

Das Anliegen der Schule des Origenes zu Cäsarea*)

Von Adolf K n a u b e r, Freiburg

»Über die altkirchlichen ›Didaskaleia‹ herrscht noch mancherlei Unklarheit.« Dieses Geständnis, das bereits vor nahezu 30 Jahren abgelegt worden ist¹⁾, spricht offen den Mangel an Sicherheit aus, der auch heute noch in der kirchengeschichtlichen und patrologischen Literatur unvermindert anhält.

Ein Beitrag wie der unsere zur vorsichtigen Aufhellung der Frage muß sich bewußt von vornherein beschränken. Es soll nur das konkrete Unternehmen eines einzelnen christlichen Lehrers untersucht werden, der allerdings in unserem Falle die berühmteste und repräsentativste Gestalt im Schulleben der Alten Kirche gewesen ist: Origenes und seine »Schule« von Cäsarea. Was wollte Origenes, nachdem er seine Lehrtätigkeit in Alexandrien aufgegeben und im palästinensischen Cäsarea eine neue Bleibe gefunden hatte, mit der Schule, die er dort um 233 eröffnete?

Zwei zusätzlich einschränkende Bemerkungen seien noch vorausgeschickt. Die erste versteht sich eigentlich von selbst. Beim Wort »Schule« darf man nicht an eine förmliche Institution denken, wie sie der modernen Pädagogik seit Jahrhunderten geläufig ist. Gemeint ist vielmehr ein konkreter Personenkreis: die Lehrer-Schüler-Gemeinschaft, die sich in Cäsarea um Origenes gebildet hat. Sein Schüler G r e g o r i o s, damals noch Theodoros genannt, bezeichnet sie schlicht als ἡ πρὸς τὸν ἄνδρα τούτων κοινωμία bzw. als ἡ κοινωμία ἡδε²⁾. Den personalen Unterton, der dieser Ausdrucksweise eigen ist, sollte man von vornherein nicht überhören. Damit ist bereits das eigentlich Formgebende der »Schule« ausgesagt, demgegenüber gewisse hinterher sichtbar werdende sachliche – um nicht zu sagen: organisatorische – Elemente von sekundärer Bedeutung sind³⁾.

Eine zweite Vorbemerkung ist vonnöten, um die Tragweite der Fragestellung nicht überzubewerten. Gerade weil es um diese eine spezifische Lehrbetätigung des Origenes geht – und nicht um ein Urteil über ihn als Gesamtpersönlichkeit, nicht über seine Tätigkeit als »Bibeltheologe«, als Prediger, als Mann des Gebets und der Christusfrömmigkeit –, weil es also nicht um all das, was wir an Origenes vorzüglich bewundern, sondern lediglich um sein »Schulunternehmen« von Cäsarea (im angedeuteten konkreten Sinne) geht, darf man von unserer Beantwortung der Frage keinerlei Vorentscheidung und Gesamtentscheidung über die geistige Gestalt dieses Mannes, keine letzte Charakteristik erwarten oder gar befürchten. Es geht vielmehr um e i n e Seite seines Wesens, die bislang noch zu wenig Beachtung gefunden hat.

*) Erweiterte Fassung einer Oxforder »Master Themes«-Vorlesung bei der V. International Conference on Patristic Studies (Oxford 18.–23. Sept. 1967).

¹⁾ K. P r ü m m, *Christentum als Neuheitserlebnis. Durchblick durch die christlich-antike Begegnung*, Freiburg 1939, S. 324 Anm. 28.

²⁾ *Dankrede* V 70 (= 14, 12 f Koetschau) bzw. XI 142 (= 27, 14 Koetschau). Wir zitieren nach der Ausgabe: *Des Gregorius Thaumaturgos Dankrede an Origenes*, hg. von P. K o e t s c h a u (= Sammlung ausgewählter kirchen- u. dogmengeschichtl. Quellenschriften 9), Freiburg u. Leipzig 1894. – Die deutsche Übersetzung von H. B o u r i e r, Kempten u. München 1911 (= Bibl. d. Kirchenväter), wird nur kritisch benutzt; sie ist wenig zuverlässig in Bezug auf die Wiedergabe der spezifischen Schulermini. Die bisher ausführlichste Monographie über den »theologischen« Gehalt der Dankrede ist die von H. C r o u z e l, *Le »Remerciement à Origène« de saint Grégoire le Thaumaturge. Son contenu doctrinal*, in: *Sciences Ecclésiastiques* 16 (1964) 59–91 (Lit.).

³⁾ Vgl. ähnlich C l e m e n s v o n A l e x a n d r i e n, *I Strom* 6, 1: ἡ κοινωμία τοῦ λόγου (II 5, 30 Stählin).

Eine gewisse Besorgnis in dieser Richtung ist verständlich von der heutigen patrologischen Forschungslage her. Die letzten 30 Jahre haben eine regelrechte Origenesrenaissance gebracht. Im Unterschied zu der dogmengeschichtlichen Vereinseitigung, mit der die Zeit eines A. v. Harnack und E. de Faye Origenes und die frühen Alexandriner überhaupt fehlgezeichnet hat (man wollte in ihnen mehr oder weniger die ersten christlichen Religionsphilosophen sehen), kennen wir heute sehr wohl den rehabilitierten Origenes: den geistlichen Interpreten der Heiligen Schrift, den Verkünder der Inkarnation, den Herold der Christusliebe, den Prediger und Praktiker des Gebetslebens und der frommen Aszese; ja, man spricht geradezu vom Mystiker Origenes¹⁾.

Aber gerade in diesem Umschwung der Urteile stellt sich unsere Frage neu akzentuiert. Um was für ein Schulunternehmen handelt es sich in Cäsarea? Dient es vielleicht einer höheren wissenschaftlichen philosophisch-theologischen oder spirituellen Bildung im innerchristlichen Bereich? Für die Origenesschule von Cäsarea wiederholen sich – mit allen Fragezeichen! – noch einmal die Schlagworte, mit denen man seinerzeit die frühe alexandrinische Schule (des Pantainos und des Clemens) belegt hat: Katechetenschule, Akademie christlicher Bildung, Hochschule kirchlich orthodoxer Gnosis usw.²⁾.

Hier muß also von neuem exakt gefragt werden: Welches Ziel verfolgt Origenes eigentlich mit dieser Schule von Cäsarea, welche »Bildungs«-Aufgaben betreibt er dort mit seinen Schülern, wer sind überhaupt angesichts dieses Zieles und dieser Aufgaben seine erstintendierten Adressaten? Es ist von vornherein klar, daß mit einer übereilten Vorentscheidung gerade der letztgenannten Frage das rechte Urteil über die Schule bedenklich blockiert und einseitig festgelegt sein könnte.

So ist es leider in der Tat. Viel zu schnell und unkontrolliert spricht man in der einschlägigen Literatur von einer »christlichen Jugend« als Schülerschaft³⁾. Hier hätte man ebensogut an die andere naheliegende (sogar noch näherliegende) Möglichkeit denken müssen (zum mindesten als Arbeitshypothese), daß die Schule darauf abzielen konnte (auch ohne direkte Hinordnung auf die Taufe oder die Aufnahme in ein kirchliches Katechumenat), bildungsuchende und bildungswillige Weisheitsjünger der hellenistischen paganen oder auch synkretistischen Umwelt für die – modern formuliert – neue »Weltanschauung« und Lebensauffassung des Christentums zu gewinnen und schulisch vorzubereiten. Konnte sich nicht ein derartiger von einem christlichen Lehrer geführter Kreis von »philosophierenden«, d. h. (im ethisch-religiösen Sinne der Spätantike) nach »Weisheit« strebenden, »Erkenntnis« suchenden und an religiösem Geheimwissen interessierten »Schülern« als eine der vielen zeitgenössischen philosophischen Schulgemeinschaften darstellen? Konnte nicht ein christlicher Didaskalos in solcher Form die Lehre und Lebensweise des Christentums anbieten und dafür werben, diesmal nicht in der schlichten Vulgärsprache der gewöhnlichen Bekehrungspredigt, sondern bewußt und gekonnt im »wissenschaftlich« aufgeputzten Sprachgewand der zeitgenössischen philosophischen Fachterminologie mit der üblichen didaktischen Problemstellung und dem Lehrstufenprogramm der Popularphilosophen bzw. der geradezu modisch gewordenen mystisch-intellektuellen Konventikel der Zeit?

