

MICHAEL VOLLSTÄDT
MUSSE UND KONTEMPLATION IM ÖSTLICHEN
MÖNCHTUM

FREIBURGER THEOLOGISCHE STUDIEN

Unter Mitwirkung
der Professoren der Theologischen Fakultät
herausgegeben von

Thomas Böhm, Ursula Nothelle-Wildfeuer
(federführend), Magnus Striet

Band 184
Muße und Kontemplation im östlichen Mönchtum

MICHAEL VOLLSTÄDT

Muße und Kontemplation im östlichen Mönchtum

Eine Studie zu Basilius von Caesarea und
Gregor von Nyssa

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

D 25

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2018

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-38067-9

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	11
1. <i>Vita contemplativa</i> als Verbindung von <i>Scholê</i> und <i>Theoría</i>	11
2. Das Problem der Übersetzbarkeit von <i>Scholê</i> und <i>Theoría</i>	13
3. Methodik und Ausrichtung der Arbeit	16
4. Aufbau	21

Basilius von Caesarea

I. Das öffentliche Wirken des Basilius	27
1. Heilige Schrift und Predigt – Die Bedeutung der <i>Scholê</i>	27
1.1. Muße und Predigt	30
1.2. Muße zur Schriftbetrachtung	34
2. Der Aufstieg zu Gott – Die <i>Theoría</i> -Konzeption des Basilius	38
2.1. Die Betrachtung der Schöpfung	39
2.2. Sinnlichkeit und Betrachtung	45
2.3. Katharsis und Selbstbetrachtung	50
2.4. Der Aufstieg zu Gott	58
3. Christentum und pagane Philosophie – Das kritische Potential der <i>Scholê</i>	64
3.1. Die Orthodoxie zwischen Paganismus und Judentum	64
3.2. Die Krise der Muße: gute und schlechte <i>Scholê</i>	71
3.3. Der Aufstieg zu Gott als Unterscheidungsmerkmal zwischen Christen und Heiden	79
4. Das Vorbild des Mose – Die Verbindung von <i>Scholê</i> und <i>Theoría</i>	83
4.1. Moses Weg zur Gottesschau	83

4.2. Die Bestimmung der <i>Scholê</i>	88
4.3. Die Bestimmung der <i>Theoría</i>	94
4.4. Die Einheit von <i>vita contemplativa</i> und <i>vita activa</i>	105
II. Das asketische Wirken des Basilius	111
1. Die Konstruktion des asketischen Ideals – Familienaskese in Annisa	111
1.1. Der Rückzug nach Annisa	111
1.2. Mußevoller Lebenswandel	116
1.3. Von der Familienaskese zur Klosterregel	121
2. Die Umsetzung des Ideals – Das Koinobion als Mußeort?	124
2.1. Anspruch und Vorbild des basilianischen Reformprogrammes	125
2.2. Eremiten und Koinobiten	128
2.3. <i>Scholê</i> und <i>Ascholía</i> im Koinobion	133
2.4. Muße und Schweigen	142
2.5. Das Koinobion (k)ein Mußeort	145
Zusammenfassung	149

Mose, Basilius und Gregor – Nachahmung und Vorbild

1. Das Zeugnis des Gregor von Nazianz	155
2. Das Zeugnis des Gregor von Nyssa	158
3. Imitatio Moysi	161
4. Heilsgeschichte und Familienhistorie	168
5. Die Einheit von Theorie und Praxis	172

Gregor von Nyssa

I.	Pagane und christliche Philosophie	179
1.	Der Kampf gegen die Häresie – Zur Bedeutung von <i>Scholê</i> und <i>Ascholia</i>	179
1.1.	Der Kampf gegen Eunomius	179
1.2.	Die Grenze der menschlichen Erkenntnis	185
1.3.	Die <i>Ascholia</i> des Eunomius	190
1.4.	Orthodoxie und Häresie	196
2.	Pagane und christliche Philosophie – Bedeutung und Grenze der <i>Scholê</i>	201
2.1.	Die Abkehr von der Welt	204
2.2.	Die Muße des Elija	208
2.3.	Der philosophische Lebenswandel Makrinas	212
2.4.	Makrina als philosophische Lehrerin	217
2.5.	Die Relationslosigkeit als Grenze der <i>Scholê</i>	221
II.	Der unaufhörliche Aufstieg zu Gott	231
1.	Die Hermeneutik der Bibel – Die Bedeutung der <i>Theoría</i> für die Exegese	231
1.1.	Die Bedeutung der Schrift	232
1.2.	Literale und allegorische Auslegung – Zur <i>Theoría</i> der Schrift	235
2.	Der unaufhörliche Aufstieg – Bedeutung und Grenze der <i>Theoría</i>	241
2.1.	Die Betrachtung der Schöpfung	241
2.2.	Die Mittelstellung des Menschen	245
2.3.	Die Unterscheidung der Güter	253
2.4.	<i>Scholê</i> zur <i>Theoría</i>	262
2.5.	Der Überstieg der <i>Theoría</i>	268
2.6.	Der unendliche Weg der Verähnlichung mit Gott	272

