

Philologus	156	2012	1	34–53
------------	-----	------	---	-------

ALMUT-BARBARA RENGER

ABSCHIED EINES SCHÜLERS VOM MEISTER.
 DER SOG. *PANEGYRICUS* GREGORS DES WUNDERTÄTERS
 AUF ORIGENES:
 ΛΟΓΟΣ ΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΣ – ΛΟΓΟΣ ΠΡΟΣΦΩΝΗΤΙΚΟΣ –
 ΛΟΓΟΣ ΣΥΝΤΑΚΤΙΚΟΣ¹

„Das war wahrhaftig ein Paradies der Wonne, eine wahre Freude und Wonne, in welcher ich die abgelaufene Zeit hindurch schwelgte [...]. Ich weiß nicht, was mir widerfahren ist oder was ich abermals verschuldet habe, dass ich hinausziehe, ja hinausgetrieben werde. Ich weiß nicht, was ich anderes sagen soll, als dass ich ein zweiter, aus dem Paradies vertriebener Adam bin und erst angefangen habe zu stammeln. Wie schön lebte ich doch, als ich den Worten des Lehrers lauschte und schwieg. O könnte ich doch auch jetzt noch in aller Ruhe den Schüler machen und schweigen anstatt dieses neuen Schauspiels, dass der Lehrer die Rolle des Zuhörers spielt! Wozu denn eigentlich bedurfte ich dieser Worte? und wozu diese Ansprache, da ich nicht fortgehen, sondern ausharren sollte?“²

Diese Abschiedsworte eines Schülers an seinen Lehrmeister sind Teil einer Rede, die in den Handschriften den Titel *ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΘΑΥΜΑΤΟΥΡΓΟΥ ΕΙΣ ΩΡΙΓΕΝΗΝ ΠΡΟΣΦΩΝΗΤΙΚΟΣ* trägt³. Es handelt sich, so die in der Forschung zwar nicht unumstrittene, aber doch vorherrschende Auffassung, um eine feierliche Ansprache des Gregorios Thaumaturgos an Origenes, den christlichen Lehrmeister und Theologen, der von etwa 185 bis ca. 254 lebte und erst in Alexandria und dann im palästinischen Kaisareia wirkte. Über die Gattungsfrage dieser Rede

¹ Bei dem vorliegenden Beitrag handelt es sich um die leicht überarbeitete Fassung des Habilitationsvortrages, den die Verfasserin am 1. Juli 2009 an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main hielt. Er diente zugleich als Abschiedsrede und Danksagung.

² Zugrundegelegt ist hier die Ausgabe von Guyot/Klein (1996) 7–116. Sie folgt der Ausgabe von Crouzel (1969) 94–182; aus ihr haben Guyot und Klein den Text übernommen und durch zusätzliche Konjekturen ergänzt. Textstellen aus der Rede, die eine Einteilung in 207 Kurzabschnitte [= 19 Kapitel] erfahren hat, werden nachfolgend durch Angabe der kurzen Textabschnitte in runden Klammern angegeben [hier: (184–186)]; deutschsprachige Übersetzungen sind nicht der Ausgabe entnommen, sondern stammen von der Verfasserin (A.-B. R.) selbst. – Bibelzitate werden der Einfachheit halber auf Deutsch wiedergegeben; sie folgen der Ausgabe der Deutschen Bibelgesellschaft: Die Bibel (1982); darin ist das Wort „Herr“, wo es den hebräischen Gottesnamen Jahwe wiedergibt, in Kapitalchen gedruckt.

³ Zum Titel s. u. Abschnitt II. mit Anm. 18.

herrscht in der Fachliteratur bis heute Uneinigkeit. Dankesrede, Lobesrede und Abschiedsrede – das sind die meistverwendeten Begriffe, von denen, hierum geht es im Folgenden, der Begriff *λόγος συντακτικός* am plausibelsten erscheint. Angenommen wird, dass Gregor die Rede um das Jahr 238 hielt, als er nach etwa fünf Jahren seine schulische Ausbildung durch Origenes beendete, um von Kaisareia in seine einstige Heimat Neokaisareia am Pontos zurückzukehren. Hier war er zwischen 210 und 213, wie aus der *Kirchengeschichte* des Bischofs von Kaisareia Eusebios (260/64–339/40) hervorgeht⁴, unter dem Namen Theodoros als Sohn einer begüterten paganen Familie geboren. Hier wurde er bald nach der Heimkehr, wohl nach zunächst juristischer Tätigkeit, Bischof und begründete durch vielfältiges Engagement für die Ausbreitung des Christentums die kappadokische Kirche. Gregor zählt heute zu den Heiligen der katholischen und der orthodoxen Kirche. Wenn auch die Autorschaft der Rede nicht einhellig als gesichert gilt, sei ihr Verfasser doch im Folgenden Gregor genannt.

I.

Gregors Abschiedselogium ist, was Form und Inhalt angeht, in mehrfacher Hinsicht ein Testimonium von ganz besonderem Wert: inhaltlich, weil es uns aus Sicht eines Schülers mannigfachen Aufschluss über ein enges affektives Lehrverhältnis in jener Zeit erteilt; unter formalen Gesichtspunkten, weil es die erste uns erhaltene altchristliche Rede darstellt, die keine Homilie ist, sondern ein Probestück damaliger Beredsamkeit. Die meisten aus der Antike auf uns gekommenen Texte über Lehrformen, -methoden und -ziele, Unterrichtstätigkeit und Selbstverständnis von Lehrenden stammen von diesen selbst. Unsere Rede dagegen ist aus Schülerperspektive verfasst. Aus solchem Blickwinkel stellt sie einen Lehrmeister, sein Lehrprogramm und -vorgehen dar, gibt sie Auskunft über das Verständnis des Schülers vom Lehrmeister und seine Beziehung zu diesem.

Nicht zuletzt macht die Rede deutlich, dass das Lehrverhältnis für den Schüler infolge der Methoden und Ansprüche des Lehrmeisters von besonderer emotionaler Intensität war. Der Schüler erzählt rückblickend, wie er anfangs unschlüssig war, ob er bleiben solle, wie er sich dann aber von Origenes verzaubern und gleichsam festbannen ließ (78–80). Neben Faszination und Wertschätzung bringt er ihm gegenüber Dankbarkeit, Verehrung, Liebe und tief empfundene Freundschaft zum Ausdruck (40; 55; 81; 83 f.; 85–90) sowie, am Schluss der Rede, Trauer und Schmerz, Angst und Verzweiflung angesichts der bevorstehenden Abreise und unsicheren Zukunft (185–207). Auch von Gekränktheit und Widerwillen berichtet er. Die Schulung war vor allem zu Beginn, so gibt er zu verstehen, keineswegs immer angenehm (93–98). Der Lehrmeister vermittelte nicht einfach nur Fachwissen. Durch und durch Philosoph ‚fasste‘ er seine Schüler vielmehr ‚hart an‘ (98) und ‚bearbeitete‘ sie beharrlich

⁴ Eus. *HE* 6, 30 (bzw. 7, 28).

(93–96), zunächst um sie zuallererst schulungsbereit zu machen (93), später, um sie zur Erkenntnis ihrer selbst und des Letztendlichen anzutreiben (115–183). Dabei verfuhr er ganz in der Weise eines Sokrates (97: Σωκρατικῶς); das heißt, er bediente sich zum Herausfragen von Einsichten der aus Platons Dialogen bekannten sokratischen Maieutik. In dynamischen Bildern berichtet Gregor, wie Origenes seinen Schülern in dialogischen Auseinandersetzungen durch sein Beweisverfahren bisweilen ‚ein Bein stellte‘, sie ‚zu Fall brachte‘, wenn sie in der Unterredung zwecklos ‚umherrannten‘, und dann dazu, selbst Beweisgründe zu finden, die sie wieder zur Ruhe und zu weitergehender Einsicht bringen würden. Gregor bezeichnet dieses Verfahren als für ihn besonders anfangs schwer erträglich und nicht ohne Schmerz, doch letztlich läuternd (98).

Gregor beschreibt die Lehrmethoden des Origenes im Rückblick voller Respekt und Dankbarkeit. Dabei wirkt er emotional authentisch und glaubwürdig. Weder bringt er Emotionen übertrieben zum Ausdruck noch geht er allzu sparsam mit ihnen um. Die Sympathie und Anerkennung, denen er Ausdruck verleiht, wirken echt. Er lässt keinen Zweifel daran, dass das Engagement und persönliche Beispiel des Lehrers ihn tief bewegen; und dass er sich dank ihrer auf die ernsthafte Sorge um die eigene Seele einzulassen vermochte. Gregor stellt überzeugend dar, wie Origenes, beständig im Kontakt mit seinen Schülern, lehrte, was er lebte, und sie so zur Nachahmung anstachelte, wobei er ihnen, zu ihrem Wohle, nichts ungeprüft durchgehen ließ (115–149). Hierzu gehörte auch, dass er sich auf milde und geistreiche Art über ihren Charakter und ihr Verhalten äußerte und sie zu Selbstbeobachtung – zu Betrachtung der Regungen und Stimmungen des Seelenlebens – aufforderte (117–119). Gregor macht deutlich, dass die ethische Vorbildlichkeit des Lehrmeisters, seine umfassenden allgemeinen Kenntnisse, sein Wissen von Gott und dem wahren Wort sowie sein Streben, sich dem Schöpfer anzugleichen, ihm als Schüler höchste Bewunderung abnötigten und tiefgreifende Veränderungen in seinem eigenen Denken sowie in seiner Lebenseinstellung mit sich brachten. Die Begegnung mit Origenes wurde ihm zum Wendepunkt in seinem Leben. Tief beeindruckt und in Liebe entbrannt, gab er den Plan, seine Jura-Studien andernorts zu vertiefen, auf, und entschied sich stattdessen für eine Schulung vor Ort. Durch seine charismatische Persönlichkeit und Spiritualität fesselte Origenes ihn über Jahre an sich. Dabei gewann er ihn über ein an Platons Akademie orientiertes Lehrprogramm – zunächst Dialektik (93–108), Physiologie mit Arithmetik, Geometrie, Astronomie (109–114), Ethik (115–149), dann Exegese und Theologie (150–183) – letztlich für das Christentum. Sollte der Verfasser der Rede tatsächlich der spätere Bischof und „Apostel“⁵ Kappadokiens, Gregor der Wundertäter, sein, ist zudem gesichert, dass der Schüler selbst zu einem äußerst wirkungsmächtigen christlichen Lehrer wurde.