¹⁾ W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931, spricht von »Logosmystik« (98–116) und »Gottesmystik« (117–144).

²⁾ Vgl. A. Knauer, *Katechetenschule oder Schulkatechumenat? Um die rechte Deutung des »Unternehmens« der ersten großen Alexandriner*, in: *Trierer Theol. Zeitschr.* 60 (1951) 243–266.

³⁾ So z. B. E. de Faye, *Origène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée* (= *Bibl. de l'École des Hautes Études*, Sc. rel. 37), Paris 1923, I 45; auch Koetschau a. a. O. S. X Anm. 1.

Doch wir wollen dem in Richtung solcher Fragestellung möglichen Ergebnis nicht vorgeifen, sondern daraufhin erst einmal die Quellen befragen. Die Hauptquelle für unsere Untersuchung ist die sogenannte »Dankrede« des Gregorios Thaumaturgos, der Λόγος προσφωνητικὸς εἰς Ὠριγένην⁷⁾. Vom ersten allgemeinen Eindruck (I) ausgehend, fragen wir exakt nach der Terminologie (II) und nach den Adressaten (III) der Rede und damit nach dem Charakter dieses Lehrer-Schüler-Kreises selbst, der dahinter sichtbar wird; des weiteren nach der eigentlichen Grundtendenz des hier geschilderten Schulbetriebs und nach seinem etwaigen thematischen Aufbau (IV), schließlich nach dem geistigen Porträt des Schülers Gregor selbst (V), soweit er über sich spricht. Dazu konsultieren wir noch besonders den Brief, den Origenes an ihn nach seinem Weggang geschrieben hat und der einiges über den seelischen Zustand des Schülers durchblicken läßt. Erst dann sollen zum abschließenden Urteil über das ganze Schulunternehmen die bekannten mehr allgemeinen Zeugnisse des Origenes über seine Schultätigkeit (VI) erneut herangezogen⁸⁾ und von ihrer ersten Fehldeutung abgehoben werden (VII).

Leider ist das eigene spezifische Schulschrifttum des »Lehrers« Origenes zum größten Teil untergegangen. Besäßen wir noch seine 10 Bücher Stromata und stünde deren Fortsetzung, die 5 Bücher Περὶ ἀρχῶν, in einem zuverlässigen Textzustand uns zur Verfügung, so könnte die Dankrede des Gregor (die nun einmal doch stark rhetorisch gefärbt ist⁹⁾ und deren Schilderung des Schulbetriebs nicht vom Lehrer selbst stammt, sondern die Darstellung eines Schülers ist) ein noch wesentlich konkreteres Relief bekommen. Aber auch so gibt sie uns kostbare sachliche Aufschlüsse; sie ist eine der wichtigsten Quellen des christlichen Altertums für die Kenntnis der Beziehungen zwischen Lehrer und Schüler überhaupt. Sie gibt insbesondere eine konkrete Vorstellung davon, wieviel Wärme, wieviel Ansporn und bleibender Lebensgewinn von diesem Manne – Origenes – ausgegangen sind¹⁰⁾.

I. Die Dankrede des Gregorios – Gesamteindruck

Unter »Dankrede« – Gregorios nennt sie wiederholt selber so (Λόγος χαριστήριος¹¹⁾); die spätere Bezeichnung »Panegyrikos« ist irreführend – haben wir eine dem Lehrer gewidmete feierliche »Adresse« zu verstehen¹²⁾, die im Schülerkreis in Gegenwart des Meisters vorgelesen und danach ihm als dem Hauptadressaten schriftlich überreicht wurde¹³⁾. Die Spuren solch konkreten Anlasses (es handelt

⁷⁾ Vgl. oben Anm. 2. – Außerdem konsultieren wir den (in der Philokalie erhalten gebliebenen) Brief des Origenes an Gregor (Koetschau a. a. O. 40–44) und des weiteren: Origenes' *Contra Celsum*, Eusebius' *Kirchengeschichte* und Hieronymus.

⁸⁾ Eine Aufgabe für sich wäre der überaus verlockende Vergleich mit dem Schulbetrieb des Clemens von Alexandrien; wir geben dazu nur gelegentlich Hinweise (vgl. oben Anm. 4).

⁹⁾ Vgl. die rhetorische Wortkaskade III 21–30 (= 6, 1–7, 17 Koetschau), innerhalb deren sich Gregors Reminiscenz an das Scherflein der Witwe merkwürdig ausnimmt.

¹⁰⁾ Bei Clemens liegt der Fall umgekehrt. Von seinen beiden Schulschriften besitzen wir wenigstens die Stromateis, leider nicht deren Fortsetzung, die Hypotyposen. Dafür fehlt aber gänzlich ein so kostbares Zeugnis aus dem Schülerkreis, wie es für Origenes in der Dankrede des Gregor vorliegt.

¹¹⁾ Vgl. *Dankrede* III 31 (= 7, 18); IV 40 (= 9, 16).

¹²⁾ H. Crouzel schlägt mit Recht die Bezeichnung vor (»Adresse Solennelle«: a. a. O. 60 Anm. 3). Hieronymus nennt sie bereits »panegyricum εὐχαριστίας« in *De vir. illustr.* LXV (TU 14, 1, S. 37, 20 Richardson).

¹³⁾ So ist es verständlich, daß die *Dankrede* mit der Origenesschrift *Contra Celsum* erhalten geblieben ist; sie spielte, nachdem Pamphilos sie seiner Apologie für Origenes beigefügt hatte, zur Ehrenrettung des Origenes eine wichtige Rolle. Hieronymus hat den sachlichen Zusammenhang in *De vir. illustr.* LXV richtig wiedergegeben: »... panegyricum εὐχαριστίας scripsit Origeni et

sich zugleich um den Abschied des Schülers aus diesem Kreise) sind durch den ganzen Text hindurch deutlich zu erkennen. Der Gefeierte – gelegentlich nur als ὁ ἀνὴρ bezeichnet¹⁴⁾ – wird im Hinweis οὗτος unverkennbar als anwesend vorausgesetzt¹⁵⁾; er wird angeredet mit der in Philosophenzirkeln üblichen Anrede ὁ φίλη κεφαλή¹⁶⁾. Von hier aus erklärt sich auch der durchgängige Wir-Stil der persönlichen Bekenntnisse; Gregor spricht nicht bloß (wie gelegentlich ausnahmsweise) zugleich im Namen seines (ebenso Abschied nehmenden) Bruders, sondern als Sprecher der ganzen Schüलगemeinschaft¹⁷⁾.

Die näheren Umstände der Rede – bis hin zu einer ziemlich zuverlässigen Daticion – gehen größtenteils aus dem Text selbst hervor. Es dürfte das Jahr 238 gewesen sein, da Gregor seinen Abschied von Origenes nahm, nachdem er 5 Jahre zuvor mit seinem Bruder Athenodoros zu ihm gekommen war¹⁸⁾. Durch göttliche Fügung, wie Gregor fromm sich ausdrückt, war damals ungefähr gleichzeitig Origenes von Alexandrien nach Cäsarea »ihnen entgegen« gekommen¹⁹⁾. Gregor und sein Bruder gehörten also zum Gründungsstamm der neuen Schule des Origenes (wohl der geradlinigen Fortsetzung der in Alexandrien aufgegebenen)²⁰⁾. Der überragende Eindruck, den der damals schon berühmte Lehrer auf die jungen Leute gemacht hat, und seine Pädagogik, in die Gregor halb interessiert, halb widerstrebend sich begab, haben ihn schließlich 5 Jahre von seiner bisherigen Lebensbahn abgezogen und auf ein für ihn völlig neues Feld geistiger Betätigung geführt.

Was verrät nun die Dankrede über die Grundzüge dieser intensiven geistigen Schulung? Der Gesamteindruck, den die Schilderung der Dankrede auf den heutigen wissenschaftlichen Leser und Kritiker macht, ist verwunderlich – um nicht zu sagen: deprimierend – unbefriedigend.

