Basileios des Grossen Mahnworte an die Jugend über den nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur. Eine Quellenuntersuchung*, Würzburg 1908.
- CAMPBELL, J. M., *The Influence of the Second Sophistic on the Style of the Sermons of Saint Basil the Great*, Washington 1922.
- VON CAMPENHAUSEN, H., *Die griechischen Kirchenväter*, Stuttgart 1955.
- CASEVITZ, M., *Basile, le grec et les grecs*, in: VigChr 35 (1981), 315-320.

- CAVALCANTI, E., *Dall'etica classica all'etica cristiana: il commento al prologo del libro dei Proverbi, di Basilio di Cesarea*, in: SMSR 56 (1990), 353-378.
- CIARLO, D. (Hg.), *Basilio di Cesarea. Contro Eunomio*, siehe Quellen.
- COMAN, J., *Éléments d'anthropologie dans l'oeuvre de Saint Basile le Grand*, in: Kl. 13 (1981), 37-55.
- COSTANZA, S., *Motivi tradizionali e motivi cristiani nelle epistole consolatorie di Basilio di Cesarea*, in: Sileno 20 (1994), 201-240.
- COURCELLE, P., *Connais-toi-même. De Socrate à S. Bernard*, Paris 1974.
- CRACCO-RUGGINI, L., *I Vescovi e il dinamismo sociale nel mondo cittadino di Basilio di Cesarea*, in: *Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il Basilianesimo in Sicilia. Atti del Congresso internazionale (Messina 3-6 dic. 1979)*, Bd. 1, Messina 1983, 97-124.
- D'IPPOLITO, G., *Basilio di Cesarea e la poesia greca*, in: *Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il Basilianesimo in Sicilia. Atti del congresso internazionale (Messina 3-6 dic. 1979)*, Bd. 1, Messina 1983, 309-379.
- DE SALVO, L., *Basilio di Cesarea e Modesto: un vescovo di fronte al potere statale*, in: *Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il Basilianesimo in Sicilia. Atti del congresso internazionale (Messina 3-6 dic. 1979)*, Bd. 1, Messina 1983, 137-153.
- DEHNHARD, H., *Das Problem der Abhängigkeit des Basiliius von Plotin. Quellenuntersuchungen zu seinen Schriften De spiritu*, Berlin 1964.
- DEMANDT, A., *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284-565 n. Chr.*, München 2007<sup>2</sup>.
- DI BERARDINO, A., *La Cappadocia al tempo di S. Basilio*, in: SEAug 27 (1988), 167-183.
- DIRKING, A., *Die Bedeutung des Wortes Apathie beim heiligen Basiliius dem Großen*, in: ThQ 134 (1954), 202-212.
- DÖRRIE, H., *Erotapokriseis*, in: RAC 6 (1966), 342-370.
- DÖRRIES, H., *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basiliius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas*, Göttingen 1956.
- DRACK, B., *Beschauliches und tätiges Leben im Mönchtum nach der Lehre Basiliius' des Großen*, in: FZPhTh 7 (1960), 297-309; 8 (1961), 93-108.

- DRECOLL, V. H., *An welcher Krankheit litt Basilius*, in: JAC 40 (1997), 147-157.
- DUCHATELEZ, K., *La „koinonia“ chez S. Basile le Grand*, in: *Communio* 6 (1973), 163-180.
- ENGBERDING, H., *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie*, Münster 1931.
- FEDWICK, P. J., *Basil of Caesarea on education*, in: *Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il Basilianesimo in Sicilia. Atti del congresso internazionale (Messina 3-6 dic. 1979)*, Bd. 1, Messina 1983, 579-600.
- — —, *A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea*, in: DERS. (Hg.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A sixteenthundredth anniversary symposium*, Bd. 1, Wetteren 1981, 3-19.
- — —, *The church and the charisma of leadership in Basil of Caesarea*, Toronto 1979.
- FELLECHNER, E.-L., *Askese und Caritas bei den drei Kappadokiern*, 2 Bde., Heidelberg 1979.
- FILORAMO, G., *Μνήμη Θεοῦ e preghiera continua in Basilio*, in: *SEAug* 66 (1999), 179-187.
- FORLIN PATRUCCO, M., *Basilio προστάτης e ἑξάρχος della comunità cittadina*, in: *Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il Basilianesimo in Sicilia. Atti del congresso internazionale (Messina 3-6 dic. 1979)*, Bd. 1, Messina 1983, 125-136.
- — —, *Forme e modi della promozione agiografica in Basilio di Cesarea*, in: *Paideia cristiana. Studi in onore di Mario Naldini*, Roma 1994, 583-594.
- FORTIN, E. L., *Christianity and Hellenism in Basil the Great's Address „Ad adolescentes“*, in: H. J. BLUMENTHAL – R. A. MARKUS (Hg.), *Neo-platonism and Early Christian Thought. Essays in honour of A. H. Armstrong*, London 1981, 189-203.
- FRANK, K. S. (Hg.), *Basilius von Cäsarea. Die Mönchsregeln, siehe Quellen*.
- FRAZEE, C. A., *Anatolian asceticism in the fourth century: Eustathios of Sebastea and Basil of Caesarea*, in: *CHR* 66 (1980), 16-33.
- FUSSL, M., *Zur Trosttopik in den Homilien des Basileios*, in: *JAC* 24 (1981), 45-55.