Inhalt

III. Der Abstieg – Zur Bedeutung der <i>Ascholía</i>	281
1. Die Paradoxalität der nyssenischen Theologie	282
2. Mystische Theologie	286
3. Die <i>Ascholía</i> der <i>vita activa</i>	290
Zusammenfassung	298
<i>Scholê</i> und <i>Theoría</i> bei Basilius von Caesarea und Gregor von Nyssa	302
Anhang: Statistiken zu ΣΧΟΛΗ und ΘΕΩΡΙΑ	311
Literaturverzeichnis	316

Vorwort

τοῦτο μέντοι τὸ ἔσοπτρον δίδωσιν ἡμῖν ὅτε τὴν ἐπιστήμην οὐτε τὴν ἀλήθειαν. πρόσθε γὰρ αὐτοῦ ἐστῶτες οἱ μὲν ἐμαράνθησαν κεκλημένοι τῇ θεωρίᾳ, οἱ δὲ μεμήνασιν οὐκ εἰδότες περὶ τὸ φαινόμενον πότερον ἀληθές τι τυγχάνει ὃν ἢ καὶ ἀδύνατον.

– Ἄρειος Ποτῆρ καὶ ἡ τοῦ φιλοσόφου λίθος.

Die hier vorgelegte Studie wurde im Sommersemester 2016 als Inauguraldissertation an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg angenommen. Entstanden ist die Arbeit im Kontext des Sonderforschungsbereiches 1015: „Muße. Konzepte, Räume, Figuren“ als ein Ergebnis des Teilprojektes A2 „Muße als Lebensform in der Spätantike: Theoria und monastische Theorie“. Das Erstgutachten der Dissertation verfertigte Prof. DDr. Thomas Böhm, das Zweitgutachten übernahm dankenswerter Weise Prof. Dr. Ferdinand R. Prostmeier.

Die Arbeit wäre ohne die offene und diskussionfreundige Atmosphäre innerhalb der Doktorandenschaft des SFB nicht möglich gewesen, weshalb ich allen Promovierenden des IGK herzlich danken möchte, allen voran Andreas Kirchner, der mit mir zusammen im selben Teilprojekt tätig war und von dem ich wichtige Anregungen erhalten habe. Für die endgültige Fassung der Arbeit durfte ich zudem von den wichtigen Hinweisen von Dr. Thomas Jürgasch und Prof. Dr. Ferdinand R. Prostmeier profitieren. Ihnen beiden gilt mein herzlichster Dank, da sie die Arbeit grundlegend vorangetrieben haben.

Die Veröffentlichung der Arbeit ermöglichen großzügige Zuschüsse, in erster Linie des Sonderforschungsbereiches 1015 Muße, für den ich dem Vorstand und der Sprecherin Frau Prof. Dr. Elisabeth Cheauré besonders zu danken habe. Daneben sei auch dem Ordinariat der Erzdiözese Freiburg, in Person von Frau Dr. Barbara Schlenke, für die finanzielle Unterstützung gedankt. Für die Aufnahme der Dissertation in die Reihe *Freibur-*

ger theologische Studien bedanke ich mich bei den Herausgebern der Reihe, namentlich bei Frau Prof. Dr. Ursula Nothelle-Wildfeuer, die als federführende Herausgeberin die Aufnahme dieser Arbeit besonders gefördert hat. Zuletzt gilt dem Verlag Herder, speziell Herrn Clemens Carl, mein Dank für die gute Zusammenarbeit und die Publikation der Arbeit.

Darüber hinaus möchte ich Prof. DDr. Bernhard Uhde danken, der mich für die Philosophiegeschichte und vor allem die Weltreligionen begeistert hat. Daneben durfte ich in ihm eine universelle Gelehrsamkeit erleben, die sich dem Gewöhnlichen und Alltäglichen entzieht. Prof. Dr. Peter Schallenberg gilt zudem mein herzlichster Dank für viele Gespräche, in denen nicht nur eine erstaunliche Breite an Kenntnissen, sondern auch im wörtlichen Sinne die Katholizität der Kirche zum Vorschein kam, in der sich Gelehrsamkeit mit weltoffener Frömmigkeit verbindet.

Ein ganz besonderer Dank gilt meiner Frau Jessica, ohne die ich schlichtweg nichts im Leben leisten könnte – vielen Dank für alles!