So meint der Herausgeber des Textes, Paul Koetschau: »Die Lehrzeit bei Origenes hatte zwar zu ausgedehnten philosophischen Studien, aber nicht zu einem tieferen Eindringen in die christlichen Wahrheiten ausgereicht«²¹⁾. Walther Völker, dem kein geringes Verdienst zukommt, Origenes wieder als den Mann der spirituellen Theologie herausgestellt zu haben, urteilt noch schärfer über den Schüler: Gregor habe die Größe des Meisters nicht erfaßt; er reduziere die Gedanken des Origenes auf die ihm (Gregor) vertrauten hellenisch-philosophischen Elemente, er entstelle sie und lasse, was daran spezifisch christlich sei, aus²²⁾.

convocata grandi frequentia ipso quoque Origene praesente recitavit, qui usque hodie extat (37, 20 ff Richardson).

¹⁴⁾ X 127 (= 24, 29); 129 (= 25, 9); 131 (= 25, 19).

¹⁵⁾ XI 133 (= 25, 23); 135 (= 25, 30); XII 147 (= 28, 9); XV 181 (= 34, 20); letztere Stelle übersetzt H. Bourrier (Bibl. d. Kirchenväter) Münster 1911, S. 43 geradezu mit: »Der Mann, den wir feiern« (vgl. auch V 70 = 14, 12 f). Hingegen dürfte sich das Wort ἐξαινος in IV 41 (= 9, 22) auf den Patriarchen Jakob beziehen und nicht, wie Croutel a. a. O. 69 und 86 meint, auf Origenes. Dieser hinwiederum ist besonders stark apostrophiert als οὗτος ὁ θεῖος ἄνθρωπος in VI 84 (= 17, 10).

¹⁶⁾ II 15 (= 5, 6); XIV 204 (= 39, 12).

¹⁷⁾ Leider hat H. Bourrier diese Sinnggebung in seiner Übersetzung völlig verwischt, da er statt »wir« durchweg »ich« einsetzt; vgl. z. B. XV 182–183 (BKV 43).

¹⁸⁾ Gregor war damals 20 Jahre alt; nach seinem 14. Lebensjahr hatte er 3 Jahre Rhetorik und danach 3 Jahre Römisches Recht studiert; vgl. den ausführlichen chronologischen Nachweis in der Einleitung der Ausgabe von Koetschau, S. XI–XV.

¹⁹⁾ V. 63 (= 13, 9 f): ὡσεὶ ἀπαντήσοντα ἡμῖν.

²⁰⁾ Vgl. dazu M. Hornschuh, *Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule*, in: Zeitschr. f. Kirchengesch. 71 (1960) 1–25; 193–214.

²¹⁾ Koetschau, Einleitung S. X.

²²⁾ W. Völker a. a. O. 230–233.

Henry Crouzel ist zwar aufgrund seiner gründlichen Vergleichung des »Lehrgehalts« der Dankrede mit dem anderweitig bekannten Gedankengut des Origenes bedeutend milder in seinem Urteil über Gregor, bekennt aber doch auch am Ende seiner Untersuchung: Gregors Darstellung lasse ein gewisses »malaise« zurück; hier liege zwar ein »christianisme authentique« vor, der aber sei »grave-ment incomplet«²³⁾. Crouzel versucht, dafür mehrere Erklärungsgründe geltend zu machen. Eine zweistündige Rede könne eben nicht alles aussagen. Gregor wähle nur die in philosophische Termini faßbaren (für ihn!) Aspekte aus, d. h. lediglich das, was seine von früher mitgebrachte Bildung ihm unmittelbar zu assimilieren ermöglicht habe²⁴⁾. Möglicherweise nehme er auch noch besonders Rücksicht auf etwa von außerhalb geladene heidnische Gäste der Veranstaltung²⁵⁾. Vor diesem Auditorium drücke sich der Schüler nach Möglichkeit in der Terminologie der zeitgenössischen hellenischen Bildung aus, um verstanden zu werden und um das Christentum akzeptabel zu machen. Offenbar habe Gregor auch die Schule vorzeitig verlassen müssen, noch ehe er das vollständige Programm absolviert hatte²⁶⁾. Nach Crouzel ist es also der Schüler Gregor, nicht der Meister Origenes selbst, der diese geradezu diplomatisch geschickte Höchstleistung von didaktischer Anpassung vollbracht haben soll.

Was sagt dazu der Text der Dankrede? Ist es Gregor oder ist es Origenes, auf den die »starke Verkürzung und . . . Umbiegung ins Hellenistische«²⁷⁾ zurückzuführen ist? Wir geben, um zunächst den allgemeinen Eindruck zu beleuchten, zwei Kostproben für die Art und Weise, wie Gregor den Unterrichtsbetrieb des Origenes darstellt; die eine mehr für die »philosophische« Diktion charakteristisch, die andere als Musterbeispiel für die fremdartig wirkende Zitationsweise von Beispielen aus der Bibel.

a) D a n k r e d e XI 135–138 (25, 30–26, 22):

»Dieser (= Origenes) hat mich als erster angetrieben – auch mit seinen Reden –, Philosoph zu werden (*καὶ τοῖς λόγοις φιλοσοφεῖν προτρέψατο*), nachdem er der *προτροπή διὰ λόγον* mit der Tat zuvorgekommen war. Er gab nicht wohlgedachte Redensarten zum besten, vielmehr achtete er es für unwürdig, überhaupt etwas zu sagen, wenn man es nicht mit lauterer Gesinnung und mit der Bereitschaft, das Gesagte auch zu tun, ausführte; ja, er war bemüht, sich so zu geben, wie er mit Worten den Gut-leben-wollenden (*τὸν καλῶς βιωσόμενον*) entwarf, gerne hätte ich gesagt . . . : er stellte sich selbst als *παράδειγμα* eines σοφός vor . . .« (hier folgt eine umständliche rhetorische Entschuldigung), »als einen Mann jedenfalls, der einem solchen (= σοφός) sich gleichzugestalten trachtete . . . Auch uns wollte er zu solchen (= σοφοί) formen (*πλάττειν*), damit wir nicht nur Lehraussagen über die Gemütsregungen beherrschten und verstünden, sondern auch die Gemütsregungen selbst. Er drang nämlich auf Taten und Worte zugleich, indem er uns bei der Betrachtung selbst (*ἐν αὐτῇ τῇ θεωρίᾳ*) einen nicht geringen Teil jeder Tugend – vielleicht sogar, wenn wir es erfaßt hätten – sie ganz herzubrachte. Er hat uns ge-

²³⁾ H. Crouzel a. a. O. 88.

²⁴⁾ Vgl. auch H. Crouzel, *Grégoire le Thaumaturge*, in: *Dict. Spir.* VI (1967) 1016: »Le christianisme authentique du Remerciement à Origène se présente sous une forme trop philosophique à notre gré: il ne retient que ce qui est susceptible d'être exprimé en termes de philosophie hellénique et ne parle pas de l'incarnation«.

²⁵⁾ H. Crouzel, *Le Remerciement* (vgl. oben Anm. 2) 88.

²⁶⁾ Ebd. 90.

²⁷⁾ W. Völker a. a. O. 230.

radezu zum δικαιπραγεῖν genötigt (wenn man so sagen darf) durch die δικαιπραγία seiner Seele, der er aufforderte uns anzuschließen (προσθέσθαι ἔπεισεν). Er zog uns ab von der πολυπραγμοσύνη des Lebens und von dem Auftreten auf dem Markt, indem er uns anieferte, uns selbst in den Blick zu bekommen (περισκοπεῖν) und das Eigene wirklich und wesentlich zu tun (τὰ αὐτῶν ὄντως πράττειν) . . . « usw.

