

# Die Bedeutung von Basilius' Schrift „ad adolescentes“ für die Erhaltung der heidnisch-griechischen Literatur

von RICHARD KLEIN

Beurteilen wir heute ein Werk der antiken Literatur, so sehen wir nicht allein auf Eigenständigkeit, inneren Gehalt und angemessene Form, sondern wir fragen darüber hinaus nach der Rolle, welche es in der Zeit nach seinem Erscheinen spielte. Unter dem Gesichtspunkt des Weiterwirkens kann die heute bei klassischen Philologen, Kirchen- und Profanhistorikern wenig beachtete Schrift des Bischofs Basilius von Caesarea „An die Jugend“, die er kurz nach 370 verfaßte, nicht hoch genug eingeschätzt werden. Kein geringerer als Werner Jaeger nannte sie in seinem 1963 posthum herausgegebenen Buch „Das frühe Christentum und die griechische Bildung“ eine Magna Charta aller christlichen höheren Bildung, der die oberste Autorität in der Frage nach dem Wert der klassischen Studien für die Christen in den späteren Jahrhunderten zugekommen sei.<sup>1</sup> Bedenkt man, daß das, was der Autor auf wenigen Seiten als Lektüre empfiehlt, nicht den gesamten Bildungskanon der damaligen Zeit umfaßt, sondern lediglich eine Reihe ausgewählter Dichter und Prosaautoren, welche ein junger Christ in der Schule des Grammatikers unbedenklich lesen durfte, so wird klar, daß die herausragende Bedeutung für die Rezeptionsgeschichte nicht allein diesem aktuellen Anlaß entsprungen sein kann. Es muß vielmehr ein grundlegendes und überzeitliches Problem gewesen sein, das man darin ange-rührt sah. In der Tat, was hier in knappen zehn Kapiteln über das unmittelbare Anliegen hinaus von Basilius aufgegriffen wird, ist das Werteverhältnis von Christlichem und heidnischem Schrifttum, von Evangelium und Paideia insgesamt, also von zwei Größen, die erst in unserem Jahrhundert zu einem harmo-nischen Ausgleich gefunden haben.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> W. JAEGER, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, hg. von W. Eltester (Berlin 1963) 60, DERS. ähnlich in dem Aufsatz: *Paideia Christi*, in: *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike*, hg. von H.-Th. JOHANN, WdF 377 (Darmstadt 1976) 498.

<sup>2</sup> Neue Ausgaben stammen von F. BOULENGER, *Saint Basile. Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques* (Paris 1965) (griech.-franz.); N. G. WILSON, *Saint Basil on the Value of Greek Literature* (London 1975) (griech. Text mit sprachlich ausgerichtetem Kommentar), N. NALDINI – L. BRUNI, *Discorsi ai giovani. Oratio ad adolescentes* (Florenz 1984); O. CALLAGHAN, *Ad adolescentes quomodo possint ex gentium libris fructum capere* (Barcelona 1985) (griech.-span.). (Veraltete) deutsche Übersetzungen stammen von A. STEGMANN, in: *Basilius der Große. Ausgewählte Schriften*, Bd. 2, BKV<sup>2</sup> (München 1925) 445–468, und J. BACH – A. DIRKING, *Basilius' Mahnworte an die Jugend über den nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur. Text und Kommentar* (München<sup>2</sup> 1932). Auf eine Festlegung um das Jahr 370 weist die Erinnerung des Autors an die vielen Wechselfälle seines Lebens (II 3–8). Da das Schulgesetz Julians (vom J. 363) an keiner Stelle erwähnt wird,

## I

Bereits im Neuen Testament läßt sich sowohl ein Gegen- als auch ein Miteinander von Glaube und heidnischer Bildung erkennen. Es ist bekannt, daß Jesus zum einen den Vater im Himmel preist, weil er seine Botschaft den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber geoffenbart habe,<sup>3</sup> während Paulus andererseits in der bekannten Areopagrede in Athen für die von ihm vertretene natürliche Gotteserkenntnis auf stoische Quellen zurückgreift und den Dichter Arat sogar mit einem wörtlichen Zitat anführt.<sup>4</sup>

Wenn nun in den folgenden Jahrhunderten jene Antinomie immer wieder zum Vorschein kommt, sollte man die Tatsache nicht aus den Augen verlieren, daß man es jeweils mit Antworten auf Stimmen der eigenen Glaubensgefährten oder auf Vorwürfe der Heiden zu tun hat. So empfand man in manchen christlichen Zirkeln ein sichtbares Unbehagen, als die seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts auftretenden griechischen Apologeten, allen voran Athenagoras und Justin, den Kaisern zu erklären suchten, daß zwischen der griechischen Philosophie und der eigenen Lehre kein grundlegender Unterschied bestehe.<sup>5</sup> Gegen eine solche noch wenig reflektierte Interpretation des Christentums als philosophische Schule neben vielen anderen gab es einen unüberhörbaren Einspruch griechisch wie lateinisch schreibender Autoren. Lehnt z. B. im Osten der Syrer Tatian in seiner „Rede an die Hellenen“ die gesamte griechische Bildung, von der Philosophie über die Rhetorik bis zur bildenden Kunst und der Mythologie, als unnützlich und unmoralisch ab,<sup>6</sup> so fragt gleichfalls Tertullian, der erste lateinisch schreibende

---

erscheint eine frühere Datierung, wie sie manche Interpreten annehmen, wenig wahrscheinlich.

<sup>3</sup> Matth. 11,25 (unter Rückgriff auf Jes. 29,14). Dieser Satz ist gewiß nicht nur als Polemik gegen die Schriftkundigen und Pharisäer zu verstehen (so A. SAND, Das Evangelium nach Matthäus [Regensburg 1986] 251), sondern als „Absage der Offenbarung an irdische Weisheit und Klugheit“; so P. STOCKMEIER, Glaube und Paideia. Zur Begegnung von Christentum und heidnischer Antike, in: Erziehung und Bildung ... (Anm. 1) 529; ähnlich bereits H. FRH. VON CAMPENHAUSEN, Glaube und Bildung im Neuen Testament, in: Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte (Tübingen 1960) 17–47.

<sup>4</sup> Apg. 17,28 nach Arat, Phainomena 5; ähnlich auch im Zeushymnus des Stoikers Kleanthes (SVF I 528). Nach W. G. KÜMMEL liegt hier eine von Lukas komponierte „hellenistische Rede von der wahren Gotteserkenntnis“ vor (Einleitung in das Neue Testament [Heidelberg 21983] 150). Ähnlich bereits M. POHLENZ, Paulus und die Stoa (Darmstadt 1964; Nachdruck) 23–43.

<sup>5</sup> Zu Athenagoras, der im J. 177 eine „Bittschrift“ an die Kaiser Marc Aurel und Commodus richtete, insbesondere über den Gebrauch der philosophischen Termini, vgl. J. GEFFCKEN, Zwei griechische Apologeten (Hildesheim – New York 1970; Nachdruck), 155–238, und jetzt sehr ausführlich B. POUDERON, Athénagore d'Athènes. Philosophie chrétienne. Théologie historique 82 (Paris 1989). Zu Justin, dem Philosophen und Märtyrer, der mit seiner Theorie vom λόγος σπερματικός eine Brücke zwischen den alten Philosophen und dem Christentum zu schlagen versuchte (bes. apol. I 46), vgl. jetzt zusammenfassend O. SKARSAUNE, in: TRE 17 (1988) 471–478, und P. LAMPE, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten (Tübingen 21989) 78–82, 219–240, 297–300.