- GAIN, B., *L'Église de Cappadoce au IV<sup>e</sup> siècles d'après la correspondance de Basile de Césarée (330-379)*, OCA 225, Roma 1985.
- GARNETT, S., *The Christian young and the secular world: St. Basil's letter on pagan literature*, in: GOTR 26 (1981), 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 Geltungssucht und Kindererziehung*, Köln 1985.
- GIET, S., *Les idées et l'action sociales de saint Basile le Grand*, Paris 1941.
- GIRARDI, M., *Basilio di Cesarea e il culto dei martiri nel IV secolo. Scrittura e tradizione*, QVetChr 27, Bari 1990.
- — —, *Basilio di Cesarea esegeta dei Proverbi*, in: VetChr 28 (1991), 25-60.
- — —, *Basilio di Cesarea interprete della Scrittura. Lessico, principi ermeneutici, prassi*, QVetChr 26, Bari 1998.
- — —, „Erotapokriseis“ neotestamentarie negli „Ascetica“ di Basilio di Cesarea. Evangelismo e paolonismo nel monachesimo degli origini, in: ASEs 11 (1994), 461-490.
- — —, *Il giudizio finale nella omiletica di Basilio di Cesarea*, in: Aug. 18 (1978), 183-190.
- — —, *L'uomo „immagine somigliante di Dio“ (Gen. 1,26-27) nell'esegesi dei Cappadoci*, in: VetChr 38 (2001), 293-314.
- — —, *Tormento ed estasi: sedici domande di Basilio di Cesarea sull'identità cristiana (Reg. mor. 80,22)*, in: ASEs 23 (2006), 115-128.
- GNILKA, C., *Der Begriff des „rechten Gebrauchs“, Chrêsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur 1*, Basel – Stuttgart 1984.
- GREGG, R. C., *Consolation philosophy. Greek and Christian Paideia in Basil and the two Gregories*, Cambridge (Mass.) 1975.
- GRIBOMONT, J., *In tomum 29 Patrologiae Graecae ad editionem operum Sancti Basilii Magni adnotationes*, Roma 1959.
- — —, *In tomum 30 Patrologiae Graecae ad opera Sancti Basilii Magni adnotationes*, Chevetogne 1960.

- — —, *In tomum 31 Patrologiae Graecae ad editionem operum rhetoricorum, asceticorum, liturgicorum Sancti Basilii Magni introductio*, Turnhout 1961.
- — —, *Les Règles morales de saint Basile et le Nouveau Testament*, in: *StPatr* 2 (1957) (TU 64), 416-426 (= *Saint Basile. Évangile et Église. Mélanges*, Bd. 1, SpOr 36, Bégrolles-en-Mauges 1984, 146-156).
- — —, *Un aristocrate révolutionnaire, évêque et moine: saint Basile*, in: *Aug.* 17 (1977), 179-191 (= *Saint Basile. Évangile et Église. Mélanges*, Bd. 1, SpOr 36, Bégrolles-en-Mauges 1984, 65-77).
- HADOT, I., *Gymnasion II*, in: *DNP* 5 (1998), 23-27.
- HAUSCHILD, W.-D., *Basilios von Caesarea und die Beziehungen zwischen Ostkirche und Rom*, in: W. BRÄNDLE – u. a. (Hg.), *Geist und Kirche. Festschrift für Eckhard Lessing*, Frankfurt 1995, 230-249.
- — — (Hg.), *Basilios von Caesarea. Briefe*, siehe Quellen.
- HENGESBERG, W., *De ornatu rhetorico quem Basilios Magnus in diversis homiliarum generibus adhibuit*, Bonn 1957.
- HILDEBRAND, S., *Basil of Caesarea and the Hellenization of the Gospel*, in: *StPatr* 41 (2006), 351-355.
- HORN, C. B. – MARTENS J. W., *„Let the little children come to me.“ Childhood and Children in Early Christianity*, Washington 2009.
- HORNUS, J.-M., *La divinité du Saint-Esprit comme condition du salut personnel selon Basile*, in: *VC* 23 (1969), 33-49.
- HOROWITZ, M. C., *The Image of God in Man – Is Woman Included?*, in: *HThR* 72 (1979).
- HUBANCEV, A., *Aspekte der Anthropologie des hl. Basilios des Großen*, in: A. RAUCH – P. IMHOF (Hg.), *Basilios. Heiliger der Einen Kirche. Regensburger Ökumenisches Symposium* 1979, München 1981, 189-198.
- HÜGLI, A., *Paideia*, in: *HWP* 7 (1989), 35-39.
- IMPELLIZZERI, S., *Basilio e „l’Ellenismo“*, in: *Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il Basilianesimo in Sicilia. Atti del congresso internazionale (Messina 3-6 dic. 1979)*, Bd. 2, Messina 1983, 959-977.
- JACKS, L. V., *St. Basil and Greek literature*, Washington 1922.