Freiburg, im September 2017

Michael Vollstädt

Einleitung

Mit dem Thema der Muße ist „eines der Fundamente der abendländischen Kultur“¹ angesprochen, das von der Antike bis hin zur Gegenwart immer wieder neu variiert und untersucht wurde. Speziell in der jüngsten Vergangenheit hat die Muße eine Art Revival gefeiert, wobei die Faszination immer noch anhält und sogar zunimmt.² Der Grund dafür ist vor allem in der Arbeit-Freizeit-Forschung zu suchen, der auch die Theologie ihren Tribut zollt.³ Grundlegend zeigt sich die Aktualität der Frage nach der Muße ausgehend von einer Beschleunigung und Kapitalisierung der modernen Lebenswelt, in der die Frage nach Muße als einer sinnvollen, aber nicht wieder verzwecklichten Form der Freizeit und Erholung laut wird.

1. *Vita contemplativa* als Verbindung von *Scholê* und *Theoría*

In diesem Zusammenhang wird immer wieder auf die Tradition der Muße verwiesen, die mit dem Namen des Aristoteles verbunden ist. Dieser hat zuerst systematisch grundlegende Gedanken zur *Scholê* formuliert,⁴ die bis in die Gegenwart wirken und auf

¹ Pieper 1958, 13f.

² Beispielhaft kann hier auf einige wichtige Tagungsbände zum Thema Muße hingewiesen werden, vgl. André/Dangel/Demont 1996; Fumaroli/Salazar/Bury 1996; Paragrana 16,1 (2007); Fludernik/Nandi 2014; Hasebrink/Riedl 2014; Fechtrup/Hoye/Sternberg 2015.

³ Vgl. bspw. Kreuzer 2011; *Communio* 40,2 (2011) zum Thema „Arbeit und Muße“; *Theologisch-praktische Quartalschrift* 163,3 (2015) zum Thema „Freizeit und Muße“.

⁴ In der Arbeit werden die beiden zentralen griechischen Termini der Untersuchung (σχολή/θεωρία) häufig mit *Scholê* und *Theoría* wiedergegeben, um zum einen die Lesbarkeit zu erleichtern und andererseits die Problematik der Übersetzbarkeit der beiden Termini darzustellen. Nähere

die immer wieder rekuriert wird.⁵ Innerhalb dieses Rekurses auf Aristoteles wird auch darauf hingewiesen, dass die *Scholê* nicht für sich steht, sondern eine Verbindung zur *Theoria* besteht. Spezifisch diese Verbindung von Muße (*σχολή*) und Kontemplation (*θεωρία*) findet auch Eingang in das Christentum und beschäftigt die Forschung, besonders vor dem Hintergrund der Frage nach dem Verhältnis der *vita activa* zur *vita contemplativa*.⁶ Die Verbindung von Muße (*σχολή*) und Kontemplation (*θεωρία*) stellt in diesem Sinne kein rein theoretisches Konstrukt dar, sondern bedarf der Anwendung, insofern sie einen bestimmten Lebenswandel fördert. Dieser Lebenswandel zeigt sich bei Aristoteles im Gewand des Philosophen, der sich der höchsten Form der Kontemplation (*θεωρία*) hingibt, um so dem Göttlichen nahezu kommen und Glück (*εὐδαιμονία*) zu erfahren; im Christentum hingegen vollzieht sich dies im Gewand des Asketen, der sein ganzes Leben auf Gott hin ausrichtet, um dem Heil (*σωτηρία*) teilhaftig zu werden.⁷ Der Asket nutzt seine ganze Muße für die Kontemplation

Hinweise zur Übersetzbarkeit finden sich im folgenden Abschnitt der Einleitung.

⁵ Ohne eine systematische Würdigung des Aristoteles anzustreben, sei darauf hingewiesen, dass die *Scholê* bei Aristoteles vor allem, aber nicht ausschließlich, innerhalb dreier Themengebiete behandelt wird: Zum einen wird sie im Kontext seiner *Metaphysik*, kurz in ihrem Bezug zum Religiösen thematisiert, vgl. Aristoteles, *Met* I 982b20–25. Daneben finden sich die beiden zentralen Ausführungen zur *Scholê* in der *Politik* (vgl. v. a. Aristoteles, *Pol* VII 1333a16–1334b28; VIII 1337b22–1338b30), welche die umfangreichste Thematisierung der *Scholê* bietet, und zuletzt im Kontext der *Nikomachischen Ethik*, die den Bezug der *Scholê* zur *Theoria* herausarbeitet (vgl. Aristoteles, *EN* X 1177a12–1178b32). Verschiedene Aspekte der *Scholê*-Konzeption des Aristoteles wurden bereits eingehend untersucht vgl. Stocks 1936; Koller 1956; Mikkola 1958; Solmsen 1964; Demont 1993; Kullmann 1996; Bahr 2008, 30–37; Demont 2009, 343–360; Varga 2014, 108–171.

⁶ Vgl. dazu beispielhaft den Sammelband von Vickers 1991 und Bénatouil/Bonazzi 2012.

⁷ Siehe dazu auch die Hinweise bei Wartelle 1996, der dem Ausdruck *σχολή Θεῶ* bei den frühen Kirchenvätern nachgeht und auch die Verbindung zur kontemplativen Lebensführung des Aristoteles zieht.