<sup>6</sup> Z. B. or. ad Graec. 26,1–8; dazu allgemein M. WHITTAKER, Tatian. Oratio ad Graecos and

Verteidiger der neuen Religion, voller Entrüstung: „Was hat Athen mit Jerusalem zu schaffen? Was die platonische Akademie mit der Kirche?“<sup>7</sup> Nimmt man hinzu, daß die anstößigen Göttergeschichten selbst von führenden Geistern der Heiden seit den Tagen von Xenophanes und Platon eine heftige Kritik erfuhren, so ist es nicht verwunderlich, daß bereits im dritten Jahrhundert die „Didaskalie der zwölf Apostel des Erlösers“ ein klares Verbot formulierte, heidnische Bücher zu lesen, damit ein Christ mit solchen Irrtümern und anstößigen Geschichten nicht in Berührung komme.<sup>8</sup>

Demgegenüber gilt es, die Entstehung und Rechtfertigung einer christlichen Padeia in der geistig äußerst regsamen ägyptischen Metropole Alexandria als wichtiges Pendant in gleicher Weise in den Blick zu nehmen. Ausgehend von dem Satz Justins, daß sich Christus als „keimhafter Logos“ nicht nur den Juden im Alten Testament, sondern auch manchen griechischen Philosophen wie Heraklit, Sokrates und Platon offenbart habe, sind die großen Denker, allen voran Clemens von Alexandria, bemüht, dem von den Griechen überkommenen Bildungserbe zumindest eine vorbereitende Bedeutung für die Erfassung des christlichen Glaubensgutes zuzuerkennen.<sup>9</sup> Die Unterordnung sowohl der heidnischen Philosophie wie der Einzelwissenschaften bleibt auch bei Origenes erhalten, der das gesamte Bildungsschema der ἐγκύκλιος παιδεία mit den geisteswissenschaftlichen Fächern Grammatik, Dialektik und Rhetorik und den naturwissenschaftlichen Disziplinen Musik, Arithmetik, Geometrie und Astronomie als nützliche Vorstufe für das rechte Verständnis der Heiligen Schrift den bildungswilligen Christen nahezubringen sucht. Natürlich darf nicht unerwähnt bleiben, daß die beiden Alexandriner jene Übernahme des heidnischen Bildungskanonns nur in Auszügen, soweit jede Form des alten Götterglaubens ausgeschlossen war, und nur für die Gebildeten unter den Christen gelten lassen wollten. Für die einfachen Leute hielten sie dagegen den bloßen Glauben an die in der Bibel geoffenbarten Wahrheiten weiterhin für ausreichend.<sup>10</sup> Dieses

Fragments (Oxford 1982) IX ff., und P. GUYOT – R. KLEIN (Hgg.), Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen, Bd. 2: Die Christen in der heidnischen Gesellschaft (Darmstadt 1994) 70 f., 283 f.

<sup>7</sup> Praescr. haer. 7,9; vgl. auch carn. christ. IV 5,1; dazu bes. J.-C. FREDOUILLE, Tertullien et la conversion de la culture antique (Paris 1972) 324–326 und G. SCHÖLLGEN, Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthago zur Zeit Tertullians, JAC, Ergb. 12 (Münster 1984) bes. 270–276.

<sup>8</sup> Did. Apost. I 6,1 ff.; dazu kurz H. I. MARROU, Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum, hg. von R. HARDER (München 1977) 464. Zu Xenophanes' Götterkritik jetzt C. SCHÄFER, Xenophanes von Kolophon. Ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie (München – Leipzig – Stuttgart 1996).

<sup>9</sup> So z. B. strom. I 43–45; darüber grundlegend H. CHADWICK, Early Christian Thought and the Classical Tradition (Oxford 1984) 31–65; gute Bemerkungen bei L. HONNEFELDER, Christliche Theologie als „wahre Philosophie“, in: Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation, hg. von C. COLPE – L. HONNEFELDER – M. LUTZ-BACHMANN (Berlin 1992) 55–76.

<sup>10</sup> Z. B. contr. Cels. I 13; III 81. Hierzu speziell H. FUCHS, Enkyklios Paideia, in: RAC 5 (1962) 365–398, und R. KLEIN, Christlicher Glaube und heidnische Bildung (Zum sozialen Hintergrund eines innerchristlichen Problems in den ersten Jahrhunderten), in: Laverna 1

vorsichtige Zurückgreifen auf das überkommene Bildungserbe, jedoch stets in der propädeutischen Funktion für eine bessere Erkenntnis des Gotteswortes, wird in dieser frühen Zeit nirgendwo deutlicher als in jener Dankesrede, welche der junge Gregor der Wundertäter seinem Lehrer Origenes zum Abschluß seiner Studien im palästinensischen Caesarea halten durfte, sowie in dem Antwortbrief des Lehrers an seinen Schüler. Immer wieder wird daraus das schöne Wort zitiert, daß man sich das Wissen der Heiden in der Weise aneignen sollte, wie die Israeliten beim Auszug aus Ägypten goldene und silberne Gefäße mitgenommen hätten, um sie selbst in besseren Gebrauch zu nehmen.<sup>11</sup> Freilich sollte die an die Person des begnadeten Lehrers Origenes gebundene Schule keine Weiterführung erleben.

Auch in der Folgezeit war der Gegensatz zwischen den beiden Lagern nicht verschwunden, im Gegenteil, er erlebte im vierten Jahrhundert eine bisher nicht gekannte Zuspitzung und setzte sich noch viele Jahrzehnte fort. Im Osten war es vor allem die aufkommende monastische Bewegung, dessen führendem Vertreter, dem ägyptischen Mönchsvater Antonius, sein Biograph Athanasius sogar mit lobenden Worten bescheinigte, daß er sich nicht durch irgendeine Kunst oder durch weltliche Weisheit, sondern allein durch seine Frömmigkeit ausgezeichnet habe. Hierzu sollte man sich überdies erinnern, daß die Mönche zumeist sozial niedrigen Schichten entstammten, so daß von vornherein eine gewisse Scheu vor jeder literarischen und wissenschaftlichen Betätigung gegeben war.<sup>12</sup> Aber wer denkt hier nicht an den aus der Tibermetropole in die Einsamkeit von Bethlehem übersiedelten Hieronymus, der im Traum dafür getadelt wurde, daß er aufgrund seiner bisherigen Lektüre eher ein Ciceronianer sei als ein Christ? Die Folge war, daß er Abschied nahm von Horaz und Vergil und dafür einen Katalog bedeutender christlicher Schriftsteller zusammenstellte, um zu beweisen, daß das Christentum nicht genötigt sei, sich Antworten bei Platon und Cicero zu holen. Dies bedeutet in der Tat eine weitgehende Aufgabe der überlieferten Bildung, da sie nun auch nicht mehr im Sinne einer bloßen Propädeutik im Hinblick auf die wahren Glaubenslehren für nötig gehalten wird.<sup>13</sup> Ebenfalls ein Rückschritt hinter die Alexandriner ist es, wenn im Westen Augu-

(1990) 50–100. Im weiteren Rahmen wichtig B. NEUSCHÄFER, Origenes als Philologe, Bd. 1 (Bern 1987) bes. 156–170 und U. NEYMEYR, Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte (Leiden 1989) 95–102.

<sup>11</sup> Orig. ep. ad Greg. Thaum. 1 – 4; jetzt in: P. GUYOT – R. KLEIN (Anm. 6) 86–92; 292 f. Dazu auch H. CROUZEL (éd.): Grégoire le Thaumaturge, Remerciement à Origène – Lettre d'Origène à Grégoire, SC 148 (Paris 1969) 79–92; 186–194; sowie A. KNAUBER, Das Anliegen der Schule des Origenes zu Caesarea, in: MThZ 19 (1968) 182–203. Speziell zu dem Vergleich H. FUCHS, Bildung, in: RAC 2 (1956) 358, und CH. GNILKA, ΧΡΗΣΙΣ. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur I. Der Begriff des „rechten Gebrauchs“ (Basel – Stuttgart 1984) 57 f. u. ö.