- JAEGER, W. W., *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, übers. von W. ELTESTER, Berlin 1963.
- — —, *Paideia Christi*, in: H.-TH. JOHANN (Hg.), *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike*, WdF 377, Darmstadt 1976, 487-502 (= ZNW 50 (1959), 1-14).
- JOANNOU, P. P. (Hg.), *Discipline générale antique (IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle)*, siehe Quellen.
- JÜLICHER, A., *Basileios 15*, in: PRE 3,1 (1897), 52-54.
- KARAYANNOPOULOS, I., *St. Basil's Social Activity: Principles and Praxis*, in: P. J. FEDWICK (Hg.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A sixteenthundredth anniversary symposium*, Bd. 1, Toronto 1981, 375-391.
- KARDONG, T. G., *Who was Basil's mentor?*, in: ABenR 60 (2009), 183-201. 299-309.
- KEIDEL, A. G., *Basil of Caesarea and Free Will*, in: StPatr 47 (2010), 85-89.
- KLEIJWEGT, M. – R. AMEDICK, *Kind*, in: RAC 20 (2004), 865-947.
- KLEIN, R., *Der Widerstand des Bischofs von Caesarea gegen die Teilung der Provinz Kappadokien im Jahre 371 / 372*, in: G. CRIFÒ – S. GIGLIO (Hg.), *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana. XIII Convegno Internazionale*, Napoli – Roma 2001, 719-736.
- — —, *Die Bedeutung von Basilius' Schrift „ad adolescentes“ für die Erhaltung der heidnisch-griechischen Literatur*, in: RQ 92 (1997), 162-176.
- — —, *Die Haltung der kappadokischen Bischöfe Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa zur Sklaverei*, Stuttgart 2000.
- — —, *Kaiser Julians Rhetoren- und Unterrichtsgesetz*, in: RQ 76 (1981), 73-94.
- — —, *Zum pädagogischen Stellenwert der heidnischen Literatur bei den Kirchenvätern des 4. Jahrhunderts*, in: StPatr 34 (2001), 97-110.
- KNORR, U. W., *Basilius der Grosse. Sein Beitrag zur christlichen Durchdringung Kleinasiens*, 2 Bde., Tübingen 1968.
- KOCHANÉK, P., *Magie und Mantik in den Schriften des Basilius des Großen*, in: G. HEIKE – A. MERKT (Hg.), *Volks Glaube im Antiken Christentum*, Darmstadt 2009, 322-338.