Gottes, so dass er als Vorbild dieser Verbindung von Muße und Kontemplation angesehen werden kann. Der Asket erfüllt damit allerdings lediglich das, was jedem Christen aufgetragen ist: die radikale Christusbefolgung und vollkommene Ausrichtung auf Gott. Diese Radikalität der unaufhörlichen Zuwendung zu Gott ist jedoch – ähnlich wie das kontemplative Leben des aristotelischen Philosophen – nicht voraussetzungslos. Im Christentum äußert sich diese institutionelle Bedingung der kontemplativen Lebensform im Mönchtum, näherhin in dessen koinobitischer Ausformung. Das Koinobion erscheint damit als derjenige Ort, der paradigmatisch die Bedingung erfüllen müsste, dem Asketen ein Leben in Muße (σχολή) und Kontemplation (θεωρία) zu ermöglichen. Dieser These wird die Arbeit nachgehen und klären, ob dieser hypothetisch angesetzte Konnex von *Scholê* und *Theoría* im Christentum und spezifisch im Kontext des Mönchtums auch von den Texten der hier behandelten Autoren her verifizierbar ist und, falls ja, wie diese Verbindung genauerhin aussieht.

2. Das Problem der Übersetzbarkeit von *Scholê* und *Theoría*

Hierbei stellen sich allerdings bereits die ersten Schwierigkeiten ein, wenn bei Aristoteles von Muße (σχολή) und Kontemplation (θεωρία) die Rede ist. Die Wiedergabe der griechischen Terminologie in den Klammern weist auf die sprachlichen und sprachhistorischen Probleme hin, welche die Arbeit mit sich bringt. So ist die *Muße* für den deutschsprachigen Leser ein bekannter Begriff, evoziert vielleicht sogar eine mehr oder weniger deutliche Vorstellung. Allein schon die Übersetzbarkeit ins Englische oder Französische erschwert die Verständigung um ein Vielfaches und nicht weniger der Bezug zum griechischen Terminus.

So wird der *Scholê* (σχολή) meist eine rein passive Bedeutung zugesprochen.⁸ Dies ist allerdings ausgehend vom Textbestand

⁸ Etymologisch wird die σχολή mit der Aoristform σχεῖν „(Ein-)Halten“ in Verbindung gebracht, auch wenn diese Herleitung nicht sicher ist (vgl. Chantraine 1980, 1083). Der σχολή wird bereits in diesem Zusammenhang

nicht immer verifizierbar, zumal, wenn man sich vergegenwärtigt, dass im Griechischen auch eine Verbalform von *Scholê* vorliegt (σχολάζειν), die eine Aktivität zum Ausdruck bringt.⁹ Diese Verbalform sperrt sich zudem der Übersetzung ins Deutsche, da es kein „mußen“ gibt; auch die Wiedergabe mit „müßig sein“ ist nicht adäquat, da sie den aktiv verbalen Aspekt nicht zu vermitteln vermag und zumal eher pejorative Assoziationen fördert.

eine passive Konnotation zugesprochen, wenn Chantraine das *σχεῖν*, was schlicht „Halten“ bedeutet sogleich als „Einhalten“ (*arrêt*) interpretiert. Diese Tendenz lässt sich auch anhand der *Suda* ablesen, die *σχολή* wie folgt beschreibt: *Σχολή* οὖν τὸ μηδὲν δρᾶν, ἢ τὸ περὶ τι σχολάζειν (*Suda* Σ 1802). Und damit einen Konnex zwischen *Scholê* und Untätigkeit herstellt.⁹ Mikkola 1958 hat vollkommen zu Recht darauf hingewiesen, dass die Nähe zu *σχεῖν* nicht passiv-untätig verstanden werden muss, sondern seine Beschäftigung mit Aristoteles hat ihn vielmehr zu dem Schluss kommen lassen, dass hierin eine aktiv-tätige Beschreibung zu sehen ist, im Sinne von „Zeit haben“, und dass weniger das Substantiv (*σχολή*) als vielmehr die Verbalform (*σχολάζω*) den aktiv-intensiven Aspekt des Begriffes zum Vorschein bringt (vgl. Mikkola 1958, 86). Unabhängig von Mikkola bin ich in dieser Hinsicht zu einem ähnlichen Resultat gekommen, wie ihn Mikkola in seinem Aufsatz für Aristoteles skizziert hat. Interessanterweise ist auch Steidle bei seiner Analyse zu „schola“ in der *Benediktsregel* dieser dynamisch-aktive Grundaspekt aufgefallen, den er allerdings als eine neue Konnotation der lateinischen Übernahme gegenüber der passiven Bedeutung der *σχολή* versteht (vgl. Steidle 2009, 73.79). Daneben gibt es zur *σχολή* nur wenige nennenswerte Forschungen außerhalb der Beschäftigung mit Aristoteles und Platon (vgl. Anm. 5 und 12), einzig Welskopf 1962 hat eine Monographie vorgelegt, die sich mit der *σχολή* beschäftigt, aber auch dort ausgehend von Homer mit dem Zielpunkt Aristoteles – zudem marxistisch orientiert. Daneben gibt es noch eine grundlegende Arbeit zum *σχολαστικός* von Claus 1965, der auch einige Aspekte der *σχολή* hervorhebt. Demont 2009 behandelt auch die *σχολή* im Kontext seiner Arbeit, geht dort aber eher im philosophischen Kontext (Aristoteles) auf diese ein und untersucht nicht allein die *σχολή*, sondern die „tranquillité“, so dass die *σχολή* einen zu untersuchenden Terminus neben anderen darstellt (zum Beispiel *ἡσυχία*, *ἀπραγμοσύνη* u. a.) – sie wird daher nicht für sich betrachtet. Die meisten Hinweise finden sich im Tagungsband von André/Dangel/Demont 1996, innerhalb dessen sich ein erheblicher Teil der Beiträge dem Thema der *σχολή* in der (Spät)Antike widmet.