<sup>12</sup> Athan. vit. Ant. 93; dazu B. BRENNAN, Athanasius' Vita Antonii. A Sociological Interpretation, in: VigChr 39 (1985) 209–227. Allgemein dazu K. S. FRANK, Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums (Darmstadt 1983) 20–34.

<sup>13</sup> Ep. 22,30. Dazu ausführlich noch immer G. GRÜTZMACHER, Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte, Bd. 1 (Aalen 1986; Nachdruck) 153–175 und

stinus in seiner Altersschrift *Retractationes* bedauert, in früheren Jahren der vorbereitenden Wissenschaft so viel Raum gegeben zu haben.<sup>14</sup> So scheint es, daß am Ausgang der Antike die bildungsfeindliche Komponente die Oberhand behalten sollte gegenüber einer wenn auch vorsichtigen Respektierung der heidnischen Bücher; denn die Sorge, dadurch von dem verwerflichen Götterkult befleckt zu werden, war nicht nur in einfachen Kreisen weit verbreitet. Hätte man sich auf christlicher Seite wirklich daran gewöhnt, sich mit dem Wort Gottes zu begnügen, wie es in den Evangelien und den Apostelbriefen aufgeschrieben war, so ist nicht auszuschließen, daß der größte Teil der heidnischen Autoren beim Absterben des geregelten Schulbetriebs ohne Überlebenschance geblieben wäre.

## II

Auch den gebildeten Heiden, die zögerten, sich von den hochgeschätzten Klassikern zu trennen und dafür den *sermo piscatorius* der biblischen Bücher einzutauschen, blieb diese gefährliche Entwicklung nicht verborgen. Nur so wird die ungewöhnliche Resonanz verständlich, die Julians Rhetoren- und Unterrichtsedikt vom 17. Juni 362 hervorrief. Folgerichtig schloß der heidnische Kaiser die christlichen Lehrer vom Unterricht in den Grammatikerschulen aus, mit der Begründung, daß sie nicht an jene Lehren glaubten, welche sie unterrichteten. Da nach allgemeiner Ansicht von den meisten Bildungsinhalten der Glaube an die Götter nicht zu trennen war, war klar, daß Julian auf die Gewissensbisse der christlichen Lehrer abzielte, die heidnische Unterrichtsinhalte zu vermitteln hatten; denn er wußte, daß sie diesen entweder völlig ablehnend gegenüberstanden oder lediglich einen propädeutischen Wert für die von ihnen allein beanspruchte Wahrheit zuerkannten. Eben jenen Zwiespalt hatte er im Auge, wenn er ihnen in seinem Begleitschreiben zuruft, sie sollten sich nicht mehr mit Homer und Hesiod, Herodot und Thukydides und anderen altgläubigen Schriftstellern befassen, sondern vielmehr in die Kirchen der Galiläer gehen, um dort Matthäus und Lukas auszulegen. Julian glaubte zudem, seine Gegner besonders dadurch treffen zu können, weil diese mangels eigener christlicher Bildungseinrichtungen notgedrungen ihre Kinder in die heidnischen Schulen schicken mußten, wollten sie ihnen später einen der begehrten Posten im öffentlichen Leben sichern.<sup>15</sup>

jetzt S. REBENICH, Hieronymus und sein Kreis, Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen (Stuttgart 1992) 37–41 (mit neuer Literatur).

<sup>14</sup> *Retract.* I 3,4; vgl. auch schon *tract.* in *Ioh.* II 3. Ausführlich hierzu H.-I. MARROU, Augustinus und das Ende der antiken Bildung (Paderborn – München – Wien – Zürich 1982) bes. 237–280.

<sup>15</sup> Das Gesetz ist überliefert *CodTheod* XIII 3,5; das Begleitschreiben *Iul. ep.* 55 Weis. Zur Interpretation R. KLEIN, Kaiser Julians Rhetoren- und Unterrichtsgesetz, in: *RQ* 76 (1981) 73–94, und E. PACK, Städte und Steuern in der Politik Julians. Untersuchungen zu den Quellen eines Kaiserbildes (Brüssel 1986) 261–300. Über die Gründe, weshalb die Christen

Wie aber sollte die christliche Seite auf dieses Dilemma reagieren? Wollte man dem Vorwurf Julians entgehen, daß ausschließlich den Heiden Bildung und Wissenschaft gehörten, da sie allein die Götter verehrten, blieb zum einen der Ausweg, ein eigenes, christlich geformtes Bildungswesen aufzubauen. Dies scheint in Ansätzen tatsächlich geschehen zu sein. So zeigten, wenn eine verzelte Notiz des Kirchenhistorikers Sokrates zutrifft, die beiden christlichen Grammatiker Apollinarios, Vater und Sohn, letzterer der spätere Bischof im kleinasiatischen Laodicea, mit ihrer an klassischen Vorbildern, z. B. an Euripides, orientierten dramatischen Bearbeitung biblischer Stoffe oder mit christlichen Dialogen, die sie nach der Vorlage Platons schufen, daß man eine derartige Alternative wirklich versuchte. Wäre das Unternehmen gelungen, so wäre zwar der Anspruch auf die klassische Formensprache und Gestaltung erhalten geblieben, jedoch hätten die Inhalte ihre Bedeutung weitgehend verloren. Das hätte wiederum einen beinahe durchgehenden Verlust der antiken Autoren bedeutet.<sup>16</sup> Einen anderen Weg wählte der Kirchenvater Gregor von Nazianz, der in der ersten seiner beiden Invektiven gegen Julian auch auf dessen Schulgesetz zu sprechen kommt. Er leugnet zwar den engen Zusammenhang zwischen klassischer Bildung und Göttermythen nicht, möchte aber zumindest die Lektüre einzelner Werke zur sprachlichen Schulung der christlichen Zöglinge aufrecht erhalten. „Sprachhellenisten sind nicht zugleich Kulthellenisten“, so ruft er dem Christenfeind entgegen. Die Sprache gehöre nicht nur ihren Erfindern und einer kleinen Elite von Göttergläubigen, sondern allen, die sich ihrer bedienten.<sup>17</sup> Auf diese Weise hätte zwar ein gewisser Teil der antiken Autoren Gnade gefunden, insbesondere Rhetoren und auch Philosophen, aus welchen sich zudem das literarische Rüstzeug gegen den Götterkult gewinnen ließ, aber gewiß nicht die Dichter, da ihre Werke fast durchwegs die alten Göttermythen zum Inhalt haben. So wäre selbst bei diesem zweiten Weg das Urteil über den Großteil der griechischen Literatur gesprochen gewesen.

---

keine eigene Schule begründeten, sehr breit E. PACK, Sozialgeschichtliche Aspekte des Fehlens einer „christlichen“ Schule in der römischen Kaiserzeit, in: Religion und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit. Kolloquium zu Ehren von F. Vittinghoff, hg. von W. Eck (Köln – Wien 1989) 185–263.

<sup>16</sup> Sokr. hist. eccl. III 16 (und ihm folgend Soz. hist. eccl. V 18). Die schon früher geäußerten Zweifel an der Historizität der Nachricht jetzt wieder aufgenommen z. B. von P. SPECK, *A more Charitable Verdict*, in: *Klio* 68 (1986) 617–620. Aber es gab sicherlich Pläne für ein solches Unternehmen; vgl. auch K. THRAEDE, *Epos*, in: *RAC* 5 (1962) 999, und E. PACK, Sozialgeschichtliche Aspekte (Anm. 15) 255–260. Zu verweisen wäre z. B. darauf, daß die Kaiserin Athenais/Eudokia zu Beginn des 5. Jh. poetische Paraphrasen des Alten Testaments (in 8B.) und eine Leidensgeschichte Christi aus 2343 umgestellten Homerversen verfaßte (vgl. jetzt A. DEMANDT, *Das Privatleben der römischen Kaiser* [München 1996] 199).