- KOSCHORKE, K., *Spuren der alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Caesarea*, Par. 32, Freiburg (Schweiz) 1991.
- KUSTAS, G. L., *Saint Basil and Rhetorical Tradition*, in: P. J. FEDWICK (Hg.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A sixteenhundredth anniversary symposium*, Bd. 1, Toronto 1981, 221-279.
- LAMBERZ, E., *Zum Verständnis von Basileios' Schrift „Ad adolescentes“*, in: ZKG 90 (1979), 221-241.
- LÈBE, L. (Hg.), *Saint Basile. Les règles morales et portrait du chrétien*, siehe Quellen.
- LISOVSKIJ, A., *L'uomo e la prospettiva della sua divinizzazione nel pensiero di Basilio di Cesarea*, Roma 2005.
- LUISLAMPE, P., *Spiritus vivificans. Grundzüge einer Theologie des heiligen Geistes nach Basilius von Caesarea*, MBTh 48, Münster 1981.
- LUMPE, A., *Exemplum*, in: RAC 6 (1966), 1229-1257.
- LUTZ, C. E., *Note on St. Basil's „Adress on Reading Greek literature“*, in: DERS. (Hg.), *Essays on Manuscripts and Early Books*, Hamden (Conn.) 1975, 73-78.
- MAIR, P. P., *Die Trostbriefe Basileios' des Großen im Rahmen der antiken Konsolationsliteratur*, Innsbruck 1966.
- MARAVALL, P. (Hg.), *Grégoire de Nysse. Lettres*, siehe Quellen.
- MARROU, H.-I., *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, übers. nach der 3. Auflage von 1955 mit Ergänzungen der 7. Auflage von 1976 von C. BEUMANN, München 1977.
- MATRANGOLO, V., *A sua imagine. Kat'eikona*, Castrovillari 2001.
- MAXWELL, J., *The Attitudes of Basil and Gregory of Nazianzus toward Uneducated Christians*, in: StPatr 47 (2010), 117-122.
- MAYER, A. C., *Κοινωνία on Purpose? – Ecclesiology of Communion in the Letters of St Basil the Great*, in: StPatr 41 (2006), 375-381.
- MEYER, H. B., *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral*, GDK 4, Regensburg 1989.
- MIQUEL, P., *Ἀμετεώριστον chez saint Basile*, in: CCist 51 (1989), 293-297.

- MIRA, M., *Ideal ascético y antropología antiarriana en las homilías de Basilio Magno*, Frankfurt 2004.
- — —, *La noción de asimilación del hombre a Dio en la tratadística basiliana*, in: StPatr 41 (2006), 389-395.
- MITCHELL, J. F., *Consolatory Letters in Basil and Gregory Nazianzen*, in: Hermes 96 (1968), 299-318.
- MOFFAT, A., *The Occasion of St Basil's Address to Young Men*, in: Antichthon 6 (1972), 74-86.
- MORESCHINI, C., *Introduzione a Basilio il Grande*, LCA 6, Brescia 2005.
- MOUTSOULAS, E., *Ὁ Μέγας Βασιλείος ὡς Παιδαγωγός*, Athenai 1979.
- MÜLLENHOFF, K., *Aristoteles bei Basileios von Caesarea*, in: Hermes 2 (1987), 252-258.
- MÜLLER, A., „All das ist Zierde für den Ort...“: *Das diakonisch-karitative Großprojekt des Basileios von Kaisareia*, in: ZAC 13 (2009), 452-474.
- NALDINI, M. (Hg.), *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani. Oratio ad adolescentes. Con la versione latina di Leonardo Bruni*, siehe Quellen.
- — —, *La posizione culturale di Basilio Magno*, in: *Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il Basilianesimo in Sicilia. Atti del congresso internazionale (Messina 3-6 dic. 1979)*, Bd. 1, Messina 1983, 199-216.
- — —, *Paideia origeniana nella „Oratio ad adolescentes“ di Basilio Magno*, in: VetChr 13 (1976), 297-318.
- NERI, U. (Hg.), *Opere ascetiche di Basilio di Cesarea*, siehe Quellen.
- NIKOLAOU, T., *Der Mensch als politisches Lebewesen bei Basilios dem Großen*, in: VigChr 35 (1981), 24-31.
- — —, *Die Kunst und ihr erzieherischer Wert bei den Drei Hierarchen*, in: Theol(A) 50 (1979), 889-911.
- NÖCKLER, R. M., *Basilios des Großen Mahnworte an die Jugend. Versuch einer Interpretation*, Innsbruck 1991.
- NOVEMBRI, V., *Due epistole, una consolatio. Basilio di Cesarea a Nettario e alla sua consorte (ep. 5 e 6)*, in: VetChr 40 (2003), 319-337.
- ORPHANOS, M. A., *The Influence of Plutarch on St. Basil of Caesarea*, Athinai 1976.