Um jedoch trotzdem eine terminologisch annehmbare Übersetzung vorlegen zu können, sollen hier derartige Formulierungen meist mit „sich mit etwas beschäftigen“ oder „sich etwas zuwenden“ übersetzt werden, was die Bedeutung des Ausdrucks am besten zur Geltung bringt.¹⁰ Daneben kennt das Altgriechische aber auch eine entsprechende Privativform zur *Scholê*, die *Ascholía* (ἀσχολία). Hier wird wiederum eine Übersetzung ins Deutsche erschwert, insofern eine Übertragung mit „Mußelosigkeit“ oder „Unmuße“ nicht immer adäquat ist, zumal wenn auch hier die Verbalform ἀσχολεῖν zum Tragen kommt, die nicht selten bedeutungsgleich mit der Grundform σχολάζειν verwendet wird.¹¹

Ähnliche Probleme bringt auch der Terminus der *Theoría* (θεωρία) mit sich. Die naheliegende Übersetzung mit „Kontemplation“ entspricht zwar im Grunde dem Sinngehalt des griechischen Begriffs,¹² erweckt jedoch auch wieder ungewollte, teilweise anachronistische Assoziationen, vor allem im Hinblick auf die Frage einer *visio beatifica* oder *unio mystica*. Dementspre-

¹⁰ Eine entsprechende Erklärung für diese Übertragung findet sich in Anm. 251 und 282.

¹¹ Vgl. dazu Anm. 285 und 638.

¹² *Θεωρία* ist eine spätere Ableitung von *θεωρός* (vgl. Koller 1958; Rausch 1982, 9–47). Für die Etymologie von *θεωρός* gibt es zwei Ansätze, von denen der eine über **θεᾶ*-(*F*)*ορός* („die Schau während“) führt, der andere über **θεο*-*ωρός* („Gott während“), vgl. Chantraine 1980; Rausch 1982, 13f. Der zweite Ansatz über **θεο*-*ωρός* ist dabei aber vorzuziehen (vgl. bereits Becker 1940, 60–67; Koller 1958, 284–286). Nichtsdestotrotz setzt sich begriffsgeschichtlich die Verwandtschaft von *θεωρία* und *θέα* meist durch (vgl. Koller 1958, 282–284) und wird damit für die Griechen zum gültigen Erklärungsmodell. Besondere Bedeutung kommt der *θεωρία* durch die philosophische Verwendung des Terminus bei Platon (grundlegend dazu Festugière 1967, 210–234; daneben auch Rausch 1982, 48–96; Nightingale 2004, 72–180) und Aristoteles (dazu Rausch 1982, 143–183; Nightingale 2004, 187–252; Roochnik 2009; Herzberg 2013, 38–49.148–154; Jürgasch 2013, 189–196) zu. Ab diesem Zeitpunkt nimmt die *θεωρία* einen zentralen Platz im philosophischen Vokabular der (spät)antiken Philosophie und der sich damit auseinandersetzenden christlichen Theologie ein, vgl. dazu bspw. Emmet 1966; Böhm 1996, 80–95; Früchtel 2002; Früchtel 2006.

chend wird an den meisten Stellen die einfache Übersetzung „Betrachtung“ verwendet, die das große semantische Register der *Theoría* am besten wiedergibt.