<sup>17</sup> Greg. Naz. or. IV 102, wo er Julian ausrufen läßt: „Uns gehören Wissenschaft und Bildung; denn wir verehren die Götter. Für euch passen Dummheit und Roheit. Euer oberster Grundsatz und eure Weisheit ist: Glaube“; dazu jetzt J. BERNARDI, *Grégoire de Nazianze. Discours 4–5. Contre Julien*, SC 309 (Paris 1983) 249–250, und A. KURMANN, *Gregor von Nazianz, Oratio 4 gegen Julian. Ein Kommentar* (Basel 1988).

## III

In dieser prekären Situation schreibt Basilius von Caesarea seine berühmte Schrift *πρὸς τοὺς νέους*, mit der er für alle Zukunft die heidnisch-griechische Literatur auch bei seinen Glaubensgefährten rechtfertigte und damit die Möglichkeit eines Weiterlebens schuf.<sup>18</sup>

Bereits eingangs gewinnt der Verfasser eine sichere Ausgangsbasis, da er scheinbar nur Ratschläge für den Grammatikerunterricht erteilt, nicht aber für den Hochschulunterricht oder gar für eine literarische Freizeitbeschäftigung. Er weiß, daß die jungen Leute – vielleicht sind es sogar seine Neffen<sup>19</sup> – Tag für Tag die Schule besuchen und mit den berühmtesten Männern des Altertums sich in ständigem Kontakt befinden. Ihnen möchte er die Skrupel nehmen, welche sie bei der Lektüre der antiken Werke noch immer hatten, ja noch mehr, er möchte ihnen zeigen, welchen Nutzen sie daraus für ihr Leben als Christen ziehen könnten. Dabei macht er gleich eingangs mit dem Rückgriff auf ein Hesiodzitat offenkundig, daß er keine zu enge Auswahl aus den ihnen vertrauten Autoren treffen will:<sup>20</sup> Schon im zweiten Kapitel gelangt er zu dem zentralen Punkt: Wie ist es zu erreichen, daß gegenüber dem ständig betonten Vorrang der heiligen Schriften auch die Bücher der Griechen einen legitimen Platz erhalten? Gewiß, auch er hält an der wahren Glückseligkeit fest, die ein Christ allein im jenseitigen Leben findet, ebenso betont er nach dem Vorbild der Alexandriner, daß der Weg hierzu am klarsten in den göttlichen Worten der Bibel enthalten sei. Entscheidend ist für ihn jedoch, daß die Schüler, die er anspricht, noch nicht jenen Reifegrad erlangten, um jetzt schon mit noch nicht einmal achtzehn Jahren jene

<sup>18</sup> Grundlegend hierzu noch immer E. LAMBERZ, Zum Verständnis von Basileios' Schrift „Ad adolescentes“, in: ZKG 90 (1979) 75–95. Wichtig zum christlichen Humanismus des Bischofs bes. M. NALDINI, La posizione culturale di Basilio Magno, in: Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia, Bd. 1 (Messina 1983) 199–216, und neuerdings W. F. HELLEMAN, Basil's „Ad adolescentes“. Guidelines for Reading the Classics, in: DIES. (Hg.), The Acceptance of a Heritage (Lanham 1990) 31–51. Einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem Rhetorenedikt Julians sieht A. MOFFAT, The Occasion of St. Basil's „Address to Young Men“, in: Antichthon 6 (1972) 74–86.

<sup>19</sup> Dies pflegt man aus dem einleitenden Ausdruck *τῆ παρὰ φύσεως οἰκειότητι* „dank unserer natürlichen Zusammengehörigkeit“ zu schließen (I 8f.; so bes. E. LAMBERZ und M. NALDINI); dem entspricht die Anrede *ὦ παῖδες* (z. B. II 1). Der Unterricht beim Grammatiker reichte gewöhnlich vom 15. bis zum 18. Lebensjahr, daher dürften die Angesprochenen ca. 15 oder 16 Jahre alt gewesen sein. Allerdings ist Basilius bestrebt, seiner Argumentation einen allgemeingültigen Charakter zu geben, da er selten auf den Unterricht der jungen Leute zu sprechen kommt.

<sup>20</sup> Hesiod, Erga 293–297. Zu diesem Dichter in der christlichen Literatur vgl. jetzt TH. WOLBERGS, in: RAC 14 (1992) 1191–1205. Zur klassischen Bildung des Basilius, der nach dem Besuch der höheren Schule in seiner Heimatstadt Caesarea zunächst in Konstantinopel studierte, wo er den hochangesehenen Heiden Libanius hörte, dann sein Studium in Athen fortsetzte (bei dem Christen Prohairesios und bei Himerios) und schließlich kurze Zeit Lehrer für Rhetorik in Caesarea war (bis zu seiner Bekehrung), vgl. kurz W.-D. HAUSCHILD, Basilius von Caesarea, in: TRE 5 (1980) 301–307, und P. J. FEDWICK, Basil of Caesarea on Education, in: Basilio di Cesarea (Anm. 18) 579–599.

geheimnisvollen Lehren in sich aufzunehmen. Wegen ihrer Jugend, so führt er aus, hätten sie zunächst ihr geistiges Auge an anderen Schriften zu üben, die ihnen gleichsam als deren Schatten und Spiegel gegenüberstehen. Warum, so fragt er weiter, sollten nicht die alten Dichter, Geschichtsschreiber und Redner zur Förderung des Seelenheils von Nutzen sein, wenn man daraus das Rüstzeug für das spätere Verständnis der heiligen Schriften erwerben könne? Um dies anschaulich zu machen, wählt Basilius eine Reihe treffender Vergleiche, so etwa – nach dem Vorbild Platons<sup>21</sup> – die Tätigkeit des Färbers, der sorgfältig vorbereitet, wo er später einmal Farbe auftragen soll, oder das Aussehen eines stattlichen Baumes, der zu gegebener Zeit mit reifen Früchten prangt, aber nicht ohne den Schmuck des Laubes denkbar ist. Mit diesen Bildern, die seiner Argumentation Farbe verleihen, glaubt der Autor seinen Glaubensgefährten gezeigt zu haben, daß christliche Knaben guten Gewissens auch weiterhin die heidnische Schule besuchen und die Lehrinhalte bedenkenlos aufnehmen könnten, und zwar nicht allein aus sprachlich-formalen Gründen, wie es Gregor von Nazianz vorgeschlagen hatte. Freilich war Basilius damit noch nicht entscheidend über die Position der Alexandriner hinausgekommen, auch wenn er den Aspekt der Notwendigkeit für ein gewisses Alter stärker in den Mittelpunkt stellt. Eine eigenständige Wertschätzung neben den göttlichen Lehren war damit noch nicht erreicht.

Aber er findet einen Weg, der über die bisher gezogenen Grenzen hinausreicht und die heidnische Erziehung von ihrer dienenden Funktion gegenüber der *Paideia Christi* fast ganz befreit. 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 rückt. Wieviele Bücher der Griechen gibt es, so ruft er aus, die nur Reden und Handlungen guter Männer zeigen, welche wir lieben und nachahmen sollten? Er hält es sogar für eine Schande und groben Leichtsinns, wenn ein Schüler nicht wie ein guter Wettkämpfer vor den Siegeskränzen Mut beweisen und Entbehrungen auf sich nehmen würde, da er doch auf diese Weise wie einst Sokrates für die Reinheit seiner Seele sorgt.<sup>22</sup> Wenn er dabei auf die Bereitschaft des Moses anspielt, von der Wissenschaft der Ägypter zu lernen, und auf Daniel, der die Weisheit der Chaldäer nicht verschmähte, so hat er sogleich zwei sehr frühe und dabei

<sup>21</sup> Platon Pol. 429 D, E (dort wird das Bild gebraucht für die Auswahl der Wächter im Idealstaat und ihre Erziehung durch Gymnastik und Musik, wodurch sie auf die „Einfärbung“ durch die Gesetze vorbereitet werden sollen; vgl. auch Cic. Hortensius fr. 92 Grilli; Jambl. vit. Pyth. 75f. und schließlich O. GIGON, Gegenwärtigkeit und Utopie. Eine Interpretation von Platons „Staat“, Bd. 1 (Zürich 1976) 476f. Zu den Bildern insgesamt bereits H. FUCHS, Die frühe Kirche und die antike Bildung, in: Das frühe Christentum im römischen Staat, WdF 267, hg. von R. KLEIN (Darmstadt 1982) 33–46.