- PACK, E., *Sozialgeschichtliche Aspekte des Fehlens einer „christlichen“ Schule in der römischen Kaiserzeit*, in: W. ECK (Hg.), *Religion und Gesellschaft in der Römischen Kaiserzeit. Kolloquium zu Ehren von F. Vittinghoff*, KHA 35, Köln – Wien 1989, 185-263.
- PANAGOPOULOS, J., *Die Begegnung der griechischen Kultur mit dem Christentum. Der Beitrag Basilius des Großen*, in: SEAug 42, Roma 1993, 165-177.
- PAPADOPOULOU-TSANANA, O., *Ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ μεγάλου Βασιλείου*, *Analekta Blatadon* 7, Tessalonike 1970 (134-140: Deutsche Zusammenfassung).
- PASTORINO, A., *Il „Discoro ai giovani“ di Basilio e il „De audiendis poetis“ di Plutarco*, in: *Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il Basilianesimo in Sicilia. Atti del congresso internazionale (Messina 3-6 dic. 1979)*, Bd. 1, Messina 1983, 217-257.
- VAN DE PAVERD, F., *Die Quellen der kanonischen Briefe Baileios des Großen*, in: OCP 38 (1972), 5-63.
- PETRÀ, B., *Cultura filosofica e novità della fede nel pensiero morale di Basilio il Grande*, in: StMor 29 (1991), 275-303.
- PORTMANN, F. X., *Die göttliche Paidagogia bei Gregor von Nazianz. Eine dogmengeschichtliche Studie*, St. Ottilien 1954.
- POUCHET, J. R., *Eusèbe de Samosate, père spirituel de Basile le Grand*, in: BL 85 (1984), 179-195.
- — —, *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondence. Une stratégie de communion*, SEAug 36, Roma 1992.
- PRIVITERA, S., *L'antropologia di San Basilio. La dignità dell'uomo e l'argomentazione etica nella teologia morale ortodossa*, in: A. HOLDEREGGER – u. a. (Hg.), *De dignitate hominis. Festschrift für Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira zu seinem 65. Geburtstag*, SThE 22, Freiburg (Schweiz) – Freiburg 1987, 15-37.
- QUACQUARELLI, A., *Sull'omelia di Basilio „Attende tibi ipsi“*, in: *Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il Basilianesimo in Sicilia. Atti del congresso internazionale (Messina 3-6 dic. 1979)*, Bd. 1, Messina 1983, 489-501.
- RACCONE, A. R. (Hg.), *San Basilio di Cesarea. Omelie sui salmi*, siehe Quellen.

- RIGGI, C., *San Basilio Magno e i martiri*, in: A. QUACQUARELLI – I. ROgger (Hg.), *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*, Bologna 1985, 49-68.
- RING, O., *Drei Homilien aus der Frühzeit Basilius' des Großen. Grundlegendes zur Basiliusfrage*, FChLDG 16.1-2, 1930.
- RITTER, A.-M., *Basilius der Große als „Diakoniker“*, in: A. GÖTZELMANN – u. a. (Hg.), *Diakonie der Versöhnung. Ethische Reflexion und soziale Arbeit in ökumenischer Verantwortung. Festschrift für Theodor Strohm*, Stuttgart 1998, 79-93.
- ROGGISCH, W. M., *Platons Spuren bei Basilius dem Großen*, Bonn 1949.
- ROUSSEAU, P., *Basil of Cesarea, The Transformation of the Classical Heritage* 20, Berkeley – u. a. 1995.
- — —, *Human nature and its material setting in Basil of Caesarea's sermons on the creation*, in: HeyJ 49 (2008), 222-239.
- RUHRBACH, G., *Bildung in der Alten Kirche*, in: H. FROHNES – U. W. KNORR (Hg.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, Bd. 1 *Die Alte Kirche*, München 1974, 293-310.
- SALACHAS, D., *Le Lettere canoniche di S. Basilio*, in: Nicolaus 8 (1980), 145-157.
- SCAZZOSO, P., *L'umanesimo di S. Basilio*, in: Aug. 12 (1972), 391-405.
- — —, *Reminiscenze della polis platonica nel cenobio di San Basilio*, Milano 1970.
- SCHLAGER, B., *Saints Basil and John Chrysostom on the Education of Christian Children*, in: GOTR 36 (1991), 37-55.
- SCHOLL, E., *Die Lehre des heiligen Basilius von der Gnade*, Freiburg 1881.
- SCHOLL, R., *Das Bildungsproblem in der Alten Kirche*, in: H.-TH. JOHANN (Hg.), *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike*, WdF 377, Darmstadt 1976, 503-526 (= Zeitschrift für wissenschaftliche Pädagogik 10 (1964), 24-43).
- SCHUCAN, L., *Das Nachleben von Basilius Magnus „ad adolescentes“. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Humanismus*, Genf 1973.
- SCICOLONE, S., *Basilio e la sua organizzazione dell'attività assistenziale a Cesarea*, in: CCICr 3 (1982), 353-372.