Das Lehrverhältnis, das Gregor beschreibt, war ein Verhältnis, auf das der Terminus „Meister-Schüler-Beziehung“ passt: eine Beziehung, wie ihr zumal in antiken

⁵ Basil. *Spir.* 74; Hier. *epist.* 70, 4.

mediterranen, aber auch in ungezählten anderen Lehr- und Lernzusammenhängen verschiedenster kultureller Traditionsgeflechte beim Transfer von Wissen und Können von Generation zu Generation eine herausragende Rolle zukommt⁶. Eine solche Beziehung lässt sich, bei aller Diversität ihrer kontextbedingten Formen und Ausprägungen, kulturübergreifend knapp als ein Lehrverhältnis zwischen zwei Personen bestimmen, das für die lernende Person idealiter die Voraussetzungen schafft, selbst zu „Meisterschaft“ zu finden. Die Beziehung kann sich ebenso innerhalb eines systematisch konstruierten Bildungsprogramms mit hohem Institutionalisierungsgrad entwickeln wie losgelöst oder außerhalb hiervon, in vielen Lebensbereichen: z. B. in Sport und militärischem Training, in Handwerk, Künsten, Musik und Wissenschaft sowie im Kontext religiöser und philosophischer Unterweisung. Hier wird unter dieser Beziehung das enge Verhältnis verstanden, das jemand z. B. zu einem Guru, Sheikh, Pir, Fashi, Shifu, Roshi, Rabbi, Starez oder zu einem ‚Weisheitslehrer‘ unterhält, der eine bestimmte Strömung oder Schule der Philosophie repräsentiert. Anders als beim vornehmlich gegenstandsbezogenen Lehrer-Schüler-Verhältnis, wie wir es z. B. heute aus dem Schulunterricht Heranwachsender kennen, sind in dieser Lehrbeziehung Person und Persönlichkeit der Beteiligten von zentraler Bedeutung. Während der Schullehrer für den Schüler primär Medium der Vermittlung bestimmter Fähigkeiten und Wissensinhalte ist, fasziniert und bindet der sog. „Meister“ (von lat. *magister*: „Lehrer“; zugleich „Könner“, „Experte“ auf seinem Gebiet) den Schüler zwar ebenfalls durch Können und Wissen, darüber hinaus aber auch und zumal durch weniger greifbare Phänomene wie z. B. Spiritualität und Charisma. Damit geht einher, dass die emotionale Bindung an den Meister regelmäßig viel stärker als die an den Lehrer ist, und die affektiven Momente der Beziehung für die angestrebte Vermittlung von Kenntnissen, Fähigkeiten und Fertigkeiten auf dem Gebiet, das der Meister „meisterhaft“ und umfassend beherrscht, eine wesentliche Rolle spielen. Schüler besetzen Meister so regelmäßig signifikant affektiv, wie sie selbst auffällig affizierbar erscheinen; im Laufe der Beziehung erregen ihre Meister in ihnen wiederholt starke Emotionen, die ein breites Spektrum zwischen Bewunderung und Furcht, Verehrung und Abscheu, Zu- und Abneigung durchlaufen. Diese können im Lern- und Beziehungsprozess einerseits hinderlich sein, andererseits stark motivierend wirken.

Gregors Ansprache stellt Teile dieses Beziehungsprozesses, der auf Schülerseite mit wechselnden Emotionen verbunden ist, rhetorisch geschickt dar. Er bezeugt sowohl eine weitgefächerte Affizierung durch Origenes als auch eine affektive Besetzung von dessen Person. Der Text ist ein charakteristisches Erzeugnis der Zweiten Sophistik, in der die epideiktische Gattung der Rede, die sog. „Prunkrede“ oder „Schaured“, im gesellschaftlichen Leben von Heiden wie Christen eine zentrale Stellung einnahm. Seit der hohen Bedeutung, welche die Rhetorik im Rahmen der Entwicklung der Demokratie im fünften Jahrhundert v. Chr. in Athen gewonnen hatte, waren Theorie und Einübung von Beredsamkeit in der Antike fester Bestandteil der höheren

⁶ Mit Bezug auf religiöse Kontexte s. hierzu des Näheren Renger (2012).

Bildung und Erziehung. Nach dem Unterricht erst beim *γραμματιστής* (Elementarlehrer) und dann beim *γραμματικός* (Mittelschullehrer) nahmen Heranwachsende, das bezeugt Gregor auch für sich (s.u.), etwa vom 15. Lebensjahr an Rhetorikunterricht. Die in diesem Unterricht erworbenen Kenntnisse galt es bei politischen Anlässen und in anderen Zusammenhängen gesellschaftlichen Lebens allenthalben unter Beweis zu stellen.

Gregors Abschied von seinem Lehrmeister und den Mitschülern war ein solcher Anlass – und er nutzte ihn, um ausführlich über die enge Lehr-, Lern- und Lebensgemeinschaft zu berichten. Dabei wählte er für seine traktatartige Darstellung als Format die Valediktion, die für ein affektbesetztes Thema wie die Beziehung des Schülers zum Meister – und vor allem den Abschied von ihm mit Beendigung des direkten Kontaktes – besonders geeignet ist. Diese mehr oder weniger zeremoniell gestaltete Unterart der epideiktischen Rede verfolgt den Zweck, bestehende soziale Beziehungen zu bestärken und zu bestätigen⁷ und setzt auf Darstellung und Erregung von Affekten, was Gregor erlaubte, streckenweise in einem schwärmerischen Ton zu sprechen, der an den des in Sokrates verliebten Alkibiades von Platons *Symposion* erinnert⁸. Die folgenden Überlegungen sind vor allem dem Format gewidmet: der von Gregor gewählten spezifischen Unterart des epideiktischen Genus und deren Spezifika, welche die Rede prägen. Diesen Aspekten ist in der Forschung zu dem *Testimonium* bislang kaum nachgegangen worden.

II.

Es ist denkbar, darauf hat jüngst auch Christoph Marksches hingewiesen⁹, dass Gregor seine Ansprache in einem Kontext hielt, der neuzeitlichen Graduierungsfeiern ähnelte. Jedenfalls deuten die wechselnde Verwendung der ersten Person Singular („ich“) und der ersten Person Plural („wir“) (14; 15; 127; 129) sowie die zweimalige Anrede des verehrten Meisters ὁ φίλη κεφαλή (15 und 204) darauf hin, dass er die Rede zum Abschied vor seinem Meister und einer gewissen Anzahl von Schülern hielt. Die Angaben des lateinischen Kirchenvaters Hieronymus (331/348–419/420) bestätigen den Eindruck, dass Gregor vor einer Festversammlung sprach.

Für Gregors Rede gibt es, von ihren ersten Erwähnungen in der Spätantike bis heute, eine Fülle von Bezeichnungen, die in der Sekundär- und Fachliteratur zu einer nicht unerheblichen Begriffsverwirrung geführt und eine genaue Klärung der Gattungsfrage blockiert haben. Die Rede wird u.a. als *λόγος χαριστήριος*, *λόγος προσφωνητικός* und *λόγος συντακτικός* gehandelt. Besonders häufig wird sie als *πανηγυρικός* bzw. *panegyricus* geführt, obwohl sie so weder im Text selbst bezeichnet

⁷ Bremerich-Vos (1994) 5.

⁸ Vgl. Plat. *symp.* 212c4–222b7.

⁹ Marksches (2009) 102.

noch in den Handschriften betitelt ist. Das ist irreführend, und es stellt sich nicht nur die Frage, wie es zu der Diversität der Bezeichnungen kam, sondern auch, wie die Rede tatsächlich innerhalb der epideiktischen Gattung mit ihren zahlreichen Unterarten und deren verschiedenen Anwendungsmöglichkeiten und Zielen einzuordnen ist.