<sup>22</sup> IV 1f.; VIII 44–54 (dort das Bild von den Siegeskränzen), IX 1–15; in diesem letzten Kapitel zahlreiche Anklänge an Platon (Phaidon, Phaidros, Politeia) sowie an Porphyrios, z. B. abst. I, 27ff.; vgl. dazu E. AMAND DE MENDIETA, L'ascèse monastique de saint Basile (Maredsous 1949) 194–210. Über die große Anzahl platonischer Wendungen und Urteile, die B. im einzelnen übernimmt, vgl. auch W. M. ROGGISCH, Platons Spuren bei Basileios dem Großen (Diss. Bonn 1949) 79–89.



glaubwürdigere historische Belege zur Hand.<sup>23</sup> Warum aber sollte die vorbildliche Handlung eines Heiden, so ist zu folgern, weniger bedeutsam sein als die einer biblischen Gestalt? Hier kann es nur ein gleichwertiges Nebeneinander geben und jede Zweitrangigkeit gegenüber den exempla der heiligen Schriften war ausgeschlossen. Um eben diese gleiche Wertschätzung geht es Basilius, wenn er als Fazit einer langen Reihe von Philosophen und Dichtern, Rednern und Geschichtsschreibern jeweils eine Parallele aus der Bibel heranzieht. So wird die Weigerung des Sokrates, Schläge mit Schlägen zu vergelten, unmittelbar verglichen mit dem christlichen Gebot, daß bei einem Schlag auf die rechte Wange dem Angreifer auch die linke Wange darzubieten sei. Was sollte das mutige Verhalten von Perikles und Euklid, den Zorn eines Verfolgers gelassen zu ertragen, anderes sein als verwirklichte christliche Feindesliebe? Einen ähnlichen Vergleich zieht der Verfasser zwischen der Großmut Alexanders nach der Schlacht von Issos gegenüber den Frauen des Darius und dem aus Matthäus bekannten Jesuswort, daß man eine Frau mit begehrliehen Blicken nicht einmal ansehen dürfe. Schließlich verhielt sich der Pythagorasschüler Kleinias durch die Verweigerung eines Eides, mit dem er der Verurteilung zu drei Talenten hätte entgehen können, ebenso wie es – wiederum nach einer Matthäusstelle – von den Christen gefordert wird. Auch sie sollen nicht leichtfertig oder am besten überhaupt nicht schwören. Das Fazit aus jenen Beispielen zieht Basilius schließlich dort, wo er Worte des Paulus ohne jede Einschränkung mit gewissen Sätzen Platons auf eine Stufe stellt: Beide seien in ihrem Streben nach Weisheit darin einig gewesen, nicht einseitig für den Leib zu sorgen „zur Erregung der Leidenschaften“.<sup>24</sup> Damit war offenkundig ein entscheidender Schritt über die Alexandriner hinaus getan. Hatten jene alles, was mittelbar oder unmittelbar mit dem ererbten Götterglauben zu tun hatte, von vornherein ausgeschlossen, so beschränkt sich Basilius lediglich auf die wenigen sittlich anstößigen Stellen, die er den Schülern vorenthalten will. Schmähung, Streit und Spott, Erotik, Trunkenheit und Ausgelassenheit nennt er dabei beim Namen. Die heidnischen

<sup>23</sup> Zu Moses vgl. App. 7,22; wenn Basilius Moses als hochgeachtet in aller Welt rühmt, so kann er sich z. B. auf Ps.-Longin περί ὕψους (IX 9: „Moses nicht der erste beste Mann“), aber auch auf Kyrill von Alex. (apol. contr. Iul.) berufen, wo mehrere heidnisch-griechische Autoren genannt werden, die Moses als Mann von Respekt zitieren, z. B. Diodor (PG 76, 525 A/B); zu Daniel vgl. Dan. I 4f. Es ist bezeichnend, daß Basilius speziell diese Tradition aufnimmt, während die jüdischen und christlichen Apologeten umgekehrt Moses zum Lehrer der Griechen, z. B. von Solon und Platon, machen; darüber vgl. H. CHADWICK (Anm. 9) 13f.

<sup>24</sup> IX 64f.: „Platon sagt das Gleiche wie Paulus“ (Πλάτων ... εἰκότα που λέγων Παύλῳ), mit Bezug auf Röm. 13,14 und Pol. 498 B: „Verachtung des Leibes“. Im Einzelnen: Sokrates (nach Plut. lib. educ. VI 33), Perikles (Plut. Per. 5); Euklid von Megara (Plut. frat. am. VII 907; ira coh. VII 812) parallel zu Matth. 5,39. Alexander und die Frauen des Darius (Arrian Anab. IV 19; Plut. Alex. 21) parallel zu Matth. 5,28. Kleinias (Diog. Laert. vit. phil. VIII 22; Jambl. vit. Pyth. 144 B) parallel zu Matth. 5,34f. – Wenn Basilius IX 1 ff. die Sorge für die Seele als das Ziel allen christlichen Strebens bestimmt, so ist der unmittelbare Bezug auf den platonischen Sokrates mit Händen zu greifen (apol. 29 D/E).

Götter sucht man in dieser Reihe jedoch vergebens.<sup>25</sup> Daher kann der Bischof seinen Schülern die Lektüre der homerischen Epen insgesamt empfehlen, denn er hält die ganze Dichtung Homers für einen Hymnus auf die Tugend; dergleichen gibt es bei ihm keine Reserven mehr gegenüber anderen Dichtern wie Hesiod und Solon, Theognis und Archilochos, gegenüber Philosophen wie Pythagoras, Platon und Diogenes, gegen Geschichtsschreiber wie Herodot, Thukydides und Xenophon, gegen Redner und selbst Künstler wie Phidias und Polyklet.<sup>26</sup> Es ist nicht auszuschließen, daß er sich hierbei von Plutarch inspirieren ließ, der in seinen Schriften „De profectibus in virtute“ und „De audiendis poetis“ eine ähnliche ethische Ausrichtung propagierte.<sup>27</sup> Hier wie dort muß sich lediglich die Tragödie gewisse Einschränkungen gefallen lassen, aber die Zitate aus Sophokles und Euripides belegen, daß die Ablehnung bei weitem nicht so weit reicht wie bei Platon, der sie aus seinem idealen Wächter- und Philosophenstaat völlig verbannte. Jene umfassende Berücksichtigung der vorchristlichen Literatur im Grammatikerunterricht bedeutete aber auch, daß die Schüler sich nicht mit bloßen Sammlungen, bestehend aus ausgewählten, von allen Göttererzählungen gereinigten Exempla, begnügen mußten; sie konnten vielmehr die ihnen vorgelegten literarischen Schätze aus den Autoren selbst entnehmen.<sup>28</sup>

Gewiß, auch Basilius schließt nicht unerwartet seine kurze Abhandlung mit dem aus der Einleitung bekannten Satz, daß alle diese Lehren noch vollkommener aus den heiligen Schriften der Christen gewonnen werden könnten, da die

<sup>25</sup> IV 3ff.; auch hierfür konnte sich Basilius bereits auf Urteile heidnischer Autoren stützen (seit der Götterkritik von Xenophanes, B 11 und 12, und Platon); vgl. allgemein J.-C. FREDOUILLE, Götzendienst, in: RAC 11 (1981) 828–895. Bei der „Vielheit und Uneinigkeit der Götter“ dürfte B. wohl an die Theogonie Hesiods gedacht haben, welche bereits den frühchristlichen Apologeten seit Athenagoras (bes. suppl. 13 ff.) bei ihren Angriffen gegen Lügenhaftigkeit, Absurdität und Unmoral der alten Götter vor Augen stand; vgl. TH. WOLBERGS (Anm. 20) 1201–1204.