Hier drängt sich unwillkürlich die Frage auf: Ist das lediglich Gregors (unbewußte oder vielleicht sogar bewußt angewandte) »philosophische« Schülerdiktion oder spiegelt sich darin die besondere, hic et nunc gewählte Sprechweise dieses Lehrers in diesem besonderen Schülerkreis? Die Frage stellt sich noch dringlicher, wenn man damit die relativ wenigen Beispiele für Schriftverwendung bei Gregor vergleicht.

b) Dankrede XVI 195 (= 37, 14–19):

»Feinde drangen einmal, so wird erzählt, in eine große und heilige Stadt, in der die Gottheit verehrt wurde (ἐν ἧ τὸ θεῖον ἐθεραπεύετο). Sie schleppten als Gefangene die Einwohner und die ὑμῳδοὺς καὶ θεολόγους mit sich fort in ihr Land; das war Babylon. Die aber dorthin Verbrachten hätten, von ihren Bezwingern aufgefordert, noch nicht einmal Lust gehabt, die Gottheit zu besingen (ὑμνεῖν . . . τὸ θεῖον), noch auf den Saiten zu spielen im unheiligen Land.« Welch merkwürdig vage, verfremdete Bibelzitation, welch vorchristlich unscharfe »philosophische« Gottesprädikation^{27a)}!

II. Die »philosophische« Terminologie der Dankrede

Das ist kein Einzelfall. Gregors ganze Wiedergabe der Origenesschule von Cäsarea ist in dieser Terminologie gehalten. Für Gott steht in der Dankrede 7 mal τὸ θεῖον; man vergleiche zu der oben zitierten Stelle XVI 195 noch II 10; 13; VI 82; XIII 150; XIV 165²⁸⁾. Daneben treten in der Gottesprädikation Termini, wie sie auch bei paganen Philosophen der Zeit gebräuchlich sind: ὁ τῶν ὄλων bzw. πάντων αἴτιος (IV 38; XIII 150; XV 183)²⁹⁾, ὁ τῶν πάντων ἡγεμῶν καὶ αἴτιος (III 32)³⁰⁾, ὁ τῶν ὄλων δεσπότης (VI 79)³¹⁾, ὁ τῶν ὄλων θεός bzw. πατήρ (III 31; IV, 36 37)³²⁾, ὁ πάντων βασιλεὺς καὶ κηδεμῶν (IV 35)³³⁾. Noch philosophischer klingt die Formel ὁ πρῶτος νοῦς im Zusammenhang mit Aussagen über den Logos (IV 39): τοῦ πρώτου νοῦ λόγος ἔμφυχος³⁴⁾.

Gregors λόγος-Terminologie selbst ist überaus vage und schillert vielfach an ein und derselben Stelle in mehreren Bedeutungen.

Eindeutig vom göttlichen Logos handelt der Anfang des IV. Kapitels. Den Passus IV 35–39 könnte man geradezu als einen Hymnus auf das »vollendetste, lebendige, beseelte Wort der Urvernunft« bezeichnen³⁵⁾. Er ist im ganzen so stark von

^{27a)} Die Sprechweise τὸ θεῖον ist offensichtlich hellenisch-philosophisch eingefärbt. Interessante Belege dafür bietet auch Athénagoras, *Bittschrift* n. 6–7, wo mehrfach betont unterschieden wird: die Heiden sprechen von τὸ θεῖον, der Christ sagt dafür ὁ θεός, (PG 6, 904 AB); vgl. dazu E. von Ivanka, *Plato Christianus, Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, S. 97.

²⁸⁾ 4, 4. 21; 16, 23; 29, 2; 32, 1 Koetschau.

²⁹⁾ 9, 10; 29, 4 f; 35, 8 Koetschau.

³⁰⁾ 7, 28 Koetschau.

³¹⁾ 16, 6 Koetschau.

³²⁾ 7, 18 f; 8, 19. 26 f Koetschau.

³³⁾ 8, 10 f Koetschau.

³⁴⁾ 9, 14 f Koetschau.

³⁵⁾ IV 39 = 9, 14 f Koetschau.

zeitphilosophischen Termini geprägt, daß Benennungen wie ἀλήθεια, σοφία, δύναμις kaum als bewußt biblische Zitate gewertet werden können. Eindeutig bezieht sich auf den göttlichen Logos die Stelle XVII 200³⁶⁾, während V 37³⁷⁾ nur aufgrund der ähnlich lautenden Epitheta klar wird. Der Logos ist der σωτήρ, der θεῖος παιδαγωγός, der wahre κηδεμὼν und ἰατρός, der ἀγρυπνὸς φύλαξ aller Menschen, der προστάτης der Seelen, der δημιουργός und κυβερνήτης von allem. Das sind alles gut philosophisch klingende und im stoisierenden Platonismus der Zeit ebenso wie etwa bei Clemens von Alexandrien beheimatete Dikta³⁸⁾.

Wenn man danach aber im gleichen Sinne von diesem höchsten Logos alle Stellen verstehen wollte, wo von σωτήριος λόγος oder θεῖος λόγος oder ἱερός λόγος gesprochen wird – oft im gleichen Atemzuge –, käme man in nicht geringe Verlegenheit. Was für VI 82 f (= 16, 25–17, 3) noch zutrifft und allenfalls auch noch Geltung beanspruchen kann für V 50 (= 11, 3–6), V 52 f (= 11, 14 ff), VI 89 (= 18, 7), XV 180 (= 34, 19 f), das stimmt schon nicht mehr ebenso eindeutig für Stellen wie II 18 (= 5, 18 ff) und besonders XV 174–176 (= 33, 21–34, 4) und XV 182 (= 34, 27). Hier ist vielmehr augenscheinlich mit θεῖος λόγος in erster Linie das (biblische) Offenbarungswort gemeint, wofür denn auch im Zusammenhang ebenso gut λόγια θεῖα bzw. λόγοι τοῦ θεοῦ als Varianten eingesetzt werden (vgl. 34, 1. 4. 8. 16. 17. 22; 35, 25).

Das Wort λόγος selbst bzw. θεῖος oder ἱερός λόγος oszilliert also des öfteren (was die bisherigen Texteditionen und Übersetzungen kaum beachten) zwischen der Groß- und Kleinschreibung hin und her.

Wenn Gregor die bei Origenes genossene κοινωνία als eine von ihm in den μαθήματα τοῦ λόγου erhaltene seelische ὠφέλεια εἰς σωτηρίαν feiert (V 70 = 14, 13), so weiß man immer noch nicht, ob darunter am Ende nicht auch einfachhin »das Wort« im Sinne von »geistlicher Lehre« oder von »Lehre« überhaupt verstanden sein soll (vgl. XIV 169 = 32, 28). Jedenfalls sind seine gelegentlich geäußerten Bemerkungen über das Verhältnis von ἀνθρώπινος und θεῖος λόγος ziemlich von der Art der zeitgenössischen stoisierend-platonischen Vorstellungen, so z. B. V 50 (= 11, 5 ff), wo er sagt, daß der ἱερός ὅδε λόγος ihm von seinem 14. Lebensjahr an sogleich näherzukommen angefangen habe³⁹⁾, »wie wenn gerade jetzt (darin?) der allgemeine λόγος aller Menschen zu seiner Fülle gelangte (οἷα δὴ ἄρτι πληρουμένου τοῦ κοινοῦ πάντων ἀνθρώπων λόγου)«.

Da diese ziemlich dunkle Stelle⁴⁰⁾ auch im Hinblick auf die Frage, ob Gregor – wie oft schnellfertig behauptet wird⁴¹⁾ – bereits damals Christ geworden sei, von Bedeutung ist, sei in diesem Zusammenhang gleich die Fortsetzung seines persönli-

³⁶⁾ 38, 18 Koetschau.

³⁷⁾ 12, 11 f Koetschau.

³⁸⁾ Vgl. bes. C l e m e n s A l e x., VII Strom 7, 4–9, 2; 16, 5–6; V Strom 6, 3; I Paid 6, 2; I Paid 1, 3; 65, 3; die Ähnlichkeit des Wortmaterials ist frappant.

³⁹⁾ Der hier angewandte Ausdruck ἐπιδημεῖν läßt noch durchklingen, daß ihm bis dahin der λόγος fremd war.