Befragen wir den Text selbst, begegnen wir mehrfach Wörtern aus dem Begriffsfeld χάρις/εὐχαριστία, darunter zweimal einer expliziten Selbstbezeichnung des Textes als λόγος χαριστήριος (31 und 40). Die Rede weist sich selbst mithin als „Dankrede“ aus. An den Dankesbezeugungen des Verfassers innerhalb des Textes und dem Ausdruck λόγος χαριστήριος orientierte sich sehr wahrscheinlich auch Hieronymus, als er die Rede in *De viris illustribus* einen *panegyricus* εὐχαριστίας nannte: *Theodorus, qui postea Gregorius appellatus est, Neocaesareae Ponti episcopus, [...] proficiscens panegyricum εὐχαριστίας scripsit Origeni, et conuocata grandi frequentia ipso quoque Origene praesente recitauit*¹⁰. Auf diesen Passus des Hieronymus bezog sich vermutlich noch Gerhard Vossius, der die Editio princeps der Rede besorgte, die 1604 in Mainz erschien. Jedenfalls war er es, der den eingangs zitierten Titel der Rede um den handschriftlich nicht bezeugten Zusatz καὶ πανηγυρικός λόγος¹¹ erweiterte und damit eine Bezeichnung der Rede prägte, die in der Editions- und Rezeptionsgeschichte einschlägig geworden ist. Regelmäßig wird bis heute etwa von der *Ad Originem oratio panegyrica*, der *Oratio proshphetica ac panegyrica in Origenem*, oder auch einfach nur dem πανηγυρικός bzw. *panegyricus* gesprochen¹².

Diese Bezeichnungen gehen an den Angaben des Hieronymus verkürzend und verunklarend vorbei. Hieronymus' Zusatz zu *panegyricus*, der Genitiv εὐχαριστίας zur näheren Bestimmung der Rede, war wohlüberlegt. Die Wahl des übergeordneten Substantivs erklärt sich aus dem Umstand, dass seinerzeit alle Formen der epideiktischen Gattung im weitesten Sinne unter panegyrische Beredsamkeit fielen. Aristoteles hatte die Rede im ersten Buch seiner *Rhetorik* bekanntlich in drei Genera (γένη) eingeteilt: die beratende, die gerichtliche und die Prunk- oder Schaurede, das γένος συμβουλευτικόν, das δικανικόν und das ἐπιδεικτικόν¹³, welch letzteres in der latinisierten Terminologie, wie sie sich etwa in den anonymen *Rhetorica ad Herennium* findet, *genus demonstrativum* heißt¹⁴. Diese Einteilung und Terminologie waren noch in Kaiserzeit und Spätantike in Gebrauch. Dabei ist zu beobachten, dass das griechische Adjektiv πανηγυρικός – wie schon in der *Ars rhetorica* des (Ps.-)Dionysios von Halikarnassos, der es zur Bezeichnung einer effektvollen Rede bei Festlichkeiten (wie etwa Lysis' *Olympiakos*) als Synonym zu „epideiktisch“ verwendet¹⁵ – in spätantiken rhetorischen Traktaten für das dritte Genus verwendet wird und ἐπιδεικτικός er-

¹⁰ Hier. *Vir. ill.* 65.

¹¹ Die Handschrift, die Vossius seiner Ausgabe zugrunde legte, ist leider verloren gegangen; vgl. Koetschau (1984) XXXII.

¹² In jüngerer Zeit z. B. Tloka (2005) 72 f.

¹³ Aristot. *rhet.* 1,3.

¹⁴ *Rhet. Her.* 1, 2; vgl. z. B. auch Cic. *inv.* 1, 7.

¹⁵ Dion. Hal. *Lys.* 16 (vgl. *Lys.* 29, 1).

setzt¹⁶. Römische Autoren, auch der Spätantike, folgten diesem weiten Sprachgebrauch. Hieronymus fügte dem Ausdruck *panegyricus* also nicht umsonst das durchs Griechische sprachlich hervorgehobene Genitivattribut *εὐχαριστίας* bei. Er markierte mit dem griechischen Substantiv die Fest- als Dankrede und verlagerte den Akzent vom Lobpreis dessen, dem sie gehalten wurde, hin zum Dank, so wie es in Abschnitt 13 der Rede in der Originalsprache formuliert ist: zur *εὐχαριστία* nicht nur gegenüber dem Lehrmeister, sondern auch und insbesondere *εἰς τὸ θεῖον*, d. h., wie in den Abschnitten 31–47 eindringlich betont wird, zum Dank gegenüber Gott, seinem eingeborenen Logos und dem heiligen Engel Gottes, ihn mit dem Lehrmeister zusammengeführt zu haben.

Das Moment des Dankes setzte sich bei der Betitelung der Rede in der Originalsprache und im Lateinischen nicht durch. Weder der in der Rede selbst verwendete Terminus *λόγος χαριστήριος* noch der des Hieronymus, *panegyricus εὐχαριστίας*, kommen in den Titeln der überlieferten Handschriften oder der Editionen, die nach der Editio princeps erschienen, vor. Erst moderne volkssprachliche Ausgaben und Übersetzungen tragen Titel wie „Dankrede“ oder „Remerciement“¹⁷. In den alten Handschriften findet sich im Titel *προσφωνητικός*, was in etwa „feierliche Ansprache“ bedeutet und, wie bei Titeln in der Antike nicht selten, auf die Gattung verweisen soll. Die Tatsache, dass die Rede unter diesem Terminus später vielfach behandelt wurde, obwohl er im Text nicht vorkommt, zeigt, dass der Gattungsverweis ernst genommen wurde. Zurückgehen soll die Betitelung mit *προσφωνητικός* auf den Erstherausgeber; vielleicht auf Pamphilos von Kaisareia (ca. 240–310), dessen besondere Bemühung der literarischen und wissenschaftlichen Hinterlassenschaft des Origenes galt und der in Kaisareia eine Bibliothek einrichtete, deren Grundstock Origenes' Schriften bildeten, oder auf Eusebios, der Pamphilos' Schüler war und ihm in der Bibliotheksleitung nachfolgte¹⁸.

Nicht einen *προσφωνητικός*, sondern einen anderen Redetypus innerhalb der epideiktischen Gattung, einen *συντακτικός*, sah Sokrates Scholastikos (nach 380–nach 439) in Gregors Rede. Diesem Befund ist schon deshalb unbedingt Aufmerksamkeit zu schenken, da Sokrates ein bewährter Kirchenhistoriker ist, der kritisch mit seinen Quellen umging und als besonders zuverlässig gilt. Laut Sokrates soll Pamphilos die Rede seiner mehrbändigen Apologie für Origenes beigelegt haben¹⁹, wohl um dieser durch das beredete Zeugnis Gregors Gewicht zu verleihen. Dazu ließe sich,

¹⁶ Vgl. Sopat. *Rb.* 4, 63, 10–12 (Walz); Syrian. 10, 56 (Rabe); Nicol. *Prog.* 3, 16–17 (Felten).

¹⁷ So z. B. diejenigen von Paul Koetschau (1894; gr.), Henri Crouzel (1969; gr.-frz.) und Peter Guyot und Richard Klein (1996; gr.-dt.).

¹⁸ Vgl. hierzu Koetschau (1984) XXVI. – Der eingangs genannte Titel *ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΘΑΥΜΑΤΟΥΡΓΟΥ ΕΙΣ ΩΡΙΓΕΝΗΝ ΠΡΟΣΦΩΝΗΤΙΚΟΣ* ist spät. Der Beiname *ἄγιος* ist für eine einzelne Person erst für die Mitte des vierten Jahrhunderts belegt, vgl. Delehaye (1927) 1–73; und der Beiname *Thaumaturgos* kommt erst im sechsten Jahrhundert auf.

¹⁹ Sokr. 4, 27, 11.

zumal unter Berücksichtigung des Streites um Origenes²⁰, einiges anmerken, auch in Hinblick auf die Frage nach der Autorschaft und Authentizität der Rede. Doch soll uns hier mit Blick auf die Gattung nicht das, sondern folgende Tatsache weiter beschäftigen: Sokrates bestimmt unser Testimonium als λόγος συντακτικός Γρηγορίου εἰς Ὁριγένην, als Abschiedsrede Gregors an Origenes. Überliefert ist in den Handschriften zwar συστακτικός im Sinne von „Empfehlung“. Dies leuchtet angesichts des Inhalts jedoch nicht ein. Im Falle einer „Empfehlung“ hätte der Lehrmeister sprechen sollen. So haben sich eine Reihe renommierter Philologen für eine Konjekture von συσ- in συν-τακτικός stark gemacht. An ihrem Anfang steht der französische Gelehrte Henri de Valois, der seine Aufgabe darin sah, die Textbasis der Editio princeps von Robert Estienne (Paris 1544) zu verbessern und dessen bis heute wichtige Ausgabe des Sokrates und seines Rezipienten Sozomenos († um 450) 1668 in Paris erschien. In jüngerer Zeit entschied sich für συντακτικός auch Günther Christian Hansen, der 1995 seine historisch-kritische Ausgabe der *Kirchengeschichte* vorlegte. Maßgeblich war hier die armenische Version der *Kirchengeschichte*, der eine griechische Handschrift des fünften oder sechsten Jahrhunderts zugrunde liegt²¹. Sie war Hansens Hauptstütze für die Rekonstruktion des griechischen Originaltextes. Während sich συστακτικός, wie dem kritischen Apparat zu entnehmen, in den Handschriften A (Athous 2559, Xeropotamou 226) und in b findet, dem gemeinsamen Verfahren der Handschriften F (Florenz, Bibliotheca Medicea Laurentiana, Plut. 69, 5) und M (Florenz, Bibliotheca Medicea Laurentiana, Plut. 70, 7), geht aus der Übersetzung ins Armenische hervor, dass es sich um eine Abschiedsrede handelte²².