<sup>26</sup> Über die Auswahl von Geschichtsschreibern, Rednern und Philosophen in der Spätantike, wie sie etwa bei Ps.-Longin u. a. sichtbar wird (Herodot, Thukydides, Xenophon – Isokrates, Lysias, Demosthenes – Platon, Aristoteles usw.), vgl. jetzt ausführlich R. NICOLAI, *Storiografia nell'educazione antica* (Pisa 1992) 323–339.

<sup>27</sup> Hierauf wird aufgrund der zahlreichen Beispiele, die Basilius von Plutarch übernommen hat, bes. Wert gelegt von A. PASTORINO, *Il discorso ai giovani di Basilio e il „De audiendis poetis“ di Plutarco*, in: Basilio di Cesarea (Anm. 18) 217–257 und E. VALGIGLIO, *Basilio Magno „Ad adulescentes“ e Plutarco „De audiendis poetis“*, in: RSC 23 (1975) 67–86. Auch die Ähnlichkeit mit Gregorios Thaumaturgos, auf die M. NALDINI großen Wert legt (Paideia Origeniana nella „Oratio ad adulescentes“ di Basilio Magno, in: VetChr 13 1976 297–310) ist begrenzt, da dort zum einen nicht der ethische Aspekt derart in den Mittelpunkt gerückt ist, zum andern der stete Vorrang der heiligen Schrift nirgendwo angetastet wird. Von einer Gleichwertigkeit der Beispiele wie bei Basilius kann keine Rede sein.

<sup>28</sup> Hierzu trug ganz wesentlich die neue Buchform des Codex bei, in dem größere Werke zusammengefaßt werden konnten als in der bis dahin üblichen Buchrolle; vgl. E. PÖHLMANN, Einführung in die Überlieferungsgeschichte und in die Textkritik der antiken Literatur I. Altertum (Darmstadt 1994) 87–96. Von den Tragikern war besonders Euripides bei den Christen beliebt, da er mit seiner Götterkritik „ein Kronzeuge philosophischer Anschauungen war“ (so H. FUNKE, Euripides, in: JAC 8/9 [1965/66] 270).

Griechen nur einen Schattenriß der Tugend lieferten, aber wenn er am Ende sich dazu bekennt, daß sowohl das richtige und vernünftige Denken wie auch das stete Streben nach ἀρετή notwendige Zehrpennige für die Ewigkeit seien, so zeigt dies, daß er den Gedanken des minderen Wertes der heidnischen Paideia auch hier nicht mehr beibehält.<sup>29</sup> Wen sollte es noch verwundern, wenn Gregor von Nyssa, der jüngere Bruder des Verfassers, zwar ebenfalls die Heilige Schrift für die letzte Quelle und höchste Norm menschlicher Erziehung hält, aber der für ihn so charakteristische Gedanke des Fortschreitens der Seele auf eine τελεία ἀρετή als Ergebnis aller Erziehung weit mehr den Stempel des platonischen Phaidon als den des christlichen Erlösungsgedankens trägt?<sup>30</sup> Dies zeigt, daß die Schrift des Basilius nicht mehr nur als ein Leitfaden für die studierende Jugend angesehen wurde, sondern tatsächlich zu einer Programmschrift über den Wert des Studiums der alten Dichter und Philosophen geworden war, um noch einmal W. Jaeger das Wort zu geben. Hatte Basilius selbst nicht schon darauf gehofft, als er zu erkennen gab, daß er eine Veröffentlichung im Auge habe?<sup>31</sup>

Faßt man zusammen, so könnte das Resümee aus diesem Kleinod griechisch-christlichen Schrifttums folgendermaßen lauten:

1. Mit der besonderen Hervorkehrung des ethischen Aspekts war die Einingung auf die bloß stilistisch-rhetorische Ebene aufgehoben, wie sie noch Gregor von Nazianz verlangte.
2. Aus dem gleichen Grund trat nunmehr beinahe die gesamte literarische Hinterlassenschaft der Antike gleichberechtigt neben die Lehren und exempla der Heiligen Schrift, zunächst für die christlichen Schüler im Grammatikerunterricht, bald aber für die gebildeten Christen insgesamt, wie das Beispiel des Gregor von Nyssa zeigt. Alle Gewissenskrupel waren damit ausgeschaltet.
3. Schließlich war damit auch die noch von Julian pointiert hervorgehobene

<sup>29</sup> X 1–9: Bei den Griechen ein Schattenriß der Tugend (der gleiche Gedanke wie im Eingangskapitel); X 10 ff. Zehrpennige für die Tugend (mit der Anspielung auf die Mahnung des Bias an seinen Sohn: „Erwirb dir einen Zehrpennig für das Alter“, nach Diog. Laert. vit. phil. I 88). Allerdings ist dieser Zehrpennig in christlicher Sicht nicht auf das diesseitige Leben des Menschen beschränkt.

<sup>30</sup> Dies bes. in der Schrift περί ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως διάλογος (Dialogus de anima et resurrectione), die man zu Recht einen „christlichen Phaidon“ genannt hat (so jetzt wieder H. DÖRRIE, in: Gregor III [Gregor von Nyssa], in: RAC 12 [1984] 889 und ausführlich H. MERKI, Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, [Freiburg 1952], 40–56). Eine eingehende Interpretation dieser Schrift Gregors und ihrer Gedanken wiederum bei W. JAEGER, Das frühe Christentum und die griechische Bildung (Anm. 1) 65–76.

<sup>31</sup> I 24 ff.; II 13–16 (Hinweis auf Zuhörer); hieran knüpft sich auch die Kontroverse, ob diese Rede vor einem größeren Publikum gehalten und nachträglich für eine Veröffentlichung überarbeitet wurde (so F. BOULENGER [Anm. 2] 24 f. und M. NALDINI, Sulla „Oratio ad adolescentem“ di Basilio Magno, in: Prometheus 4 [1978] 36–50; dagegen A. MOFFAT [Anm. 18] 80 f.). Bereits die Tatsache, daß die Rede als Homilie des Bischofs überliefert ist, spricht für die Absicht einer Veröffentlichung.

- enge Verknüpfung insbesondere der griechischen Dichtung mit dem alten Götterglauben in den Hintergrund getreten. Als Ansporn für moralisches Handeln konnten fast alle Schriften der Alten bedenkenlos von den Christen gelesen werden.
4. Jene gewaltige Erweiterung des geistigen Horizonts hat sicherlich die Distanz der gebildeten Heiden (und Namenchristen) gegenüber der christlichen Religion erheblich schwinden lassen, zumal es einer ihrer führenden Vertreter war, der nicht mehr allein das Studium der sprachlich wenig attraktiven Bibel propagierte. Die alten Autoren, an denen man sich von Jugend an erfreute, durften sie auch als überzeugte Christen weiter pflegen.<sup>32</sup>
  5. Damit war auch der Weg frei – und dies dürfte das wichtigste Ergebnis der toleranten Haltung des Basilius gewesen sein – gegenüber allen Bedenken mancher Kreise, die alten Schriftsteller zu erhalten, sie abzuschreiben und an die Nachwelt weiterzugeben.