Aufgrund dieser sprachlichen Herausforderungen besteht von Anfang an das Problem, dass mit der hier angesprochenen Übersetzung der beiden zentralen Termini bereits Ergebnisse der Studie vorweggenommen werden. Um jedoch eine möglichst genaue und konsistente Übersetzung der Terminologie zu bieten, lässt sich dies leider nicht vermeiden. In diesem Sinne sind auch die Übersetzungen, die allesamt vom Autor stammen, im Kontext dieser Untersuchung zu betrachten. Es werden bewusst keine glatten Übersetzungen vorgelegt, sondern versucht so nah wie möglich am Griechischen zu bleiben. Zudem werden im Text *Scholê* und *Theoría* meist schlicht in lateinischen Buchstaben wiedergegeben, um zum einen den Bedeutungsgehalt an einigen Stellen offen zu halten und zum anderen den direkten Bezug zur Terminologie der beiden zu untersuchenden Autoren zu wahren.

3. Methodik und Ausrichtung der Arbeit

Das Ziel dieser Übersetzungen ist es, besser zu verstehen, was Basilius und Gregor eigentlich meinen, wenn sie von *Scholê* und *Theoría* sprechen. Dies ist deswegen von Bedeutung, weil in den meisten Untersuchungen ein Begriff von Kontemplation zugrunde gelegt wird, der verschiedene griechische Termini und Konzepte bündelt.¹³ Dadurch entsteht das Problem, dass eine spezifische Vorstellung eines meist anachronistischen Begriffes diesen Texten übergestülpt wird – in diesem Fall derjenige der *Kontemplation* –, ohne dass diese der eigenen Sprache und der Konzeption des ursprünglichen

¹³ Besonders deutlich zeigt sich dies bei der Arbeit von Rendina 1959, der nicht nur die *θεωρία* als „contemplazione“ fasst, sondern auch *γνώσις* (vgl. ebd., 8), *θεά* (vgl. ebd., 19.57f.), *ἐννόησις* (vgl. ebd., 55) und *ἐνατένσις* (vgl. ebd., 74), so dass er sich zur Kennzeichnung seiner Vorstellung von „contemplazione“ einer Vielzahl sehr unterschiedlicher griechischer Termini bedient (vgl. dazu auch Anm. 324).

Autors entspricht.¹⁴ Dadurch entsteht eine gewisse Schiefelage zwischen dem Konzept des Forschers und demjenigen des zu untersuchenden Autors. Um diese Problematik weitestgehend einzudämmen, wird hier die Konzeption untersucht, die durch die griechischen Termini der *Theoría* und *Scholê* zum Vorschein kommt.

Es existieren zwar bereits einige Beiträge zu den einzelnen Begriffen, aber diese weisen ein deutliches Ungleichgewicht auf, das sich noch bei den beiden zu untersuchenden Autoren fortsetzt: So gibt es eine umfangreiche Auseinandersetzung innerhalb der Forschungsliteratur zur *Theoría* bei Gregor von Nyssa,¹⁵ dem eine deutlich geringere Auseinandersetzung um den Begriff bei Basilius gegenübersteht.¹⁶ Zur *Scholê* finden sich bei beiden Theologen lediglich marginale Anmerkungen,¹⁷ ohne dass die Bedeu-

¹⁴ Schon der Ausdruck der Kontemplation evoziert, wie bereits beschrieben, Assoziationen zur lateinischen Tradition, die im griechischen Terminus der *θεωρία* keineswegs enthalten sind. Ähnliches gilt auch für die Muße, wobei dort eher das Problem vorherrscht, dass *σχολή/ἄσχολία* schlichtweg gleichgesetzt werden mit *otium/negotium*, vgl. dazu Anm. 641.

¹⁵ Vgl. Daniélou 1953, 159–161; Völker 1955, 146–148; Daniélou 1970, 1–17; Böhm 1996; Lossky 1998, 65–70; Ojell 2007a; Maspero 2010b; Maa-louf 2015, 96–106; LG IV, 351–367; ausführlicher dazu Anm. 826.

¹⁶ Grundlegend dazu ist die Arbeit von Rendina 1959; vgl. zudem Petit 1973, 88–98; Girardi 1998, 21f. Anm. 58 und 59; Lossky 1998, 60–63; Mira 2004, 32f.66–71.204; Mira 2007.

¹⁷ Nur in der Kommentierung einzelner Werkpassagen kommt die Sprache auf die *σχολή*. Für Basilius finden sich bei Alexandre 1996, 188, Wartelle 1996, 196f. und Mira 2004, 50–58 Hinweise zur Auslegung von *Ps* 45,8 (vgl. dazu Anm. 388). Der Verweis auf *RB* 21 bildet den einzigen Eintrag zu „ozio“ innerhalb des Wortregisters bei Neri (vgl. Neri 1980, 660). Auch sonst sind die Hinweise bei Neri zur *σχολή* recht spärlich (sonst nur noch Neri 1980, 446, Anm. 671 mit dem Hinweis auf die Auslegung von *σχολάσετε* in *Ps* 33 und 45). Bei Forlin Patrucco 1983, 332 gibt es einen Hinweis auf den Gegensatz von *σχολή* und *ἄσχολία* (vgl. dazu Anm. 641). Und Thelamon 1994, 192 enthält Hinweise zur guten und schlechten Muße innerhalb des *Asketikon*. Für Gregor gibt es einen Eintrag zu *σχολή* in LG VIII, 434f., der vor allem den Zeitaspekt der *σχολή* hervorhebt. Die ausführlichsten Hinweise zur *σχολή* finden sich bei Harl 1984, 239–241, von der Vinel 1996, 133 Anm. 2 abhängig ist (vgl. dazu Anm. 641 und 642);