Für den Begriff συντακτικός trat 1901 auch August Brinkmann ein²³. Brinkmann kannte zwar nicht die armenische Version der Rede, brachte aber als Quelle zur Stützung seiner Argumentation den eingangs erwähnten sog. Menander Rhetor ins Spiel – jenen griechischsprachigen Redner aus Laodikeia am Lykos im Südwesten Kleinasien, unter dessen Namen zwei einander ergänzende griechische Traktate zur epideiktischen Rede überliefert sind, die auch Regeln für den λόγος συντακτικός enthalten. Da die Autorschaft der zwei Traktate stark umstritten ist – sie stammen vermutlich von verschiedenen Verfassern aus dem späten dritten oder beginnenden vierten Jahrhundert²⁴ –, wird der Verfasser nachfolgend Pseudo-Menander genannt.

Brinkmanns Bezug auf Ps.-Menander ist von hoher Plausibilität. Die beiden Traktate, vor allem das Praxishandbuch, sind eine hervorragende Quelle für das Studium der epideiktischen Gattung der Kaiserzeit. Aus ihnen erhellt, wie mannigfache An-

²⁰ Vgl. dazu Röwekamp (2004).

²¹ Sokrates' *Kirchengeschichte* wurde bald nach ihrem Erscheinen ins Syrische, Armenische und Lateinische übersetzt.

²² Vgl. zu den Handschriften und zur Überlieferung der *Kirchengeschichte* Hansen (1995) X–LXI (zur armenischen Übersetzung: XXV–XXXI).

²³ Vgl. Brinkmann (1901) 59.

²⁴ Vgl. Bursian (1882) 13–26; Nitsche (1883) 5–15; Talamanca (1971) 465 ff. Anm. 52 und 53; Soffel (1974) 100–104; Russell/Wilson (1981) XXXVI–XL.

lässe es für epideiktische Reden gab und von wie immenser Wichtigkeit daher die Beherrschung der Rhetorik war, die sich im wechsellvollen Kampf mit der Philosophie etabliert hatte. Mit ihren Regeln und Anweisungen für Begrüßungs-, Dank- und Bittreden, Geburtstags- und Hochzeitsreden, Begräbnis- und Trostreden machen die Traktate diese Wichtigkeit so unmissverständlich deutlich wie keine andere antike Theorieschrift. Ersichtlich von der zeitgenössischen rhetorischen Praxis inspiriert und für sie verfasst, belegen die beiden Schriften, wie sehr das rhetorische Anwendungsfeld über die Jahrhunderte gewachsen war und Welch hohen Stellenwert die Epideiktik hatte. Fest- und Gelegenheitsreden wurden allenthalben gehalten, auch dort, wo für die politische Rede kein gesellschaftlicher Bedarf bestand.

III.

An den von Brinkmann hergestellten Bezug auf Ps.-Menander Rhetor sei hier angeknüpft. Dies ist nicht zuletzt deshalb notwendig, weil der Terminus *συντακτικός* in der Forschung zu Gregors Rede nur zögernd aufgenommen worden ist und der vorgeschlagenen Konjektur (*συσ* in *συν*) teilweise, z. B. in der Einleitung zur zweisprachigen Ausgabe von Guyot und Klein, mit Skepsis begegnet worden ist²⁵. Die Angaben in *Περὶ ἐπιδεικτικῶν* für den *λόγος προοφωνητικός* und den *λόγος συντακτικός* (ein *χαριστήριος* wird als spezifische Art der epideiktischen Rede nicht gesondert aufgeführt) sind geeignet, diese Zweifel auszuräumen. Sie verdeutlichen die Plausibilität der Verbesserung und helfen bei der Bestimmung der Rede sowie der Auflösung der um diese herrschenden Begriffsverwirrung.

Nicht allzu lange feierliche Ansprachen zum Lobe von Kaisern und anderen im öffentlichen Leben hochstehenden Personen mit politischer Befehlsgewalt werden in Kapitel 10 von *Περὶ ἐπιδεικτικῶν* als *προοφωνητικοὶ λόγοι* erläutert (Ps.-Menander 414, 31–418, 3). Der *προοφωνητικός* ist laut Ps.-Menander eine Art Miniaturmodell einer Lobrede, ein *ἐγκώμιον*, οὐ μὴν τέλειον, wie es in der das Kapitel eröffnenden Bestimmung heißt (415, 1 f.); sein situativer Kontext ist die Begrüßung des Adressaten, eines *ἄρχων*, nach einer Reise. Die Regeln geben ein Proöm (415, 5: τὰ προοίμια) vor, auf das nach lobenden Worten auf die *βασιλεῖς*, so die Direktive, ohne allzu viele enkomiastische *τοποὶ* das eigentliche Lob, der *ἔπαινος* (415, 12) des Adressaten, folgt. Gegenstand dieses Hauptteils sind die Taten und besonderen Qualitäten des Adressaten und ihre Skizzierung unter Orientierung an der Kardinaltugenden-Tetradе *φρόνησις*, *δικαιοσύνη*, *σωφροσύνη* und *ἀνδρεία* (415, 25 f.). An diese Darstellung anschließend soll die Besonderheit des Gelobten im Vergleich mit anderen prominenten Figuren und Persönlichkeiten aus Mythos und Geschichte, nicht zuletzt mit früheren Herrschern, hervorgehoben und dabei deutlich gemacht werden, dass vor dem Adressaten bereits große Männer gewirkt hätten, aber keiner besser sei als er

²⁵ Vgl. z. B. Klein (1996) 13.

selbst. Als Epilog wird eine lobende Darstellung der derzeitigen Situation der Stadt empfohlen, die deutlich machen soll, dass die Stadt schon lange in vorzüglichem Zustand gewesen sei, aber durch den Adressaten nun noch mehr an Glanz gewonnen habe. Da Gregors Rede vom einleitenden Proöm (1–30) über den Hauptteil (31–183) mit Darstellung der nach dem Vorbild des Lehrmeisters zu lebenden Tugenden und der Fokussierung auf die Einzigartigkeit der edlen Gesinnung des Lehrmeisters (115–149) bis zum Epilog (184–207) das meiste hiervon einzulösen scheint, mag sie als *προσφωνητικός* eingeordnet worden sein. Gegen die Einordnung als *προσφωνητικός* spricht jedoch, dass Adressat und Anlass gegenüber den Anweisungen des Traktats differieren: Der *προσφωνητικός* wird im Traktat als Begrüßungsrede zum Lobe von Regenten, *εἰς ἄρχοντας* (414, 32), geführt.

Regeln für den *λόγος συντακτικός* gibt *Περὶ ἐπιδεικτικῶν* in Kapitel 15 (Ps.-Menander 430, 9–434, 9). Eine Adressatenvorgabe, wie etwa *εἰς ἄρχοντας* im Kapitel zum *προσφωνητικός*, liegt hier nicht vor. Dafür ist der Sprecher vorgeschrieben: eine Abschied nehmende Person. Die *προπεμπτική λαλιά* dagegen, eine weitere Abschiedsrede, die Menander in Kapitel 5 beschreibt, ist an den Abschiednehmenden gerichtet, vorzugsweise an eine untergeordnete Person, z. B. einen Schüler, dem sein Lehrer gute Mahnungen mit auf den Weg gibt, oder auch an einen Freund (395, 1–20). Schon auf den ersten Blick entspricht Gregors Rede dem *συντακτικός* daher am meisten. Weder ist ihr Adressat ein *ἄρχων* im politischen Sinne, noch ist sie an einen Abschied nehmenden Schüler gerichtet. Sie wird vielmehr von einem solchen gehalten.

Der eingehende Vergleich von Traktat und Rede bestätigt den ersten Eindruck: Er zeigt, dass zahlreiche rhetorische Anweisungen, die der Traktat für den *συντακτικός* gibt, in der Rede erfüllt sind. Hierauf hat bereits Brinkmann aufmerksam gemacht und unter Bezug auf die Gliederung mit Einleitung, Hauptteil und Schluss knapp Beispiele angeführt²⁶. Nachfolgend werden, weiterführend, einige spezifische Anforderungen, die Ps.-Menander mit Blick auf die Abschiedssituation an den Lebewohl Sagenden stellt, und, im Vergleich dazu, der Epilog von Gregors Rede (184–207) näher betrachtet. Denn mag auch die Zweite Sophistik das Zeitalter der Gattungskreuzungen sein und es viele kuriose Mischformen rhetorischer Genera gegeben haben²⁷: Im Epilog gewinnt Gregors Rede, die im Aufbau durchaus Züge des *προσφωνητικός* hat, eindeutig den Charakter eines *συντακτικός*. Hier, im Schlussteil, ist eine Fülle von Anforderungen Ps.-Menanders an den Lebewohl Sagenden realisiert, und es wird deutlich, dass es sich um eine bestimmte Form der Abschiedsrede handelt. Dabei strahlt die Einsicht der antiken Rhetorik durch, dass zu überzeugendem Reden nicht nur sachliche Darstellung und ggf. Beweisführung, sondern auch die gezielte Erregung von Affekten, Pathos, gehören. Nach eingehenden Dankesbezeugungen und Ausführungen zu Origenes' Lehrprogramm und -methoden, die in einer

²⁶ Brinkmann (1901) 59 f.