#### IV

Die Hoffnung, daß die Stimmen der berühmten Männer des Altertums nicht verstummen mögen, hat Basilius nicht getrogen. Dies läßt sich bereits im byzantinischen Mittelalter beobachten, wo auffällt, daß die kleine Schrift des kappadokischen Bischofs vorwiegend zusammen mit heidnischen Texten, die bis ins 5. Jahrhundert reichen, überliefert ist. Man wies ihrem Verfasser nicht nur den ersten Platz in der Beredsamkeit zu, wie es schon sein berühmter Studiengefährte Libanius getan hatte<sup>33</sup>, sondern man las seit dem erneuten humanistischen Aufschwung in der Paläologenzeit im 12. Jahrhundert seine Mahnungen an die Jugend in Elementar- und Klosterschulen. Dieses Phänomen ist zugleich als Verteidigung gegen konservative mönchische Kreise aufzufassen, die – aus ungebildeten Volksschichten stammend – noch immer die altgriechische Literatur als Hort heidnischen Unglaubens und gefährlicher Mythologien bekämpften.<sup>34</sup>

Das große Ziel des Basilius, seine Leser zu guten Christen und gleichermaßen zu kultivierten Menschen zu erziehen, verstand im Westen wohl am ehesten der

<sup>32</sup> Zu diesen Namenchristen, etwa Ausonius, Claudian und vielen anderen, über welche sich die Bischöfe stets beklagen, vgl. W. DAUT, Die „halben Christen“ unter den Konvertiten und Gebildeten des 4. und 5. Jh., in: ZM 55 (1971) 171–190.

<sup>33</sup> Lib. op. 11, 576 f. und 594 f. FOERSTER (auch PG 32, 1031; 1097 A/B). Insgesamt gibt es 26 Briefe im Briefcorpus des Libanius (ep. 335 ff.), deren Echtheit allerdings noch immer bestritten wird, auch wenn man heute mehr der Echtheit zuneigt; vgl. dazu kurz W.-D. HAUSCHILD, Basilius von Caesarea, in: TRE 5 (1980) 302, und A. DIHLE, Die griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit (München 1989) 516.

<sup>34</sup> Die älteste noch erhaltene Handschrift fällt in diese Zeit (in das J. 899). Einen Überblick über die Wirkung der Schrift gibt L. SCHUCAN, Das Nachleben von Basilius Magnus „Ad adolescentes“. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Humanismus (Genf 1973) 42–53. Einiges auch in der Vorrede der Ausgabe von N. G. WILSON (Anm. 2) 13–16.

Florentiner Humanist Leonardo Bruni, der wohl im Jahre 1402 die Schulrede erstmals unter dem Titel „ad adolescentes“ ins Lateinische übersetzte.<sup>35</sup> Die Voraussetzung hierfür hatte der in diplomatischen Diensten mehrfach nach Venedig und Florenz gesandte byzantinische Gelehrte Manuel Chrysolaras geschaffen, der mit seinen Griechischstudien bei dem Florentiner Staatskanzler Salutati regen Widerhall gefunden hatte.<sup>36</sup> Die Übersetzung des bisher unbekanntes Werkes löste auch einen heftigen Streit zwischen den für die klassischen Studien aufgeschlossenen Kreisen und ihren monchischen Widersachern aus, unter welchen Giovanni Dominici und Girolamo Savonarola den Ton angaben. Noch immer hielten diese an der Unvereinbarkeit von wahren Christentum und studia humaniora fest. Die Devise Savonarolas lautete, daß sich höchstens einige ausgewählte Köpfe mit der weltlichen Wissenschaft beschäftigen dürften, um die Ketzer zu widerlegen, während sich alle übrigen nach etwas Grammatik sofort dem Studium der heiligen Bücher zuzuwenden hätten.<sup>37</sup> Aber dafür war es bereits zu spät, denn die in der Übersetzung vorliegende Schrift des Basilius war rasch zum hochgelobten Programm aller Anhänger der klassischen Studien geworden. So trug sie entscheidend dazu bei, daß die heidnisch-griechische Literatur sich auch im Abendland einer zunehmenden Beliebtheit erfreute und bei den meisten Lesern religiöse Skrupel gegen das antike Schrifttum nicht mehr aufkommen ließ. Bruni glaubte nämlich die aufbrechende Vorliebe für alles Griechische dadurch gegen alle Einwände abgesichert zu haben, daß er sich in der Einleitung zu seiner Übersetzung auf die anerkannte Autorität dieses Kirchenvaters berief, der schon in seiner Zeit das verkehrte Denken all jener getadelt habe, welche sich den humanistischen Studien entgegenstellten. Bald aber traten auch die geistlichen Vertreter eines christlichen Humanismus auf den Plan, allen voran als führender Repräsentant Enea Silvio Piccolomini, der spätere Papst Pius II. In seinem Traktat „De liberorum educatione“, welchen er im Jahre 1450 dem jungen ungarischen König Ladislaus Postumus, dem Neffen des deutschen Kaisers Friedrich III., widmete, rechtfertigte er seine humanistisch

<sup>35</sup> Über L. Bruni, den Hauptvertreter des Florentiner Frühhumanismus, der auch andere griechische Autoren übersetzte (Plutarch, Aristoteles, Demosthenes, Aischines, Plutarch u. a.) und als Staatskanzler von Florenz in der kleinen Schrift „De studiis et litteris“ die Grundzüge seiner pädagogischen Philosophie und der von Salutati propagierten neuen Bildungsprinzipien entwickelte, vgl. H. BARON, *From Petrarch to L. Bruni, Studies in Humanistic and Political Literature* (Chicago 1968) 107–125, und H. HARTH, *L. Brunis Selbstverständnis als Übersetzer*, in: AK 50 (1968) 41–52.

<sup>36</sup> Zu Manuel Chrysolaras, dem Diplomaten und byzantinischen Gelehrten, der die Griechischstudien in Italien maßgeblich begründete, vor allem durch die Abfassung einer griechischen Elementargrammatik, und auf Initiative Salutatis vorübergehend auch eine Lehrtätigkeit in Florenz ausübte (1397 – 1400), vgl. R. WEISS, *Medieval and Humanist Greek* (London 1977) 233–245, und kurz E. GAMILLSCHEG, in: *LexMA* 2 (1983) 2052 f.

<sup>37</sup> Zitiert nach J. SCHNITZER, *Savonarola. Ein Kulturbild aus der Zeit der Renaissance*, 2 Bde. (München 1924) 768. Die Schrift des Savonarolavorgängers und -bewunderers G. Dominici, *Lucula noctis* (1403), in welcher dieser die Unvereinbarkeit zwischen christlichem Glauben und der Lektüre antiker Autoren verfißt, ediert von E. HUNT, *Notre Dame* (Ind.) 1940. Zu Dominicis Werdegang vgl. kurz W. RÜEGG, in: *LexMA* 3 (1986) 1185 f.