- SHEAR, T. L., *The Influence of Plato on Saint Basil*, Baltimore 1906.
- SIEBEN, H. J. (Hg.), *Basilius von Cäsarea. De Spiritu Sancto / Über den Heiligen Geist*, siehe Quellen.
- SILVAS, A. M. (Hg.), *The Asketikon of Saint Basil the Great*, siehe Quellen.
- SKEDROS, J. C., *The Cappadocian Fathers on the Veneration of Martyrs*, in: StPatr 37 (2001), 394-300.
- SMETS, A. – VAN ESBROEK M. (Hg.), *Basile de Césarée. Sur l'origine de l'homme (Hom. X et XI de l'Hexaéméron)*, siehe Quellen.
- ŠPIDLÍK, T., *L'idéal du monachisme basilien*, in: P. J. FEDWICK (Hg.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A sixteenthundredth anniversary symposium*, Bd. 1, Toronto 1981, 361-374.
- — —, *San Basilio Magno e la cultura*, in: S. FELICI (Hg.), *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri (età postnicena)*, BSRel 80, Roma 1988, 65-72.
- STEGMANN, A. (Hg.), *Basilius des Großen, Bischofs von Cäsarea, ausgewählte Homilien und Predigten*, siehe Quellen.
- STOCKMEIER, P., *Glaube und Paideia. Zur Begegnung von Christentum und Antike*, in: H.-TH. JOHANN (Hg.), *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike*, WdF 377, Darmstadt 1976, 527-548 (= ThQ 147 (1967), 432-452).
- STRAMARA, D. F., *Double Monasticism in the Greek East, Fourth through Eight Centuries*, in: JECS 6 (1998), 269-311.
- TREUCKER, B., *Politische und sozialgeschichtliche Studien zu den Basilius-Briefen*, Frankfurt 1961.
- TRISOGLIO, F., *Basilio il Grande si presenta: la vita, l'azione, le opere*, Grottaferrata 2004.
- TROIANO, M. S., *L'Omelia XXIII in Mamantem Martyrem di Basilio di Cesarea*, in: VetChr 24 (1987), 147-157.
- TRUNK, J., *De Basilio Magno sermonis Attici imitatore*, Stuttgart 1911.
- VALGIGLIO, E., *Basilio Magno „Ad adolescentes“ e Plutarcho „De audiendis poetis“*, in: RSC 23 (1975), 297-310.
- VAN DAM, R., *Becoming Christian. The Conversion of Roman Cappadocia*, Philadelphia 2003.

- VAN PARYS, M., *Memoria di Dio e preghiera in Basilio di Cesarea*, in: COMUNITÀ DI BOSE (Hg.), *Basilio tra oriente e occidente. Convegno Internazionale „Basilio il Grande e il monachesimo orientale“ (Cappadocia, 5-7 ott. 1999)*, Magnano 2001, 111-125.
- VISCHER, L., *Basilius der Große. Untersuchungen zu einem Kirchenvater des vierten Jahrhunderts*, Basel 1953.
- DE VOGUË, A., *Entre Basile et Benoît: L'„Admonitio ad filium spirituale“ du Pseudo-Basile*, in: RBS 10/11 (1981/1982), 19-34.
- DE VRIES, W., *Die Obsorge des hl. Basilios um die Einheit der Kirche im Streit mit Papst Damasus*, in: A. RAUCH – P. IMHOF, *Basilios. Heiliger der Einen Kirche. Regensburger Ökumenisches Symposion 1979*, München 1981, 29-56.
- WAY, A. C., *The Language and Style of the letters of St. Basil*, Washington 1927.
- WEISS, K., *Die Erziehungslehre der drei Kappadozier. Ein Beitrag zur patristischen Pädagogik*, StrThS 3-4, Freiburg 1903.
- WIFSTRAND, A., *Griechische Bildung, aus dem Schwedischen übertragen von R. MAUTNER*, Bern 1967.
- WINN, R. E., *Revisiting the Date of Authorship of Basil of Cesarea's „Ad Adolescentes“*, in: GOTR 44 (1999), 291-307.
- YANGUAS SANZ, J. M., *El Espíritu Santo y la divinización del cristiano según San Basilio*, in: ScrTh 30 (1998), 519-529.
- ZAPPALÀ, O., *Le litterae commendaticiae di Basilio di Cesarea*, in: Koin. 17 (1993), 49-60.
- ZELZER, K. (Hg.), *Basili Regula. A Rufino latine versa*, siehe Quellen.