²⁷ Vgl. hierzu z. B. Korenjak (2000) 24.

weitgehend erzählerisch-darlegenden, von Bildern und Begriffen griechischer Philosophie geprägten Diktion gehalten sind (31–183), öffnet Gregor im Schlussteil – in einem affektinduzierenden Tribut an die vom Lehrmeister vermittelten Themen und Inhalte der heiligen Schriften – alle Schleusen der Beredsamkeit (184–207). Er verdichtet biblische Bilder und Gleichnisse in einem figurenreichen Feuerwerk der Rhetorik, das einmal mehr die Theorie bestätigt, dass Metaphern sprachliche Ausdrucksformen par excellence für Emotionen sind: Die gewählten biblischen Formulierungen und Wendungen sind weitgehend um emotionale Themen wie Weg- und Untergang, Trennung und Exil zentriert und allesamt stark bildhaft bzw. metaphorisch.

Mit der dezidiert affektiven Ausrichtung des Epilogs folgt Gregor den Mustern damaliger Rhetorik. Der Redeschluss galt schon in der Antike allgemein als geeigneter Platz zur Affektstimulierung²⁸. Wie heute ging man davon aus, dass die meisten und lebhaftesten Erinnerungen, die von einer Rede im Gedächtnis bleiben, aus deren finalen Sätzen stammen; und wie heute wusste man auch in der Antike: „Emotionen sind ansteckend“ (Daniel Goleman)²⁹. Deshalb sollte der Redner am Schluss deutlich seine Botschaft aussprechen und hierbei, um Überzeugung und Einprägsamkeit willen, affektive Mittel einsetzen. Des Weiteren bildete speziell der *συντακτικός*, wie ihn Περὶ ἐπιδεικτικῶν beschreibt, ein Redeformat, das auf intensive emotionale Beteiligung der Hörerschaft berechnet war. Ps.-Menanders gesamte Darstellung macht dies deutlich. Schon der Eröffnungssatz von Kapitel 15 zeigt: Diese Art epideiktischen Redens setzt ganz und gar auf Affektdarstellung und -erregung. Der Abschiednehmende (ὁ συνταπτόμενος), so heißt es einleitend, solle den Schmerz über seinen Fortgang (ἀνιώμενος) oder zumindest, wenn dies nicht der Fall sei, Liebesgefühle (ἔρωτικόν) für die, von denen er scheidet, zeigen (430, 10–12), wie Odysseus beim Abschied von den Phaiaken. Im Fortgang der Darstellung weist Ps.-Menander den Lebewohl Sagenden sodann an, er solle, um zu vermeiden, dass seine Ansprache ein reines Enkomion werde (431, 8: ἀπλοῦν γένηται ἐγκώμιον), die eigene Bekümmernung über den Abschied in nahezu alle Gedankengänge flechten (431, 7–10). So werde, heißt es weiterhin, die Rede (ὁ λόγος) Abschiedscharakter (*συντακτικὸν εἶδος*) erhalten (431, 10).

Die wichtigsten Anweisungen, die Ps.-Menander zur Umsetzung dieser Anweisung gibt und die in Gregors Rede befolgt sind, lauten paraphrasiert folgendermaßen:

²⁸ Vgl. speziell zum Thema der Affekterregung am Redeschluss Cic. *orat.* 122, 127, 130 sowie Quint. *inst.* 6, 1, 1.

²⁹ Plat. *Ion* spricht z.B. von einer magnetischen Kette, die den enthusiasten Dichter/Sänger, inspiriert, Arist. *rhet.* 3, 7, 11 davon, dass sich Begeisterung des Redners so auswirkt, dass seine Zuhörer seine Äußerungen wie selbstverständlich aufnehmen, weil sie in ähnlicher Stimmung sind, und Quint. *inst.* 6, 2, 28 gibt vor verstehen, dass nur wer selbst gerührt ist, Emotionen beim Zuhörer wecken kann. Golemans Theorie wurde vor allem bekannt mit dem internationalen Bestseller, der im Deutschen den Titel „Emotionale Intelligenz“ (1997) trägt; vgl. Goleman (1995).

1. *Der Scheidende soll neben Liebesgefühlen (ἔρωτικόν) für die Personen, von denen er Abschied nimmt, Trauer (ἀλγεῖν) und Tränen (δακρύειν) über die Trennung (ἐπὶ τῷ χωρισμῷ) zeigen* (Ps.-Menander 430, 10–12; 431, 14 f.). Dieser Forderung wird partiell bereits im Hauptteil der Rede entsprochen, wo der Schüler seine glühende Liebe (83 f.: ἔρως) zum Lehrmeister unter Zuhilfenahme von Ausdrücken, Bildern und Wendungen insbesondere Platons nach Art eines in Sokrates verliebten Schülers thematisiert. Er schildert dort, wie der Meister sie ermuntert habe, sich ganz aufs Philosophieren einzulassen, wie er ihre Freundschaft gewonnen, ihnen das heilige Wort erschlossen und die Liebe hierzu wie zu sich selbst erweckt habe (78–84). Im Schlussteil der Rede kommt diese Zuneigung, die der Schüler im Hauptteil des Weiteren mit dem biblischen Vergleich von der tiefen Verbindung der Seele Jonatans mit der Seele Davids (85–93; vgl. *1 Sam* 18, 1) in Worte kleidet, abermals zum Ausdruck – eingebettet in ausführliche Bekundungen von Abschiedsschmerz. Um Not und Bangigkeit angesichts des Weggangs zu artikulieren, ruft der Schüler ausdrucksvolle elegische Bilder und Formulierungen aus dem Psalter auf³⁰. Mittels dieser Referenzen unterstreicht er den gezeigten und benannten Affekt – Schmerz (194: πένθος) des Abschieds –, den er wiederholt mit Verben wie „seufzen“ (194: στένειν), „klagen“ (200: θρηνῶ) und „weinen“ (194: κλαίειν und 201: κλάοντες) herausstellt. Ferner gibt er, kurz bevor er schließt, zu verstehen, seine Rede sei, wie es bei Menschen, die von ihren Freunden Abschied nehmen (203: ἀποδημοῦντες τῶν φίλων), zu geschehen pflege, mit Tränen verbunden gewesen (203: ἀποκλαυσάμενος). Wie diese Aussage dient der Demonstration eigener Affiziertheit und zugleich der Affekterregung des Publikums auch die elaborierte Bezugnahme auf das Gleichnis vom verlorenen Sohn (*Lk* 15, 11–32). Der Schüler malt das Schicksal des Sohns in der Fremde als potentiell eigenes trauriges Schicksal aus (190 f.). Der Vergleich klingt abermals in den Schlusssätzen an, in denen der Scheidende, um zu zeigen, wie schwer ihm die Trennung fällt, mit dem Gedanken einstiger Rückkehr zum Meister (200; 207) spielt und ihn – wie ein guter, ein besserer, Sohn den Vater – um seinen Segen bittet (204–207).

2. *Der Abschiednehmende soll sich der Stadt (τῇ πόλει), aus der er zurückgerufen wird, dankbar zeigen (χαρῖν ὁμολογήσει) und sie preisen (ἐπαινήσει)* (Ps.-Menander 430, 30–32). Dieser Anforderung kommt der Schüler gleichfalls mittels einer Reihe von Anspielungen auf biblische Texte nach, die geeignet sind, die Affekte zu stimulieren. Er lobt die Stadt tüchtig, allerdings preist er sie weder als kulturellen Raum, in dem sich ein reiches politisches, religiöses und wirtschaftliches Leben abspielt, noch rühmt er ihre für das öffentliche Leben wichtigen Gebäude, Tempel, Kultstätten und Denkmäler, wie es Ps.-Menanders Handbuch empfiehlt (vgl. 431, 1–7). Er präsentiert die Stadt, die er im Begriffe zu verlassen ist, vielmehr ausschließlich als Ort unschätzbaren Unterweisung und Einweihung in heilige Gesetze, Preislieder, Gesänge (196: ἱεροὶ [...] νόμοι ἕμνοι τε καὶ ὠδαί) und göttliche Geheimnisse (196: τοῖς θείοις

³⁰ Z. B. aus Psalm 17, Davids Hilferuf an Gott und Bitte um Schutz im Treiben der Menschen (*Ps* 17, 4).