geprägte Weltsicht mit langen Sätzen aus dem Büchlein des Basilius. Was er dort fand, wurde ihm zum Vorbild für die geistige Ausbildung der jugendlichen Menschen, wofür er ebenso wie dieser eine Geringschätzung der *cura corporis*, doch um so mehr die Hochschätzung von *virtus* und *institutio mentis* forderte, wie es einst schon bei Pythagoras über Platon bis Diogenes geschehen war. In dem „*Sermo de poetis*“, der an den Krakauer Kardinal Olesnicki gerichtet war, feiert er wie Basilius vor allem die Dichtkunst der Alten mit dem Hinweis, daß in dieser viel christliches Gedankengut enthalten sei.<sup>38</sup> Nimmt man hinzu, daß noch in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts zwei Übertragungen ins Italienische folgten<sup>39</sup>, und unter den ersten zwölf griechischen Büchern, die damals in Italien gedruckt wurden, schon fünf Klassiker waren, an der Spitze Homer, aber auch die Erstausgabe von Basilius' „*ad adolescentes*“ – erschienen bei Lorenzo de Alopa in Florenz im Jahre 1495 –, so läßt dies wiederum deutlich werden, welche entscheidende Rolle den Ansichten des kleinasiatischen Bischofs in dieser streitgewohnten Zeit zugefallen war: Sie erhielten geradezu programmatische Bedeutung für die Wiedergeburt des klassischen Altertums, konkret gesprochen für den Druck, die Verbreitung und die Lektüre der heidnisch-griechischen Autoren in Schulen und in privatem Bereich.<sup>40</sup>

Es versteht sich beinahe von selbst, daß die Basiliusschrift auch im deutschen und niederländischen Raum rasche Verbreitung fand und dort in gleicher Weise zu einer von allen Skrupeln freien Beschäftigung mit griechischen Klassikern beitrug. Sie erschien in Leipzig in den Jahren 1499 bis 1521 in nicht weniger als 19 Auflagen im Druck. Im Elsaß und in holländischen Städten, in Köln und in Wien folgten weitere Ausgaben nach. Erasmus von Rotterdam, der Fürst der Humanisten nördlich der Alpen, bekannte sich in seinem „*Handbüchlein des christlichen Streiters*“ ebenso zur Klassikerlektüre nach dem Vorbild des Basilius wie der Schweizer Reformator Zwingli, der in seiner Abhandlung mit dem Titel „*Quo pacto ingenui adolescentes formandi sint*“ auch Namen wie Isokrates, Plutarch und Quintilian einbezogen wissen wollte. Ähnlich verfuhr Melancthon, auch wenn er Basilius namentlich nicht erwähnt. Selbst der Reformator Martin Luther war keineswegs gegen die *litterae saeculares* eingestellt, wollte jedoch das Lesen von Klassikern lediglich zur Erlernung von Sprache und

<sup>38</sup> Die Zitate angeführt bei L. SCHUCAN, (Anm. 34) 103f. Auf den Brief an Ladislaus Postumus geht näher ein F. J. WORSTBROCK, Piccolomini, Aeneas Silvius (Papst Pius II.), in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, hg. von K. RUH u. a., Bd. 7 (1989) 662f.

<sup>39</sup> Die italienischen Übersetzungen (1470/1475), die nach der lateinischen Übertragung Brunis angefertigt wurden, stammen von den Florentinern A. Rudolphi und G. di Donato Cocchi; vgl. dazu E. GARIN, in: *Storia della letteratura Italiana*, Bd. 3 (Milano 1966) 238–252.

<sup>40</sup> Außer Basilius wurden gedruckt die *Anthologia Graeca*, Apollonios Rhodios, Lukian, Euripides, Musaios und Kallimachos. Spiritus Rector bei Alopa war der Grieche Janos Laskaris, der eine Professur für Griechisch an der Universität Florenz innehatte, dann in französischen Diensten stand, bis er schließlich von Leo X. nach Rom berufen wurde, wo er das griechische Gymnasium gründete. Seine Bedeutung liegt neben seiner Lehr- und Editionstätigkeit in der Vermittlung griechischer Kultur in Italien, vgl. B. KNÖS, *Un ambassadeur de l'hellénisme* – Janos Lascaris (Uppsala – Paris 1945) 56–82.

Grammatik gelten lassen.<sup>41</sup> In Nürnberg, einem Zentrum deutschen Geisteslebens seit der Zeit des Frühhumanismus, fand der Kappadokier ebenfalls eine Heimstätte, so bei Hartmann Schedel, dem Verfasser der ersten illustrierten deutschen Weltgeschichte, die im Jahre 1493 herausgegeben wurde. Den Bestand seiner mehr als 600 Bände umfassenden Bibliothek, die sich fast durchwegs aus frühen Drucken griechischer und lateinischer Schriftsteller zusammensetzte, glaubte er am ehesten mit einem Zitat aus Basilius über die „dicta et facta excellentium virorum“ rechtfertigen zu können. Dies traf bereits für seinen Vetter, den in Augsburg als Stadtarzt wirkenden Hermann Schedel, zu. Als man den frommen Mann aufforderte, vom weltlichen Wissenschaftsbetrieb Abstand zu halten, da dies der christlichen Mystik widerspreche, hatte er unverzüglich ein Zitat des berühmten Kirchenvaters zur Hand, das sein Gewissen beruhigte.<sup>42</sup> Die Basiliusrezeption setzte sich fort im englischen und französischen Humanismus und fand ihr Ende erst im 19. Jahrhundert, als man in Frankreich noch einmal gegen die Lektüre heidnischer Autoren aus dem Altertum Front machte. Wiederum sah man in ihr eine Gefahr für die christliche Erziehung und wollte sie aus den Studienplänen entfernen. Der sogenannte Klassikerstreit hat sich in nicht weniger als 23 Drucken der Basiliusschrift in den Jahren 1833 bis 1870 niedergeschlagen. Als jene klerikale Antiklassikerbewegung selbst über den Rhein nach Deutschland vordrang, erschienen als Antwort 1857 in Jena und 1858 in München die ersten zweisprachigen, kommentierten Schulausgaben.<sup>43</sup>

Rückblickend läßt sich resümieren, daß die wenigen Kapitel aus der Feder des Bischofs von Caesarea, die bereits in ihrer Zeit bahnbrechend waren für das Fortleben griechischen Geistes, ihre befruchtende Wirkung immer wieder neu entfalteten. Was hier ausgeführt wurde, steht für Offenheit und Toleranz gegen geistige Enge und Skrupelhaftigkeit. Wenn wir uns heute noch immer an den Gedichten eines Homer und Hesiod, an der Philosophie eines Platon und den Geschichtswerken eines Herodot und Thukydides erfreuen dürfen, dann ist dies nicht zum wenigsten das Verdienst des Basilius; denn er hat erstmals den studia humaniora gleichen Rang neben den sacrae scripturae zugewiesen und damit zu deren Erhaltung und Wertschätzung bis zum heutigen Tag ganz wesentlich beigetragen.

<sup>41</sup> Ench. mil. christ. 2. Hervorzuheben ist, daß Erasmus als erster eine Gesamtausgabe der Schriften des Basilius besorgte (bei Froben in Basel, 1532). Die Angaben über Zwingli und Melanchthon nach SCHUCAN (Anm. 34) 183 f. Zu Luther vgl. etwa Luther Deutsch, Tischreden, hg. von K. ALAND (Stuttgart 1960) 7. Bd., 13: „Homer und Vergil sind altehrwürdige Bücher, aber nichts im Vergleich zur Bibel“.

<sup>42</sup> Hermann Schedel, Briefwechsel (1452 – 1478), hg. von P. JOACHIMSOHN, Tübingen 1893, 135 f. Über Hartmann Schedels Werk vgl. E. RÜCKER, Hartmann Schedels Weltchronik, Das größte Buchunternehmen der Dürerzeit (München 1988) 12–16. Zu seinen Quellen, darunter Basilius, vgl. R. STAUBER, Die Schedelsche Bibliothek (Freiburg 1908). Über beide, Oheim und Vetter, vgl. jetzt B. HERNAD / F. J. WORSTBROCK, „Schedel, Hartmann“ und B. SCHNELL, „Schedel, Hermann“, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon (Anm. 38) 8 (1992) 609–621 und 621–625.

<sup>43</sup> Zusammenfassend dazu J. DOLCH, Lehrplan des Abendlandes (Ratingen 1965) 336–356, und wiederum SCHUCAN (Anm. 34) 224–231.