⁴⁰⁾ Die Frage ist, was hier mit der Formel πληρουμένου τοῦ κοινοῦ λόγου gemeint ist. Eine entwicklungspsychologische Feststellung im modernen Sinne bezüglich der jugendlichen Verständnisreife (= »da ja eben zu diesem Zeitpunkt der κοινὸς λόγος zu seiner Entwicklungsfülle gelangt«) ist schwer akzeptabel für den Historiker, der sich den zeitgenössischen Gebrauch von κοινὸς λόγος vor Augen hält (vgl. dazu C l e m e n s A l e x., III Paid 120, 3; I Strom 94, 2). – Die Übersetzung von H. Bourier (BKV Seite 15: »... weil in ihm eben die allgemeine Vernunft der Menschheit zum vollen Ausdruck gelangt«) stellt das Verhältnis von λόγος (klein geschrieben) und Λόγος (groß geschrieben) auf den Kopf.

⁴¹⁾ H. C r o u z e l, Gregorios der Wundertäter, in: LThK IV (1960) 1216; vgl. auch A. M. M a l i n g r e y, »Philosophia«, Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Pré-

chen Bekenntnisses angefügt (V 52–54 = 11, 14–22). Gregor sieht in dieser συνδρομή ein »nicht geringes Kennzeichen der heiligen Vorsehung«: es sollte »der heilige λόγος nicht unsinnigerweise einer Seele, die noch nicht λογική war, übergeben werden, sondern erst nachdem sie nunmehr λογική geworden ist und, wenn auch nicht mit dem heiligen und reinen λόγος ausgestattet, so doch wenigstens nicht bar der Furcht gegenüber diesem λόγος. Es sollte vielmehr zugleich der menschliche und der göttliche λόγος in mir anfangen, der eine Hilfe bringend – mit der für mich zwar unaussprechlichen, ihm aber eigentümlichen Kraft –, der andere hingegen Hilfe empfangend«. Gregor gesteht abschließend, der Gedanke an diese Führung erfülle ihn mit Freude, andererseits verspüre er aber auch Furcht, er könnte irgendwie, nachdem er solcher Führung gewürdigt worden sei, gleichwohl das Ziel verfehlen (μή πη και τοιούτων ἀξιωθῆις τοῦ τέλους ὁμοίως σφαλῶ)⁴²).

Im Zeitpunkt der Dankrede selbst ist sich Gregor seiner Unfertigkeit als Schüler (das ist sicherlich mehr als ein bloß rhetorisches Lippenbekenntnis) wohl bewußt. Er weiß, daß er den göttlichen Logos im Unterschied zum Lehrer noch nicht besitzt: »Wir wagen es, mit ungewaschenen Füßen – das ist hier vom λόγος gesagt⁴³ – einzutreten in Ohren, in denen der göttliche λόγος selbst Eingang hält und Umgang pflegt«; zu Origenes nämlich, so führt er den Gedanken fort, kommt der göttliche Logos »offen und klar mit unbedeckten, könnte man sagen, nicht mit – unter der Lederhülle ängstlicher und verdeckter Ausdrücke – verhüllten Füßen, wie das bei der großen Masse der Menschen der Fall ist⁴⁴). Wir tragen wie eine Art Schmutz und Schlamm unsere menschlichen λόγοι (Worte, Gedanken) mit uns herum und haben das Wagnis unternommen, sie in Ohren einzugießen, die auf göttliche und reine Laute (θείων και καθαρῶν φωνῶν) zu hören geübt sind« (II 18 = 5, 17–25).

Gregors beständiger Zwischengedanke, der solchen Überlegungen zugrunde liegt (in Kap. XV kommt das am ausführlichsten zum Vorschein), ist: Nicht jedem teilt sich der λόγος unverhüllt mit. »Viele in den heiligen Verlautbarungen (ἐν ταῖς ἱεραῖς φωναῖς) ist ängstlich und dunkelsinnig, sei es daß Gott so mit den Menschen zu verkehren beliebt, damit der θεῖος λόγος nicht unverhüllt und unbedeckt auch in eine unwürdige Seele, wie die meisten sind, eingehe, sei es daß jedes θεῖον λόγιον von Natur aus zwar höchst klar und einfach ist, für uns aber, die wir von Gott abgefallen sind und wegen der Zeit und des Altertums es verlernt haben zu hören, ängstlich und dunkelsinnig ist« (XV 174 = 33, 18–24).

Nach solch grundsätzlichen Reflexionen über Gott und den θεῖος λόγος^{44a}), die zu allem durch eigenartige, ähnlich formulierte Parallelaussagen über die »Vorse-

socratiques au IVe siècle après Jésus-Christ, Paris 1961, 181; A. Méhat, *Étude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie* (= Patristica Sorbonensia 7), Paris 1966, 490. – U. W. Knorr, *Gregor der Wundertäter als Missionar*, in: *Evangelisches Missionsmagazin* 110 (Basel 1966) 70–84, hält eine solche Auslegung der Stelle *Dankrede* V 50 (= 11, 5 ff) für »fraglos überinterpretiert« (S. 82, Anm. 42).

⁴²) 11, 21 f Koetschau.

⁴³) Vielleicht ist der Sinn der Stelle auch nur: »ich meine jetzt diese meine Rede«; vgl. H. Crouzel, *Le Remerciement* 67, Anm. 65.

⁴⁴) P. Koetschau hat in der Einleitung seiner Edition S. XIII f auf die hierzu (II 18 = 5, 17–22) bisher unbeachtet gebliebene Parallele des Johannes-Kommentars des Origenes hingewiesen (dessen spätere *tomoi* um die gleiche Zeit zu Cäsarea geschrieben sein dürften). Zur Stelle vgl. Origenes, *Job.-Kommentar* XXXII 8, 87 f (= GCS Origenes IV 438, 1–8 Preuschen).

^{44a}) Alles, was Gregor über Gott und den göttlichen Logos sagt, hält sich in den Grenzen solcher religiös-epistemologischer Prolegomena; das hätte der von H. Crouzel durchgeführte Vergleich mit der Logos-Theologie der erhaltenen Origenesschriften zugeben müssen (Crouzel a. a. O. 62–73).

hung« seines »Engels« noch verschwommener werden (IV 40–46 = 9, 17–10, 22)⁴⁵), möchte man nun auch deutlichere spezifisch biblisch-christliche bzw. christologisch konkrete Aussagen erwarten. Diese aber werden in auffallender Weise völlig verschwiegen.

Was soll man dazu sagen, daß in der ganzen Rede noch nicht einmal eine Anspielung fällt auf die Menschwerdung, auf den Namen Jesus, auf Pascha und Wiederkunft des Herrn, auf die Unheilsgeschichte und den Kampf gegen Sünde und Teufel⁴⁶)? Die Worte Χριστός, ἐκκλησία, φωτισμός, πίστις, ἀγάπη kommen in der Dankrede überhaupt nicht vor, βαπτίζειν nur an einer Stelle in einer gänzlich (nahezu schockierend) profanen Bedeutung⁴⁷), ebenso in ausschließlich profanem Sinne das – im übrigen häufig, nämlich 11 mal, aufklingende – Wort εὐχαριστία⁴⁸). Ein einziges Mal (XV 178 = 34, 11) begegnet uns πιστεύειν mit einem, vielleicht möglicherweise christlichen Zungenschlag⁴⁹) (. . . παρὰ τοῦτου μαθὼν καὶ συνειναι καὶ πιστεῦειν ἐλέσθαι ἀναγκάζοιτο τρόπον τινὰ καὶ ἔπεσθαι θεῶ) im übrigen immer nur (4 mal) im Vulgärsinne⁵⁰). Für γνώσις und γινώσκειν gilt Ähnliches. Nur zweimal heißt es ἡ τοῦ πάντων αἰτίου γνώσις (XIII 150 = 29, 5) bzw. ἡ περὶ τὸ θεῖον γνώσις καὶ εὐσέβεια (XIV 165 = 32, 1). In dieser natürlichen Sprechweise enthält das Wort nichts von dem spezifisch alexandrinischen Sinn, den man sonst von Origenes (und Clemens) gewohnt ist. Der Tod des Vaters ist für Gregor, wie er sich selbst ausdrückt, ἀρχὴ τῆς τοῦ ἀληθοῦς ἐπινώσεως geworden (V 49 = 11, 2). Wem diese religiös-ethische Sprache der Zeitgenossen vertraut ist, der weiß, daß auch eine Ausdrucksweise wie die folgende keineswegs biblisch verstanden zu werden braucht, sondern »gut philosophisch« klingt: τὸ γὰρ πάντων τέλος οὐχ ἕτερόν τι οἶμαι ἢ καθαρῶ τῷ νῶ ἐξομοιωθέντα προσελθεῖν τῷ θεῶ καὶ μένειν ἐν αὐτῷ (XII 149 = 28, 26 f)⁵¹).