tung der *Scholê* für einen der beiden Brüder jemals in einem angemessenen Rahmen untersucht wurde. Diese Leerstelle sucht die hier vorgelegte Arbeit zu füllen, indem analysiert wird, welche Bedeutung der Muße (*σχολή*) bei den beiden spätantiken Bischöfen zukommt und in welcher Relation die Betrachtung (*θεωρία*) zur Muße (*σχολή*) steht. Diese Untersuchung stellt keinen Lexikonartikel zur *Scholê* und *Theoría* bei den beiden Kappadokiern dar, sondern versucht, die Bedeutung der *Scholê*-*Theoría*-Konzeption innerhalb des Gedankengebäudes der beiden Brüder herauszustellen.¹⁸ Dafür wird das gesamte Werk der genannten Theologen untersucht,¹⁹ weil der Gegenstand eine Auswahl –

daneben noch Harl 1966, 490 Anm. 1, und davon abhängig Maraval 1971, 183 Anm. 3. Sonst sind mir in der ganzen Forschungsliteratur keine weiteren verwertbaren Hinweise zur *σχολή* bei den beiden Autoren begegnet.

¹⁸ Die Frage nach der *σχολή*-*θεωρία*-Konzeption eröffnet eine Vielzahl an Problemfeldern, die im Kontext dieser Arbeit nur angerissen, aber nicht erschöpfend behandelt werden können. Dies zeigt sich nicht zuletzt anhand der Forschungsliteratur. Es wurde zwar versucht möglichst einen Großteil der Literatur abzudecken, aber die Masse der mittlerweile zu Gregor von Nyssa erschienenen Literatur stellt allein schon ein erhebliches Hindernis dar. Dementsprechend erhebt die Arbeit keinen Anspruch auf Vollständigkeit zu den Einzelfragen.

¹⁹ In der Regel werden nur Werke verwendet, deren Authentizität in der Forschung eindeutig befürwortet wird. Diejenigen Schriften, die nicht als restlos sicher gelten, aber meines Erachtens klar basilianische Züge tragen, werden in der Arbeit wie folgt abgekürzt: (Ps.)Basilius. Für Basilius ist die Authentizität von *Bapt* nach wie vor umstritten (vgl. zuletzt Fedwick 1997, 699), wobei ein Großteil der Forscher für deren Authentizität votiert (vgl. Humbertclaude 1932, 45–63; Gribomont 1953, 306–308; Neri 1976, 23–51; Gribomont 1981, 44f.; Ducatillon 1989, 7–12; dagegen Amand de Mendieta 1949, XXVI; Koschorke 1991, 136f.). Die Schrift lässt sich aber immerhin recht sicher als basilianisch einstufen (vgl. Gribomont 1953, 307 Anm. 20). Kein einheitliches Urteil wurde bisher im Hinblick auf die Schrift *Is* gefunden. Es haben einige Autoren die Authentizität dieses Werkes vertreten (vgl. Humbertclaude 1932, 4–27; Benito y Durán 1981; Lipatov 1993), jedoch scheint mir die Ansicht, dass es sich bei dieser Schrift um Ausarbeitungen basilianischer Aufzeichnungen durch einen späteren nicht weiter identifizierbaren Kompilator handelt als deutlich wahrscheinlicher (vgl.

chronologisch wie textgenerisch – nicht zulässt.²⁰ Wegen dieser breiten Textgrundlage und der Vielzahl an Themen, welche die Verortung der *Scholê-Theoria*-Konzeption erfordert, muss sich