μυστηρίου). In eben dieser Funktion preist er sie im Kontrast zu der Stadt, in die er aufbricht und an der er mit Ausdrücken und Wendungen aus der Bibel die dunklen Seiten der Zivilisation hervorhebt. Zentraler Kontrastbegriff hierbei ist Babylon, der mythische Ort des Unglaubens, die Metropole der ewigen Apokalypse (194 f.). In die Klage, scheiden zu müssen, werden verschiedene Bibeltex-te zum Babylonischen Exil eingespielt, darunter eine Passage aus dem 2. Buch der Könige, wo es um die Eroberung und Zerstörung Jerusalems und die Wegführung der Juden nach Babylon geht (2 Kön 24 f.). Mehrfach klingt auch Psalm 137 an, der vom Babylonischen Exil handelt (insbes. Ps 137, 1–4). Als Rezipienten sehen wir die gefangene Bevölkerung versklavt an den Flüssen Babylons sitzen und weinend an Zion denken. Mit Hilfe von Wendungen aus diesen Texten stilisiert der Abschiednehmende den Ort seiner Herkunft zum Ort von Exil und Gefangenschaft und den Ort, an dem er sich aufhält, zur heiligen Stadt, aus der er vertrieben wird (196: ἀπὸ πόλεως [...] ἱερῶς) – zu einem zweiten Jerusalem, zur eigentlichen Heimat (πατρίς: 189, 196). U.a. mittels Rekurses auf die Offenbarung des Johannes (*Offb* 21, 23–25) malt er in einer Art Worstcase-Szenario eine beklagenswerte düstere Zukunft ohne Lehrmeister und Lehre in der Ferne aus (191–199). Babylon, im frühen Christentum übrigens eine geläufige Chiffre für das Römische Reich, steht dem Scheidenden dabei für intellektuelle und spirituelle Entbehrungen, die er ebenfalls bildreich antizipiert: Er kehre aus gleichsam himmlischen in irdische Gefilde zurück, aus einer friedlichen Existenz zu Lärm und Trubel, aus der Muße und Freiheit der Beschäftigung mit Höherem in ein Sklavendasein ‚weltlicher Geschäfte‘ mit öffentlichen Auftritten und Gerichtsverhandlungen. Diese Darstellung war u.a. durch den Umstand bedingt, dass Kaisareia seinerzeit die Stadt war, in der das Christentum seinen Halt in Palästina gewann. Zwischen Juden und Christen gab es zwar Spannungen, aber auch konstruktive wechselseitige Beziehungen, ja es sind sogar Hinweise auf jüdische Sympathie mit den Christen angesichts von deren Verfolgung überliefert³¹. Und auch die heidnische Bevölkerung scheint zu großen Teilen den Christen gewogen gewesen zu sein. Laut Sokrates soll der Neuplatoniker Porphyrius, ein Christen-Feind, in Kaisareia sogar Schläge bezogen haben³². In Neokaisareia hingegen war die christliche Gemeinde nur sehr klein.

3. *Wenn der Scheidende in Heimat und zu Verwandtschaft zurückgerufen wird, soll er zum Ausdruck bringen, dass ihm die Hiesigen viel ersehenswerter (ποθεινότεροι) als jene seien, er unter ihnen nicht weniger geliebte Freunde (οὐ μείονας [...] ἔρωτας) gefunden habe und aus purem Zwang (ἀνάγκη) weggehe* (Ps.-Menander 432, 16–21). Auch diese Vorgabe ist pathosreich erfüllt. Mit Hilfe eines weiteren biblischen Vergleichs – Referenz ist *Gen* 3, 23: „Da wies ihn Gott der HERR aus dem Garten Eden, dass er die Erde bebaute, von der er genommen war“ – lässt der Schüler keinen Zweifel daran, dass er nach einem Leben in paradiesischen Verhältnissen aus reiner

³¹ Levine (1975) 81–85.

³² Sokr. 3, 23, 38.

Notwendigkeit scheidet. Die Schulung war, so seine Darstellung, gleichsam ein Garten Eden: eine Nachahmung des großen Paradieses Gottes (183: τοῦ μεγάλου παραδείσου τοῦ θεοῦ). Im Gottesgarten erlangte er, dies soll der Vergleich bedeuten, Erkenntnisse, die es nun außerhalb des Gartens zu bewahren gilt. In diesem Sinne fühlt er sich wie ein zweiter Adam aus dem Paradies (185: δεύτερος ἐκ παραδείσου Ἀδάμ): aus dem Haus seines wahren Vaters (189: τοῦ ἀληθῶς πατρὸς ἡμῶν), in dem dessen wahre Söhne (189: υἱῶν τῶν ἀληθῶν) bleiben, vertrieben ins irdische Leben. Die Rückkehr zur leiblichen Verwandtschaft erscheint als schmerzhaftes Trennung von Seelenverwandten: vom geliebten Lehrmeister sowie, wie er erkannt habe, von wahrhaft Vertrauten und Verwandten seiner Seele (189: συγγενεῖς und ψυχῆς ἐμῆς οἰκέλους). Zugleich beteuert der Schüler, er wisse wirklich nicht, wie er sich verfehlt habe, dass er aus diesem glücklichen Leben (187: ἀπὸ τῆς μακαρίας ταύτης ζωῆς) mit Gleichgesinnten weggejagt werde (185: ἐξελαύνομαι). Ihm bleibe, so der anschließende Gedankengang mit Wendungen u. a. aus Psalm 126 – „Sie gehen hin und weinen und tragen edlen Samen und kommen mit Freuden und bringen ihre Garben“ (Ps 126, 6) – nur die Hoffnung, dass die Keime der empfangenen Unterweisungen des Lehrmeisters in ihm fortwirken und er einst, bei möglicher Rückkehr zum Meister, Früchte und Garben (201 f.) ernten möge.

Es ließen sich zu den Anspielungen und Wendungen aus Texten der Bibel, die der Schüler rhetorisch funktionalisiert, noch zahlreiche Beispiele hinzufügen. Auch wäre Etliches zu formalen Aspekten der Rede anzumerken. Doch soll hier keine detaillierte Prüfung des rhetorisch-stilistischen Gewandes erfolgen, zumal Stil und Sprache der Rede in der Vergangenheit zum Teil eingehend, z. B. von Eugenio Marotta, untersucht wurden³³. Festgehalten sei dies: Der Schüler komponierte einen συντακτικός, in dem er sich beim Abschied mit dem Lehrer liebend verbunden und ob des Scheidens außerordentlich betrübt zeigt, nach Angaben der Art, wie sie Ps.-Menanders Traktat überliefert; zugleich akzentuierte er wiederholt seine Dankbarkeit Gott und seinem exzellenten Schüler (174: ἀκροατῆς θεοῦ), dem Lehrmeister (200: διδάσκαλος), gegenüber. Dabei folgte er, bei allen Übereinstimmungen, die der Vergleich von Rede und Traktat ergibt, dessen Regeln zum συντακτικός keineswegs penibel. Das verwundert erstens schon deshalb nicht, weil Anlass nicht etwa eine Vorführung des Gelernten vorm Rhetoriklehrer, sondern vor einem christlich-philosophischen Lehrer war. Zweitens waren Vorgaben in rhetorischen Traktaten nicht dafür vorgesehen, bei öffentlichen Anlässen pedantisch abgearbeitet zu werden. Vor allem aber ist, drittens, die Möglichkeit einzurechnen, dass Gregor die Ausführungen zum συντακτικός in exakt der uns vorliegenden Form nicht kannte. Autorschaft und Datierung von Ps.-Menanders Theorieschriften sind nicht gesichert; möglicherweise wurde Περὶ ἐπιδεικτικῶν erst Jahrzehnte nach Gregors Elogium verfasst. Das freilich heißt nicht, dass es einen συντακτικός innerhalb der epideiktischen Gattung erst nach

³³ Marotta (1971); Marotta (1973).

Abfassung der Rede an Origenes gegeben hätte. Ps.-Menanders Schriften reflektieren längerfristige Entwicklungen auf dem Gebiet der öffentlichen Rede. Es ist wahrscheinlich, dass sich Gregor, wenn nicht an Vorgaben Ps.-Menanders, so an denen eines anderen Redners zum *συντακτικός* orientiert hat, zum Beispiel desjenigen, in dessen Unterricht ihn eigener Aussage nach seine Mutter in der Jugend geschickt hatte (56). In jedem Fall dürften ihm dieser oder auch ein späterer Lehrer während seines Jurastudiums (59–61) zur epideiktischen Rede recht ähnliche Anweisungen, wie sie Ps.-Menanders Handbuch überliefert, gegeben haben; war doch der Lehrplan des Rhetorikunterrichts in der Kaiserzeit reichsweit einheitlich und tragen doch Ps.-Menanders Darlegungen zeitgenössischer rhetorischer Praxis ersichtlich Rechnung.

IV.