In der Tat, hier ist so gut wie nichts von der eigentlichen Theologie und Christusspiritualität des Origenes zu Wort gekommen, nichts, was der spezifisch origenianischen Schriftauslegung auch nur einigermaßen entspräche.

Überhaupt sind die Allusionen und Vergleichsbeispiele aus der Schrift, die Gregor bringt, äußerst spärlich; die von Koetschau angeführten Stellen schrumpfen, bei Licht besehen, auf 9 zusammen⁵²). Zu ihrer Einführung sind jeweils Wendun-

⁴⁵) Gregors Vorstellung über die Pädagogie und Führung des Engels und des Logos gehen ziemlich ineinander über; vgl. die Ausdrücke παιδαγωγός, τροφεύς, ζηδεμών (10, 3. 5. 10 Koetschau) mit den anderorts (s. oben zu Anm. 38) vom Logos gemachten Aussagen. Zu Λόγος ἄγγελος vgl. auch Clemens Alex., *I Paid* 59, 1.

⁴⁶) Vgl. W. Völker a. a. O. 231.

⁴⁷) H. Bourrier a. a. O. 41 versteht die Stelle vom Herausziehen solcher, die »ins Wasser gefallen sind«. Selbstverständlich kann hier auch eine verdeckte Anspielung auf den Ritus der Taufe vorliegen.

⁴⁸) Vgl. den Wortindex bei Koetschau 62.

⁴⁹) Die Wortgruppe πίστις im alexandrinischen Schulschrifttum bedürfte einer eigenen Untersuchung. Es würde sich herausstellen, daß damit keineswegs immer der kirchlich-christliche Glaube gemeint ist; vgl. A. Knauber a. a. O. 264 Anm. 59.

⁵⁰) Vgl. Wortindex Koetschau 69.

⁵¹) W. Völker a. a. O. 232 nennt die Stelle »... nur eine ganz allgemein gehaltene Beschreibung . . ., die in dieser Form auch Plato hätte unterschreiben können«. Auch Clemens von Alexandrien pflegt diese Sprache in seinen Stromateis.

⁵²) Es handelt sich durchweg nicht um wörtliche Zitate, sondern um inhaltliche Anspielungen: auf Gen 3, 17 ff; 48, 15; 1 Sam 18; 4 Kön 24 f; Job 12, 14; Is 9, 25; Mk 12, 41; Lk 10 u. 15; vgl. Register Koetschau 51 (der dort gleichfalls aufgeschlüsselte Brief des Origenes, der gegenüber der Dankrede höchstens ein Zehntel des Textes darstellt, weist bezeichnenderweise bedeutend mehr Schriftzitate auf).

gen gewählt, die merkwürdig unbeholfen und geradezu fremd anmuten: ἐν ἱεροῖς βιβλίοις φέρεται (III 8 = 6, 27), λέγεται τις υἱός . . . (XVI 190 = 36, 15), νενομίσται ἄνδρι προφήτη . . . (XVI 193 = 37, 6 f), πολέμοι ποτε λέγονται (XVI 195 = 37, 14); sonst heißt es einfach lakonisch: τὸ θεῖον γράμμα oder ἐν τοῖς ἱεροῖς γράμμασιν.

Alles das läßt die übliche christliche Sprechweise – von innerkirchlicher Terminologie ganz zu schweigen – in außergewöhnlichem Maße vermissen.

Der erste, mehr an der Oberfläche gewonnene Eindruck von der »Schule von Cäsarea«, wie Gregors Rede sie darstellt, weist nicht in die Programmrichtung einer innerkirchlich-christlichen Glaubensunterweisung, geschweige denn eines darauf aufbauenden theologischen Bildungsunternehmens.

III. Die Adressaten der Dankrede und der Schule des Origenes

Bezeichnenderweise wird denn auch der Gegenstand des Unterrichts als ἡ καλὴ φιλοσοφία bezeichnet – genau im typischen, ethisch-religiösen Sinne des zeitgenössischen Sprachgebrauchs; seine Teilnehmer (zugleich Zuhörer der Schulrede!) sind οἱ θαυμάσιοι οὗτοι ἄνδρες, οἱ τὴν καλὴν φιλοσοφίαν ἀσπασάμενοι (I 3 = 2, 4 f)⁵³.

Origenes selbst wird zwar nicht ausdrücklich φιλόσοφος genannt, wohl aber als σοφός gefeiert⁵⁴. Hingegen wird der ganze Schulbetrieb vielfach mit dem anderer zeitgenössischer Lehrer in Vergleich gesetzt und diesen gegenübergestellt; auf sie wird kühl mit den im Schulbetrieb üblichen anonymen Formeln οἱ νῦν ὄντες, οἱ ἔξω, οἱ λοιποὶ, οἳδὲ τινες u. ä. angespielt⁵⁵. Hier geht die in der Schule des Origenes geübte Kritik offensichtlich Hand in Hand mit der von Klugheit gebotenen Rücksichtnahme auf die konkrete Situation der Schule. Gleichzeitig jedoch spricht sich darin unüberhörbar das Bewußtsein aus, eine eigene »philosophische Schule« darzustellen, deren Leiter denn auch (wie üblich) von Gregor mit φίλη κεφαλὴ angeredet wird (II 15 = 5, 6; XIX 204 = 39, 14).

Was soll und will diese Schule mit ihren Schülern näherhin? Wie stellt Gregor ihr didaktisches Anliegen dar?

Stellvertretend für eine ganze Reihe bezeichnender Aussagen soll hier nur ein Zitat herausgegriffen werden. In Zusammenfassung seiner Schilderung der Lehrweise des Meisters, der als διδάσκαλος gleichzeitig selber der ἀκροάτης θεοῦ ist (XV 174 = 33, 26), sagt Gregor: Auf diese Weise sollte der Schüler, »mochte nun einer seelenverstockt (σκληρὸς τὴν ψυχὴν) oder ungläubig (ἄπιστος) oder auch lehnwillig (φιλομαθῆς) daherkommen, irgendwie gezwungen werden, bei diesem zu lernen (παρὰ τούτου μαθῶν), sowohl Schüler sein als auch gläubig sein zu erwählen (καὶ συνεῖναι καὶ πιστεῦναι ἐλέσθαι) und Gott zu folgen (ἔπεσθαι θεῷ)«⁵⁶. Das ist also das Ziel. Anderswo wird es mit dem beliebten Wort εὐσεβεία bzw. εὐσεβεῖν umschrieben, z. B. IV 38 (= 9, 8 f): μίαν ὁδὸν εὐσεβείας ταύτην εἶναι ὁμολογήσαντες; XIII 152 (= 29, 16): παρ' ἀνδράσιν εὐσεβεῖν ἐπανελομένους; XIII 152 (= 29, 12): ψυχὴ εὐσεβεῖν μέλλουσα (vgl. VI 79 = 16, 6. 10).

Aus den ersten Tagen, die er mit seinem Bruder Athenodoros in der Schule des Origenes verbrachte, erzählt Gregor (VI 78–79 = 15, 26–16, 11): »Ich kann jetzt

⁵³ Vgl. dazu ἄνδρες εὐσεβεῖν ἐπαγγελλόμενοι (XIII 152 = 29, 16 Koetschau); οἱ φιλοσοφίας ἐρεσταί (VI 75 = 15, 8 Koetschau); siehe auch VI 81 = 16, 22 Koetschau.

⁵⁴ XI 135 f = 26, 7 Koetschau; vgl. oben S. 187.

⁵⁵ Vgl. X 127 (= 24, 25. 29); 129 (= 25, 10); XI 134 (= 25, 26); XIV 169 (= 32, 28).