# Personenregister

Aburgius: 238  
Aghiorgoussis: 30, 31, 41, 42  
Amand de Mendieta: 4, 89, 97, 101, 136,  
138, 156, 195, 196, 198, 265  
Ambrosius: 71  
Amedick: 148  
Ammianus Marcellinus: 74  
Amphilochius von Ikonium: 40, 107,  
253, 255, 257, 259, 277  
Anthimus von Tyana: 277  
Apollinaris: 75  
Arinthaëus: 232, 234  
Atarbius von Neocäsarea: 268  
Athenagoras: 69  
Augustinus: 71  
Azkoul: 40, 97  
  
Bach: 137, 146  
Bakke: 76  
Bamberger: 196  
Bardy: 125, 127, 132  
Basilius d. Ä.: 275  
Behr-Sigel: 3, 32  
Bellazzi: 47  
Bernardi: 6, 83, 148, 200-205, 213, 219,  
227, 262  
Berther: 2, 3, 11, 12, 34, 39, 56  
Bertram: 66  
Blomenkamp: 61, 63, 66, 76, 136  
Bonis: 275  
Boulenger: 93, 94, 135, 147, 150  
Bräutigam: 5, 104, 136, 137, 140, 143,  
146, 147, 150, 151  
Breitenbach: 89  
Brigham: 152  
Brison: 232  
Büttner: 138

Campbell: 4  
Campenhausen, von: 12, 270  
Casevitz: 143  
Cavalcanti: 83  
Ciarlo: 251  
Cicero: 62, 64, 71, 72, 104  
Clemensbrief, Erster: 66  
Clemens von Alexandrien: 67, 69, 70,  
77, 78, 94  
Coman: 3, 31, 53  
Costanza: 230  
Courcelle: 219, 225  
Cracco-Ruggini: 235  
  
Damasus (Papst): 265, 266  
David (König): 104, 185  
D'Ippolito: 4  
De Salvo: 205  
Dehnhard: 4  
Demandt: 61  
Demosthenes: 64  
Di Berardino: 202  
Dianius (Bischof von Cäsarea): 276  
Diokletian: 214, 217  
Diodor von Tarsus: 253  
Dirking: 217  
Dörrie: 107  
Dörries: 249  
Drack: 98  
Drecoll: 59, 232  
Duchatelez: 264  
  
Eli (AT): 109  
Elija (AT): 104  
Emmelia: 89, 211, 275  
Engberding: 260  
Esbroek, van: 2



- Euagrius: 264  
 Eunomius: 82, 250  
 Eupaterius: 107, 253  
 Eupsychius (Märtyrer): 211, 268  
 Eusebius (Bischof von Cäsarea): 276  
 Eusebius von Samosata: 265, 267, 277  
 Eustathius von Sebaste: 90, 91, 154, 254, 264-268, 276, 277  
  
 Fedwick: 2, 4, 5, 6, 88, 97, 98, 127, 132, 136, 137, 225, 264, 278  
 Fellechner: 90  
 Filoramo: 43  
 Firmus von Cäsarea: 241  
 Forlin Patrucco: 211, 235  
 Fortin: 101, 144  
 Frank: 14, 35, 154, 156  
 Frazee: 153  
 Fussl: 230, 231  
  
 Gain: 6, 242, 260, 265  
 Garnett: 101  
 Gärtner: 4, 76, 270  
 Giet: 6, 237  
 Girardi: 7, 12, 46, 54, 83, 85, 86, 107, 153, 210, 211, 213, 215, 216  
 Gnilka: 56, 136  
 Gordius (Märtyrer): 211, 214, 217, 218  
 Gregg: 226, 234  
 Gregor der Wundertäter: 70, 89, 260  
 Gregor von Nazianz: 5, 43, 62, 65, 75, 89, 91, 94, 112, 117, 131, 232, 241, 245, 247, 248, 253, 255, 263, 270, 276  
 Gregor von Nyssa: 2, 5, 32, 63, 90, 211, 232, 246, 247, 277  
 Gribomont: 6, 136, 153, 154, 156, 163, 167, 177, 200  
 Gronau: 230  
  
 Hadot: 63  
 Hauschild: 2, 10, 81, 91, 92, 117, 155, 236, 238, 254, 265, 268, 275  
 Hengsberg: 4, 204  
 Hieronymus: 71, 72, 104, 132  
 Hildebrand: 98, 103  
 Homer: 64, 75, 89  
 Horaz: 64  
  
 Horn: 76, 127  
 Hornus: 251, 252  
 Horowitz: 32  
 Hubancev: 3, 31, 55  
 Hügli: 61, 62  
  
 Ijob (AT): 127, 176, 185, 229  
 Impellizzeri: 140, 151  
 Isokrates: 62  
  
 Jacks: 4, 103  
 Jaeger: 3, 4, 66, 67, 79, 94, 136  
 Joannou: 255  
 Johannes Chrysostomus: 76, 104, 255, 270  
 Jülicher: 136  
 Julian (Kaiser): 73-75, 127, 139, 211, 217  
 Julitta (Märtyrin): 32, 213, 226, 227  
 Justin der Märtyrer: 69, 77, 78, 100  
  