Von wem auch immer Gregor seine rhetorische Schulung erhalten hat: Ergebnis war, so hat es Marotta treffend formuliert, eine an Tropen und Figuren reiche „prosa artistica“, die rhetorisches Vermögen bezeugt. Sie zeichnet sich inhaltlich, sprachlich und stilistisch durch freien und produktiven Umgang mit Vorgaben des Schulbetriebs aus. Geschickt eingesetzte Homoioteleuta, Assonanzen und rhythmische Satzschlüsse generieren eine „aura melodiosa“, die sich besonders beim lauten Lesen erschließt³⁴. Vor allem im Schlussteil, den der mehrfältige Vergleich der eigenen Situation mit prominenten biblischen Ereignissen des Scheidens prägt, mutet die Prosa geradezu poetisch an, nicht zuletzt dank der herangezogenen Bilder und Wendungen aus der Bibel. Mit ihrer Hilfe – mit, so ist es bei Ps.-Menander formuliert, Bildern, historischen Beispielen, Vergleichen und anderen lieblichen Kleinigkeiten (433, 14: εἰκόσι καὶ ἱστορίαις καὶ παραβολαῖς καὶ ταῖς ἄλλαις γλυκύτησι) – schmückt Gregor seine Abschiedsrede im Wissen darum, dass das zuletzt Gesagte besonders haftet, rhetorisch geschickt aus. Er nimmt auf diese Weise noch einmal auf den Hauptteil seiner Rede Bezug und unterstreicht, wem er als Schüler Lebewohl sagt: Es ist dies ein Lehrer (185: διδάσκαλος), dem die Lehre der Theologie (150: τὴν περὶ θεολογίας διδασκαλίαν) besonders am Herzen liegt und der – als ein ἀκροατῆς θεοῦ (174), Schüler Gottes – wie kein anderer Zeitgenosse vermag, den lautereren und lichtvollen Inhalt der göttlichen Aussprüche in seine Seele aufzunehmen und andere darüber zu belehren (174). Vom „Paradies“ dieses Lehrers nimmt der Schüler Abschied, von einer Person, die er, in großer emotionaler Authentizität, als spirituelle Autorität profiliert: als in Gemeinschaft mit dem göttlichen Geist (179: κοινωνία τοῦ θείου πνεύματος) wirkend, als von Gott mit der höchsten Gabe (181: δῶρον τὸ μέγιστον) versehen, als Deuter der Worte Gottes (ἐρμηνεὺς [...] τῶν τοῦ θεοῦ λόγων) für die Menschen, der Gottes Botschaften wie aus dem Munde Gottes zu vernehmen und den Menschen so zu erklären vermag, dass sie sie vernehmen (181).

³⁴ Marotta (1971) 256.

Die Tatsache, dass Gregor diese Befähigung – und, seiner Darstellung nach, Berufung – des Adressaten als Deuter und Vermittler der Worte Gottes anerkennt, seine Rede aber weit mehr rhetorische Gewandtheit als theologisches Verständnis zeigt, hat in der Forschung zu einiger Irritation geführt. Vermisst wurden insbesondere die „Christusspiritualität des Origenes“³⁵ und zentrale christlich-theologische Begriffe sowie damit verbundene Gedanken und Konzepte. Viele dieser Begriffe, namentlich Χριστός selbst, kommen in der Rede nicht vor oder werden, wie z. B. das Substantiv εὐχαριστία (s. o.), nicht in eindeutig spezifisch christlicher Bedeutung verwendet. Infolge dieses Befundes kam es vor allem zu Schlüssen, die entweder das didaktische Anliegen des Lehrmeisters und das Schulprogramm oder das Talent des Schülers betreffen.³⁶ Mit Bezug auf letzteren wurden etwa mangelnde Befähigung oder dauerhaftes Unbehagen über die Schulung diagnostiziert. Der Zögling habe, so wurde z. B. gemutmaßt, aus seiner Schulung das Beste zu machen versucht, sich dann aber, sobald er konnte, aus der oppressiven Vormundschaft seines Lehrmeisters befreit und das Weite gesucht³⁷.

Die meisten dieser Schlüsse erledigen sich oder verlieren zumindest an Schärfe, wenn wir uns ernstlich die Gattung und den situativen Kontext vor Augen halten. Die Rede selbst und ihr Anlass, der sowohl aus dem Text selbst deutlich hervorgeht als auch von späteren Kirchenhistorikern benannt wird, zeigen an, dass der Schüler zwecks eindrücklicher Darstellung der Schulung und des charismatischen Lehrmeisters als Format den συντακτικός wählte. Dieses Format ermöglichte ihm, rhetorisch reguliert, pathosreich Emotionen zum Ausdruck zu bringen, die ihm sonst, entsprechend der strengen platonisch-stoischen Disziplin des Lehrmeisters, zurückzuhalten geziemt hätte. Der συντακτικός erlaubte, in höchsten Tönen vom Adressaten Origenes zu schwärmen und seine Bedeutung – in einer an diesen selbst erinnern den emotionsbetonten Frömmigkeit – als groß, die eigene als gering erscheinen zu lassen, sich nachdrücklich zu bedanken und auf weitere Topoi und Elemente aus dem Arsenal des Lobs von Personen und Orten zurückzugreifen. Dazu gehörte es auch, um gedanklichen Beistand und Gebete zu bitten, tiefe Freundschaft, Verbundenheit und Verpflichtung erkennen zu lassen, die bestehende Beziehung bestärkend zu bestätigen und schließlich deutlich zu machen, dass ein Wiedersehen zu unermesslicher Freude gereichen würde. In Kenntnis all dieser Grundelemente der Abschiedsrede griff Gregor auf sein rhetorisches Wissen und Können zurück, nicht ohne sich zugleich von jedwedem oberflächlichen Gebrauch der Rede mit Streben nach schöner Sprache und gefälligen Worten zu distanzieren (z. B. 4–6). Mit dieser Distanzierung zollte er der Einstellung seines Meisters Tribut. Denn auch Origenes profitierte vielfach selbst, z. B. bei seinen Predigten, von rhetorischem Können³⁸; er erachtete die

³⁵ Knauber (1968) 190.

³⁶ Vgl. hierzu z. B. auch Klein (1996) 33–44 und Crouzel (1969) 46–78.

³⁷ Nautin (1977) 185–197.

³⁸ Vgl. hierzu z. B. Kennedy (1980) 138–140; Torjesen (1986) passim.

Rhetorik aber als für die christliche Kirche letztlich unerheblich³⁹. Dass auch Gregor, verstärkt am Redeschluss, biblische Bilder verwendete, um Affekte auszudrücken und zu generieren, dürfte daran gelegen haben, dass sein Lehrmeister selbst solche Bilder als Mittel der Überzeugung gebrauchte und er ihren Zweck gleichsam als geheiligt ansah. Trotzdem rechtfertigte er vorsorglich ihren Gebrauch mit Gesten der Bescheidenheit, Zurücknahme und Distanzierung von Rhetorik. Gleich zu Redebeginn heißt es, Ausdrücke (λέξεις) seien nichts anderes als eine Art Bilder (εἰκόνες τινές) von den Stimmungen (παθημάτων) unserer Seele (ψυχῆς). Reden gewandter Redner strotzten hiervon, sie seien mit farbenfrohen bunten Bildern angefüllt. Seine Rede hingegen sei gleichsam eine Kohlestift-Umrisszeichnung. Er wolle, wie in einer solchen Zeichnung, nicht etwa schön verziert, versuchen, authentische seelische Eindrücke sichtbar zu machen. Komme ihm dabei irgendwo ein anmutiger und wohlklingender Ausdruck in den Weg, so heiße er ihn herzlich willkommen.

Bei aller expliziten Distanz zur Rhetorik, spielte Gregor virtuos auf der Klaviatur ihrer Möglichkeiten. Rhetorisch geschult, vermochte er sich mit seiner Rede angemessen zu präsentieren und die Rolle einzunehmen, welche die eigene Person besonders effektiv in den Vordergrund treten ließ. Anders als der Lehrmeister schuf er keine Homilie, hielt er keine Predigt mit dem Zweck der Erläuterung von Bibelstellen. Auch hielt er nicht einen abschließenden Probevortrag. In solchem Falle hätte er dem Lehrprogramm des Meisters, das in Exegese und Theologie gipfelte (vgl. 174–183), nicht vornehmlich deskriptiv, sondern profilscharf-performativ zu entsprechen versucht. Das aber war nicht seine Absicht, ja konnte, erklärtermaßen, nicht seine Absicht sein: Im Epilog bringt Gregor deutlich zum Ausdruck, dass er sich nicht in der Lage sah, durch theologisches Wissen und Schriftenexegese zu glänzen. Kunstvoll in das Gleichnis vom verlorenen Sohn hineingeflochten, ist diese Aussage mehr als eine Bescheidenheitsfloskel. Der Vergleich mit dem verlorenen Sohn, der das vom Vater erhaltene Erbteil verschleudert und daher am Schweinetrog endet (190 f.), mündet in die Befürchtung, etwas Ähnliches könne ihm bevorstehen, da er den Meister nicht einmal mit dem ganzen Vermögensanteil verlasse. Er ziehe dahin, ohne das Nötige mitzunehmen, und lasse die schönen und teuren Güter im Kreise des Lehrmeisters zurück (191).

Abschließend sei vor diesem Hintergrund – und mit Bezug auf die eingangs zitierten Abschnitte 184–186 – Folgendes festgehalten: Gregor vermittelt in seiner Rede emotional authentisch, dass er bei seinem Abschied vom „Paradies der Wonne“ die wichtigsten, finalen Disziplinen der Schulung noch nicht durchdrungen hat. Wie „ein zweiter, aus dem Paradies vertriebener Adam“ habe er erst „angefangen zu stammeln“. Dass er „die schönen und teuren Güter“ zurücklassen müsse, heißt: Er hat sich das ganze Erbe des Meisters noch nicht angeeignet. Mag ihn Origenes als Wissensvermittler und Seelenführer, durch Fachwissen, pädagogische Kompetenz und vorbildliche Lebensführung, auch um einiges weitergebracht haben: von Meisterschaft, wie

³⁹ Vgl. hierzu Tloka (2005) 76–79.

sie Origenes inkorporierte, fühlte sich Gregor weit entfernt. U.a. deshalb dürfte er tatsächlich der Ansicht gewesen sein, dass er noch nicht reif sei fortzugehen, „sondern ausharren sollte“, und gehofft haben, über die zukünftige geographische Distanz hinweg, die bestehende Beziehung, die er in seiner Rede zu bestärken und zu bestätigen suchte, weiterzuführen.