⁵⁶ XV 178 = 34, 9–12 Koetschau; man beachte die aus dem platonischen Schulbetrieb geläufiger Ausdrücke.

nicht sagen, wieviel derartige Aussprüche er lockend ertönen ließ⁵⁷), indem er uns zum φιλοσοφείν antrieb ... Aber immer noch wandten und drehten wir uns irgendwie und sannem hin und her. Wir ergaben uns zwar ins φιλοσοφείν, wenn auch noch nicht ganz dafür gewonnen. Doch konnten wir uns – weiß nicht wie – nicht wieder davon losmachen, sondern waren wie unter höherem Zwang durch seine Worte zu ihm hingezogen. Er erklärte es nämlich für ganz und gar unmöglich, εὐσεβεῖν εἰς τὸν τῶν ὄλων δεσπότην ... (– hier folgt eine umständliche Parenthese des Inhalts, daß das doch ein Vorzug und eine Auszeichnung des Menschen allein auf dieser Welt gegenüber allen Lebewesen sei; keiner sei davon ausgeschlossen, ob er nun ein σοφός sei oder ein ἀμαθής –) ... er erklärte also, es sei ganz und gar unmöglich zu εὐσεβεῖν – und damit hat er recht –, wenn man nicht nach Weisheit strebe: μὴ φιλοσοφῆσαντι«.

Damit ist noch einmal das Stichwort gefallen, das tief im Zielbewußtsein der Origenesschule von Cäsarea stand: φιλοσοφείν. Wer die zeitgenössische Bedeutung dieses Terminus kennt (etwa von Clemens Alexandrinus her⁵⁸), der weiß, daß sich in der Wortgruppe φιλοσοφία (vor der die Übersetzungen zumeist unsicher werden⁵⁹) die schlagwortartige Zusammenfassung des ganzen ethisch-aszetisch-religiösen Lebensprogramms verbirgt, das ein φιλόσοφος seinen Schülern nicht bloß vorlegte, sondern vorlebte. In unserem Falle ist sein Inhalt sachlich identisch mit »Christsein« oder »Christwerden« im Sinne von christlicher Lebensführung. Es würde zu weit führen, hier sämtliche Belege der Dankrede Gregors im einzelnen durchzugehen⁶⁰). Jedenfalls trifft der moderne intellektuelle Sinngehalt die Sache nicht, zumal dann nicht, wenn das Wort φιλοσοφείν ohne jede Beifügung dasteht, wie an der soeben zitierten Stelle (VI 78 = 15, 27): προτρέπων φιλοσοφείν.

Dem προτρέπειν φιλοσοφείν des Lehrers entspricht das μαθάνειν βούλεσθαι des Schülers. Auch da handelt es sich nicht um ein Lernen im heutigen rationalen Sinne, und die ἀμαθία, die Origenes tadelt, ist nicht irgendeine Unkenntnis im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern das Nichts-wissen-wollen von jeglichem höheren Denken und Streben. Dafür steht in der Dankrede der bewegende Passus VI 75–76, der konkret auf das heidnische Leben der »nichtphilosophierenden« Zeitgenossen anspielt. In der Schule des Origenes treten solcher ἀμαθία die μαθήματα des λόγος entgegen. Beim Abschied kann Gregor sprechen: »Du hast uns, solange wir bei dir waren, gerettet durch deine heiligen μαθήματα; rette auch die in die Fremde Ziehenden mit deinen Gebeten (Segenswünschen)«. An dieser Stelle wird zugleich deutlich, daß auch σῶζειν diesem Sinn – der Errettung aus der ἀμαθία – zugeordnet ist, also noch nicht die spezifisch christlich-soteriologische Bedeutung zu haben braucht.

⁵⁷) Das hier angewandte Wort ἐξηχέω dürfte eine interessante Parallele darstellen zur protreptischen Grundbedeutung von κατηχέω; vgl. A. K n a u b e r, *Zur Grundbedeutung der Wortgruppe κατηχέω – catechizo*, in: Oberrhein. Pastoralblatt 68 (1967) 291–304.

⁵⁸) Vgl. A. K n a u b e r, *Katechetenschule oder Schulkatechumenat?*, S. 257 ff.

⁵⁹) H. Bouriers Übersetzung trifft die Bedeutung des Wortes φιλοσοφείν nicht, wenn er es mit »Studium der Weisheit betreiben«, »die Weisheit erforschen«, »sich mit dem Studium der Weisheit beschäftigen« u. ä. wiedergibt. Es geht durchweg um das Einüben eines neuen geistig-sittlichen Lebens, in unserem Falle konkret um die christliche Lebensführung, die Origenes in diesem Lichte vorstellte; vgl. VI 78, 79; XI 134; XIII 151; XIV 159 (= 15, 27; 16, 2. 11; 25, 30; 29, 5; 30, 19). Auch A. M. Malingray gibt sich einer falschen Vorstellung hin, wenn sie von »l'importance de la philosophie dans une vie chrétienne éclairée« spricht (a. a. O. 180).

⁶⁰) Vgl. Wortindex Koetschau 74 f.

IV. Die Thematik des Lehrbetriebs von Cäsarea

Welches sind nun aber, genauer betrachtet, die μαθήματα der Schule von Cäsarea?

Zur Beantwortung dieser Frage, die auf den inhaltlichen Aufbau des origenianischen Schulprogramms zielt, muß man zu allernächst die »protreptischen« Partien im Bericht des Gregor ins Auge fassen (VI 73–80) und dazu – unter Umgehung des Passus 81–92, wo der Schüler den persönlich fesselnden Einfluß des Meisters schildert (und hierzu den Vergleich mit David und Jonathan heranzieht) – genauer den in VII 93–100 breit ausgeführten Topos der »philosophischen« γεωργία zur Erklärung heranziehen. Von da aus wird nämlich erst verständlich, daß es in der Schule von Cäsarea auf weite Strecken hin zunächst noch um Vorstufen zu den μαθήματα geht. Die Lehrtätigkeit mit der Arbeit des Gärtners und des Bauern zu vergleichen, war ein beliebter Gemeinplatz der zeitgenössischen Popularphilosophie – besonders der stoisierenden Richtungen – geworden. Bei den christlichen Lehrern⁶¹⁾ wird er geradezu zum klassischen Bildausdruck für das grundlegende Erziehungsprinzip: Erst muß das Unkraut ausgerottet werden und der Ackerboden der Seele gelockert werden, ehe er bereit ist zum Empfang des himmlischen Samens⁶²⁾. Es handelt sich vor allem um eine gründliche Loslösung von den früheren – äußerlich »glänzenden«, aber innerlich verderbten und verlogenen – Anschauungen und dabei zugleich um die Weckung einer gesunden Kritik gegenüber der hellenischen Zeitkultur, die einer in sich aufgenommen hat und mitbringt. Der ehemalige Schüler der Rhetorik ist sich dessen tief bewußt geworden: »Es hatten sich nämlich auf diesem Wege viele berühmte und glänzende Aussprüche unter dem Deckmantel einer edlen Sprache in unsere Ohren eingeschlichen ὡς ἀληθῆ – und waren doch ἕπουλα καὶ ψευδῆ. Sie hatten uns die Anerkennung der Wahrheit geraubt und weggenommen. Aber nach nicht gar langer Zeit wurden sie als faul und unglaubwürdig erkannt; umsonst hatten sie die Wahrheit zu imitieren versucht« (VI 103 = 21, 2–7). Gregor möchte auf diesen Teil des Unterrichts die Bezeichnung »Dialektik« angewendet, ja sogar reserviert wissen: τοῦθ', ὅπερ εἶδος διαλεκτικῆ καθορθοῦν μόνη εἴληχε (VIII 109 = 21, 30 f). Es ist für ihn die »einzig richtige Dialektik«. Das ist eine neue Sprachregelung; sie verrät die bewußt sich abhebende Konzeption des christlichen Didaskalos. Man hat darunter ganz offensichtlich nicht einen theoretischen Traktat der Logik oder Dialektik im klassischen Sinne zu verstehen (das ist vielfach mißverstanden worden)⁶³⁾. Vielmehr handelt es sich um eben jene allgemeine Klärung und Säuberung der Grundhaltungen der Seele im Sinne der den Boden bereitenden γεωργία.