Luislampe 1981, 69–72; Escribano-Alberca 1982; Fedwick 1997, 762), so dass die Schrift hier als basilianisch, aber nicht als von Basilius verfasst angesehen wird. Ebenso umstritten ist Schrift *Struct*. Diese Schrift ist sowohl unter dem Namen des Basilius als auch des Gregor von Nyssa überliefert, wobei zwei Manuskript-Traditionen vorliegen – eine kurze und eine lange Version der Schrift (vgl. Giet 1946; Amand de Mendieta 1949a; Hörner 1972, IX-CXXXVIII; Amand de Mendieta 1973, 696f.) –, die beide kritisch ediert wurden (die kürzere von Smets/Esbroeck 1970, die längere von Hörner 1972). In diesem Kontext ist vor allem die kürzere Version von Interesse. Einige Forscher nehmen Basilius als Autor dieser Version an (vgl. Daniélou 1955, 349f.; Smets/Esbroeck 1970, 116–126; Berther 1974, 22; Aghiorgoussis 1976a, 272 Anm. 28; Fedwick 1979, 152f.), andere sprechen Basilius die Schrift schlichtweg ab (vgl. Ivánka 1936; Leys 1951, 130–138; Hörner 1972, VII-IX; Koschorke 1991, 74 Anm. 2). Meines Erachtens ist diejenige These zu favorisieren, die in den Aufzeichnungen eine Bearbeitung basilianischer Aufzeichnungen erblickt (vgl. Winden 1972; Amand de Mendieta 1973a; Gribomont 1981, 33f.; Sfamini Gasparro 1983; Fedwick 1997, 699), so dass auch diese Schrift in ihrer kürzeren Version als basilianisch eingestuft werden kann. Zuletzt ist noch die *Ep* 38 des Basilius umstritten, obwohl sich doch eine klare Tendenz der Zuschreibung für Gregor von Nyssa erkennen lässt. Die Befürworter der Zuschreibung dieses Briefes an Basilius sind mittlerweile in der Minderheit (Hauschild 1990, 182–185; Drecoll 1996, 297–329), wohingegen die Befürworter des Gregor von Nyssa als Autoren dieser Epistel meines Erachtens die besseren Argumente haben (vgl. Hübner 1972; Fedwick 1978; Forlin Patrucco 1983, 407f.; Böhm 1996, 132f. Anm. 55; Zachhuber 2003; Maspero 2014), so dass ich mich der Zuschreibung der bei Basilius überlieferten *Ep*. 38 an Gregor von Nyssa anschließe.

²⁰ Die beiden Termini sind derart breit gestreut, dass kein Textgenus ausgegrenzt werden konnte, auch wenn die statistische Erfassung der Termini gewisse Affinitäten aufzeigt (vgl. Näheres dazu im Anhang: Statistiken); so findet sich beispielsweise bei Basilius die *θεορία* nur sehr selten in den asketischen Schriften (vgl. dazu Anm. 490), dafür umso häufiger in den dogmatischen Schriften. Eine chronologische Verteilung wurde im Zuge der Arbeit auch erstellt, erwies sich aber nicht als aussagekräftig, weil die Datierungen zu approximativ sind und auch hier beide Termini zu breit gestreut sind, so dass keine chronologische Entwicklung zu erkennen ist.

die Untersuchung auf eine themenzentrierte Analyse der beiden Autoren Basilius von Caesarea und Gregor von Nyssa beschränken. Das Ziel besteht dementsprechend nicht in einer Einzel-exegese, sondern in einer thematisch-strukturierten Lektüre des Gesamtwerkes.²¹

Zudem verzichtet die vorgelegte Studie bewusst auf umfangreiche diachrone Verweise auf theologische und philosophische Implikationen in den Werken der beiden Theologen, sondern fokussiert sich aufgrund des Umfanges des Untersuchungsgegenstandes auf die *Scholê-Theoría*-Konzeption der beiden Kappadokier. Dies ist nicht zuletzt dem Ursprung der Arbeit geschuldet, die der Verbundarbeit des Sonderforschungsbereiches 1015: „Muße. Konzepte, Räume, Figuren“ entsprungen ist und möglichst vollständig und detailreich versucht, einen spezifisch umrissenen Teilbereich zu untersuchen. Ergänzt wird die Arbeit dabei durch eine parallel entstandene Dissertation aus demselben Projekt des Sonderforschungsbereiches, welche eine diachrone Untersuchung von Platon bis Augustinus zur Thematik der Kontemplation und Muße vorlegt.²² Daneben wird die Arbeit noch durch weitere Arbeiten flankiert, die im Kontext der Arbeit des Sonderforschungsbereiches entstanden sind und versuchen, das Verhältnis von Muße und Kontemplation bei weiteren Philosophen und

²¹ Dass sich durch die Behandlung des gesamten Werkes gewisse Probleme ergeben, wie die teilweise unzureichende Berücksichtigung des Kontextes und des Adressaten(kreises) einer Schrift sowie der historischen Entwicklung eines Autors, darauf wurde spezifisch in der Gregor-Forschung hinreichend hingewiesen (vgl. Langerbeck 1957, 83; Dünzl 1993, 3 Anm. 2; Kees 1993, 385f.). Nichtsdestoweniger bringt auch die Analyse einzelner Werke genügend methodische Probleme mit sich (vgl. Kees 1993, 386). Für das hier behandelte Thema war eine Auswahl spezifischer Schriften aus den genannten Gründen nicht möglich, so dass nur eine Gesamtbetrachtung in Frage kam, die versucht durch den Verweis auf die entsprechende Forschungsliteratur die konkreten, historischen Bedingungen des jeweiligen Gedankenganges nicht unberücksichtigt zu lassen, auch wenn diese nur an ausgewählten Stellen ausführlicher behandelt werden können.

²² Vgl. Kirchner 2018.