 Karayannopoulos: 249  
 Kardong: 90  
 Keidel: 50  
 Kleijwegt: 148  
 Klein: 4, 33, 66, 73, 75, 94, 101, 104, 137, 202, 238  
 Knorr: 5, 6, 75, 89, 126, 127, 128, 131, 133, 134, 211, 242, 260, 261, 262  
 Kochanek: 202  
 Koschorke: 2, 5, 6, 34, 45, 125, 127, 134, 148, 155, 156, 190, 202, 242, 255, 256, 257, 259, 266, 267, 275  
 Kustas: 4  
  
 Lamberz: 138, 141, 142, 145, 147, 148, 152  
 Lèbe: 153  
 Lisovskij: 3, 30, 40, 44, 47, 253  
 Luislampe: 27, 251, 253  
 Lumpe: 117  
 Lutz: 135  
  
 Mair: 226  
 Makrina d. Ä.: 89, 211, 275  
 Makrina d. J.: 63, 90, 131  
 Mamas (Märtyrer): 214, 217  
 Maraval: 90  
 Marius Victorinus: 75

- Marrou: 3, 61, 62, 65, 66, 68, 75, 77, 125  
 Martens: 76, 127  
 Martinianus: 238  
 Matrangolo: 3  
 Maximinus Daia: 211  
 Maxwell: 112  
 Mayer: 264  
 Meletius: 265  
 Menander: 64  
 Meyer: 260  
 Minucius Felix: 69  
 Miquel: 44  
 Mira: 3, 46, 219  
 Mitchell: 232  
 Modestus: 205, 240, 276  
 Moffat: 138  
 Moreschini: 7, 276  
 Moses (AT): 84, 87, 104  
 Moutsoulas: 5  
 Müllenhoff: 4  
 Müller: 242, 243, 244  
  
 Naldini: 88, 92, 93, 98, 102, 136, 137, 138, 145, 147, 150  
 Naukratius: 276  
 Neri: 154, 156  
 Nikolaou: 3, 40, 117  
 Nöckler: 138, 147  
 Novembri: 230  
  
 Origenes: 70, 77, 78, 94, 138, 200  
 Orphanos: 4  
 Otis: 50  
  
 Pack: 68  
 Panagopoulos: 102  
 Papadopoulou-Tsanana: 2, 3, 34, 56  
 Pastorino: 138  
 Paulinus von Antiochien: 265  
 Paverd, van de: 255  
 Petrà: 4, 196  
 Petrus (Apostel): 177  
 Platon: 62, 89, 104  
 Plutarch: 63, 138  
 Portmann: 5, 270  
 Pouchet: 6, 81, 226  
 Privitera: 259  
 Proharesius: 75  
  
 Ps.-Basilus: 271  
  
 Quacquarelli: 219, 225, 226  
 Quintillian: 63  
  
 Raccone: 55  
 Riggi: 211, 216  
 Ring: 98  
 Ritter: 155  
 Roggisch: 4  
 Rousseau: 2, 6, 264, 275  
 Rufin: 72, 271  
 Ruhrbach: 66, 149  
  
 Sabas (Märtyrer): 211  
 Salachas: 255, 259  
 Sallust: 64  
 Scazzoso: 4, 98, 198  
 Schlager: 104  
 Scholl E.: 28  
 Scholl R.: 4, 66  
 Schucan: 135  
 Scicolone: 242, 244  
 Shear: 4  
 Sieben: 250  
 Silvas: 6, 13, 14, 154, 275  
 Skedros: 212  
 Smets: 2  
 Sophronius: 238  
 Špidlík: 88, 98, 99, 100, 104, 137, 196  
 Stegmann: 146, 147  
 Stockmeier: 4, 66  
 Stramara: 125  
 Sueton: 71  
 Sympius von Seleucia: 268  
  
 Tatian: 70  
 Terenz: 64  
 Tertullian: 60, 71, 72, 73, 78  
 Themistios: 105  
 Thukydides: 64  
 Treucker: 6, 235, 236, 248  
 Trisoglio: 275  
 Troiano: 215  
 Trunk: 4  
  
 Valens: 238, 243, 263, 276, 277  
 Valerian von Aquileia: 268

Valgiglio: 138

Van Dam: 250

Van Parys: 43

Vergil: 64

Vierzig Märtyrer von Sebaste: 214

Vischer: 6, 90, 92, 127, 136, 137, 144, 251

Voguë, de: 271

Vries, de: 265

Way: 4

Weiss: 5, 11

Wifstrand: 3, 66

Winn: 91, 98, 139

Yanguas Sanz: 47

Zappalà: 237, 248

Zelzer: 13