Und wie ging es weiter? Wenn wir davon ausgehen, dass der Verfasser des Abschiedselogiums, der Empfänger des sog. „Briefes des Origenes an Gregor“ (*Ep. ad Greg. Thaum.* = 13. Kap. der *Philokalia*) und der Bischof, der die kappadokische Kirche begründete ein und dieselbe Person waren, ergibt sich folgendes Bild: Gregors Rede mit ihrem Appell an die Affekte blieb nicht folgenlos. Origenes' Schreiben an Gregor deutet darauf hin, dass der Schüler die erwünschte Unterstützung aus der Ferne in Form von gedanklichem Beistand erhielt. In seinem Brief mahnt der Lehrmeister seinen Schüler, weiterhin intensiv die heiligen Schriften zu studieren und die weltlichen Wissenschaften als Mittel zur Erreichung dieses Ziels zu betrachten⁴⁰. Gregor scheint daraufhin bald selbst mit Antritt des Bischofsamtes eine wichtige spirituelle Führungsposition in seiner Heimatstadt eingenommen zu haben. Und das mit großem Erfolg. Während seiner etwa 30jährigen Amtszeit wuchs die zunächst sehr kleine christliche Gemeinde von Neokaisareia, die schon in apostolischer Zeit entstanden (vgl. 1 *Petr* 1, 1), aber unbedeutend geblieben war, enorm an; und auch im Umland nahmen die Gemeinden auf sein Betreiben hin zu⁴¹. Dabei scheint Gregor mit seiner Redekunst, die ihm ermöglichte, Affekte geschickt zu artikulieren und zu generieren, ‚Wunder gewirkt‘ zu haben – Wunder, wie sie Origenes in Bekehrungen sah⁴² und die im Prozess reichlicher Legendenbildung zu miraculösen Taten wuchsen, die Gregor im sechsten Jahrhundert den Beinamen *Θαυματουργός* („Thaumaturgos“, Wundertäter) einbrachten⁴³. Jedenfalls hob schon Basilius der Große (um 330–379) Gregors charismatische Redegabe hervor und führte seinen Missionserfolg auf die göttliche Macht zurück, die u. a. aus seiner Predigt gestrahlt habe⁴⁴. Es ist gut denkbar, dass unter den Faktoren, die zu dem Eindruck göttlicher Begabung Gregors beitragen, das war, was rhetorische Voraussetzung affektischer Überzeugungsstrategien ist: emotionale Authentizität.

Bibliographie

- Die Bibel oder die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der Übersetzung Martin Luthers, Stuttgart 1982.
- A. Bremerich-Vos, Art. Abschiedsrede, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 1, Tübingen 1994, 5–11.

⁴⁰ Vgl. hierzu z.B. Klein (1996) 74–83.

⁴¹ Vgl. hierzu Reinbold (2000) 88–91.

⁴² Vgl. z. B. Orig. *Cels.* 1, 2; 1, 46; 2, 8; 2, 48; 3, 24; 8, 47.

⁴³ Vgl. Eus. *HE* 6, 30; Hier. *vir. ill.* 65; Greg. Nyss. *vita Gr. Thaum.*

⁴⁴ Basil. *Spir.* 74; Basil. *vita Gr. Thaum.*, MPG 46, 924A; vgl. auch Knorr (1966) insbes. 71.

- A. Brinkmann, Gregors des Thaumaturgen *Panegyricus* auf Origenes, in: *Rheinisches Museum* N.F. 56, 1901, 55–76.
- C. Bursian, Der Rhetor Menandros und seine Schriften, *Abhandlungen der Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische Klasse* 16.3, 1882, 1–152.
- H. Delehay, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Brüssel 1927.
- D. Goleman, *Emotional Intelligence: Why It Can Matter More Than IQ*, New York 1995.
- Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes, als Anhang der Brief von Origenes an Gregorios Thaumaturgos, hrsg. von Paul Kotschau (= *Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften* 9), Freiburg i.Br. 1984.
- Grégoire le Thaumaturge, *Remerciement à Origène suivi de la lettre d'Origène à Grégoire*, Texte grec, introduction et notes par Henri Crouzel (*Sources Chrétiennes* 148), Paris 1969.
- Gregor der Wundertäter, *Oratio proshphonetica ac panegyrica in Originem. Dankrede an Origenes. Griechisch-deutsch*, übersetzt von Peter Guyot, eingeleitet von Richard Klein (*Fontes Christiani* 24), Freiburg i.Br. u.a. 1996.
- G. C. Hansen, Einleitung, in: *Sokrates, Kirchengeschichte*, hrsg. von Günther Christian Hansen, mit Beiträgen von Manja Širinjan (*Die Griechischen Christlichen Schriftsteller N. F.* 1), Berlin 1995, X–LXI.
- G. A. Kennedy, *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, London 1980.
- R. Klein, Einleitung in: *Gregor der Wundertäter, Oratio proshphonetica ac panegyrica in Originem. Dankrede an Origenes. Griechisch-deutsch*, übersetzt von Peter Guyot, eingeleitet von Richard Klein (*Fontes Christiani* 24), Freiburg i.Br. u.a. 1996, 7–116.
- A. Knauber, Das Anliegen der Schule des Origenes zu Cäsarea, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 19, 1968, 182–203.
- U. W. Knorr, Gregor der Wundertäter als Missionar, in: *Evangelisches Missions-Magazin* 110, 1966, 70–84.
- P. Koetschau, Einleitung, in: *Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes, als Anhang der Brief von Origenes an Gregorios Thaumaturgos*, hrsg. von Paul Koetschau (= *Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften* 9), Freiburg i.Br. 1984, V–XXXVI.
- M. Korenjak, *Publikum und Redner. Ihre Interaktion in der sophistischen Rhetorik der Kaiserzeit*, München 2000.
- L. I. Levine, *Caesarea under Roman Rule (Studies in Judaism in Late Antiquity 7)*, Leiden 1975.
- C. Marksches, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen*, Tübingen 2009.
- E. Marotta, *I neologismi nell'orazione ad Origenes di Gregorio il Taumaturgo*, in: *Vetera Christianorum* 8, 1971, 241–256.
- E. Marotta, *I riflessi biblici nell'orazione ad Origenes di Gregorio il Taumaturgo*, in: *Vetera Christianorum* 10, 1973, 59–77.
- Menander Rhetor, ed. with translation and commentary by D. A. Russell and N. G. Wilson, Oxford 1981.
- P. Nautin, *Origène: Sa vie et son œuvre*, Paris 1977.
- W. Nitsche, *Der Rhetor Menandros und die Scholien zu Demosthenes*, Berlin 1883, 5–15.
- W. Reinbold, *Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 188)*, Göttingen 2000.
- A.-B. Renger, *Meister-Jünger- und Lehrer-Schüler-Verhältnisse in der Religionsgeschichte*, in: M. Stausberg (Hg.), *Religionswissenschaft*, Berlin/New York 2012, 311–323.
- G. Röwekamp, *Streit um Origenes: eine theologiegeschichtliche Untersuchung zur Apologie für Origenes des Pamphilus von Cäsarea*, Diss. Paderborn 2004.
- D. A. Russell/N. G. Wilson, Introduction, in: *Menander Rhetor*, ed. with translation and commentary by D. A. Russell and N. G. Wilson, Oxford 1981, XI–XLVI.
- J. Soffel, *Die Regeln Menanders für die Leichenrede*, Meisenheim (Glan) 1974.
- Sokrates, Kirchengeschichte*, hrsg. von Günther Christian Hansen, mit Beiträgen von Manja Širinjan (*Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, N. F.* 1), Berlin 1995.
- M. Talamanca, *Su alcuni passi di Menandro di Laodicea relativi agli effetti della „constitutio Antoniniana“*, in: *Studi in onore di Edoardo Volterra* 5, 1971, 433–560.

- J. Tloka, Griechische Christen – Christliche Griechen. Plausibilisierungsstrategien des antiken Christentums bei Origenes und Johannes Chrysostomos, Tübingen 2005.
- K. J. Torjesen, Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis, Berlin/New York 1986.

Freie Universität Berlin
Institut für Religionswissenschaft
D - 14195 Berlin

Abstract

The speech of Gregory Thaumaturgus to the Christian scholar and theologian Origen (c. 238 C. E.) is a historical document of unusual importance, both in terms of its content, depicting the master-student relationship of the time from the perspective of the student, and in terms of form, providing an actual implementation of the theory of rhetoric that was a cornerstone of higher education. Yet disagreement persists to this day in the scholarly literature over the generic classification of this first example of Christian epideictic oratory. It is most frequently found categorized as a speech of thanksgiving, of praise, or of farewell. This paper discusses the grounds for the various definitions, examines the text itself in search of such grounds, and shows, in reference to two treatises on epideictic attributed to Menander Rhetor, why the most plausible classification is as a *logos syntaktikos* – a farewell speech, in which a traveler, by means of portraying and arousing emotion, laments the necessary parting and praises the person or people of whom leave is taken.

Keywords: Master-student relationship; rhetoric as element of higher education; Menander Rhetor; sub-genres of epideictic oratory; portrayal and arousal of emotion