Mit dieser grundlegenden Charakteristik des origenianischen Schulbetriebs ist aber zunächst nur seine negativ therapeutische Seite beschrieben. Gregor zeigt des weiteren auch den positiven Gedankenaufbau des Schulprogramms (VIII–XV). Die Folge der »Fächer« scheint (wenigstens im Vergleich zu Clemens)⁶⁴⁾ eine gewisse Eigenheit des Origenes darzustellen.

Ein erster Teil, der auf Gregor anscheinend besonderen Eindruck gemacht hat, wird von ihm als Darlegungen aus der φυσιολογία bezeichnet. Unschlüssig, ob er

⁶¹⁾ Vgl. Knauber a. a. O. 256 Anm. 38.

⁶²⁾ Vgl. VII 98 (= 20, 9 Koetschau): . . . παρεσκευάσατο εἰς παραδοχὴν τῶν τῆς ἀληθείας λόγων. Hier ist ἀλήθεια im prägnanten Verheißungssinne des Schulprogramms zu verstehen; vgl. bes. VI 103 (= 21, 5 ff Koetschau).

⁶³⁾ Vgl. P. Koetschau a. a. O. XXVIII; H. Crouzel a. a. O. 61.

⁶⁴⁾ Vgl. A. Knauber a. a. O. 251 ff.

sagen soll, Origenes habe die Betrachtungen dieser ersten Stufe den Seelen seiner Schüler mehr διδάσκων oder bloß ἀναμυνησίων eingepreßt, versteht er sie jedenfalls vorwiegend in einem gewissen protreptisch-prolegomenalen Sinne: Um seine Schüler vom bloß dumpfen, gedankenlosen Staunen zu einem λογικὸν θαῦμα zu führen, habe Origenes hier die dem θαυμάζειν dienenden Erklärungen aus der φυσιολογία eingefügt und dabei auch die μαθήματα: die Geometrie und Astronomie, zu Hilfe genommen. Gregor gebraucht dafür die bezeichnende Formel: »Wie mit Hilfe einer himmelhohen Leiter wollte er den Himmel uns zugänglich machen« (VIII 114 = 22, 23 ff). Das scheint allerdings, aufs ganze gesehen, eine ziemlich summarische erste Phase des Unterrichts gewesen zu sein. Der größere Akzent, auf dessen Darstellung es Gregor ankommt, liegt auf dem nachfolgenden zweiten und dritten Sachgebiet, der »Ethik« und der »Theologie«: Dankrede IX–XII: ... καὶ τοῦ περὶ ἡθῶν ἀκοῦσαι καὶ ἀνασχέσθαι λόγου πείσας (XI 133 = 25, 25) bzw. Dankrede XIII f: Ἐπὶ τῇ ἄλλῃ πάσῃ φιλοπονίᾳ καὶ σπουδῇ τὴν περὶ θεολογίας διδασκαλίαν καὶ εὐλάβειαν πῶς ἂν ἐξέλθοιμι τῷ λόγῳ. Hier wird mit einem Mal offenkundig, daß Origenes sich deutlich an das in den hellenistischen Schulen übliche stoisierende Lehrprogramm anlehnt, wenn auch von vornherein klar wird, daß die Fachbezeichnungen des zeitgenössischen Bildungsschemas, die er anwendet, bei ihm in stark analogem Sinne zu nehmen sind. Bekanntlich haben die späteren Stoiker im Gegensatz zur ursprünglichen Reihenfolge (εἶδος λογικόν – φυσικόν – ἠθικόν) aus ihrer immer stärker pädagogisierenden Einstellung heraus die »Ethik« zur Grundstufe gemacht und dafür der »Logik« die Stelle der Hochstufe angewiesen. Diese »Logik« wurde dann im Zuge der Kosmos-Logos-Lehre völlig umgedeutet und – bisweilen mit der »Physik« verschmolzen – zu einer förmlichen Theo-Logik ausgebaut⁶⁵). Origenes steht bereits am Ende dieses Bedeutungswandels und kann daher die letzte Stufe definieren: »rationalis (= λογικὴ θεωρία) est illa quae Deum patrem omnium confitetur«⁶⁶). Immerhin kennt Origenes auch die Reihenfolge Physik-Ethik-Theologie. Von ihr spricht er des öfteren in seinem Kommentar zum Hohenlied⁶⁷). Sie ist es auch, die dem Lehrgang von Cäsarea zugrundeliegt.

Unverkennbar weist die oben aufgezeigte Aufeinanderfolge von »Ethik« und »Theologie« im Schulprogramm von Cäsarea, wie Gregors Dankrede sie darstellt, Ähnlichkeiten mit dem Stufenaufbau des alexandrinischen Lehrgangs auf, wie ihn Clemens mehrfach in seinen Stromateis anspricht. Zwar besteht die »Ethik« der Schule von Cäsarea (wenigstens im Spiegel der Dankrede) mehr in einer praktischen persönlich-aszetischen Erziehung im obligaten Tugendprogramm des σοφός, während in den clementinischen Stromateis, besonders in Strom II, bekanntlich lange aretologische Abhandlungen vorliegen. Aber dieser Unterschied ist – wie überhaupt der Unterschied auch der protreptischen Passagen in der Dankrede – auf das Konto der verschiedenen literarischen Eigenart der beiden Schriften zu setzen. Im alles bestimmenden Endziel der »Ethik« jedenfalls stimmen beide Lehrer überein: »durch ein reines Herz Gott ähnlich zu werden, ihm nahezukommen und in ihm zu verbleiben«⁶⁸).

Eine ähnliche Verwandtschaft mit dem clementinischen Lehrplan zeigt sich im anschließenden »theologischen« Teil des Schulunternehmens; hier scheint Origenes auch in der Methode das alexandrinische Vorbild nachgeahmt zu haben. Gregor

⁶⁵) Ebd. 232 Anm. 33 a; vgl. *Stoic. Vet. Fragm.* II n. 37–42.

⁶⁶) *In Gen. hom.* XIV 3 (GCS Origenes VI 124, 19 f Baehrens).

⁶⁷) GCS Origenes VIII 75; 76; 78; 100; 102 Baehrens.

⁶⁸) Vgl. *Dankrede* XII 149 (= 28, 26 f Koetschau) mit *Clemens Alex., II Strom* 134.

spricht von einer zunächst vorgenommenen Durchsicht und Kritik der Schriften »aller möglichen alten hellenischen Philosophen und Dichter mit Ausnahme der Atheisten« (Dankrede XIII 151 ff)⁶⁹⁾. Dabei sind vor allem die »Gegensätze und Widersprüche« der Philosophen zur Sprache gekommen (XIV 158). Gerade dies hat an der Methode der (wenn auch wenigen) »theologischen« Passagen der clementinischen Stromateis eine auffallende Parallele; sie tragen eine ebenso betonte polemische Note.

Gregor berichtet schließlich noch mit besonderer Betonung, wie der Meister nach der Kritik der hellenischen Gotteslehre seine Schüler nachdrücklichst an die Gottesoffenbarung der »Propheten« gewiesen und in sie eingeführt habe (Dankrede XV). Die glänzende Auslegungsgabe des Lehrers habe dabei auf sie tiefen Eindruck gemacht. Leider erfahren wir nicht, wieviel Gregor von dieser eigentlichen Hochstufe des Unterrichts mitbekommen hat⁷⁰⁾ und ob Origenes dabei überhaupt so viel hat zur Sprache bringen und diese außerkirchlichen Hörer so tief in die Schrift hat einführen wollen, wie wir dies vom späteren Origenes, besser gesagt: von dem innerhalb der Kirche predigenden und Kommentare schreibenden großen Bibeltheologen gewohnt sind. Wie bereits erwähnt, verrät die Dankrede keine allzu große Vertrautheit mit dem Sprachschatz der Heiligen Schrift, geschweige denn mit ihrem heilsgeschichtlichen Verständnis. Wohl feiert Gregor den Origenes als »Sprecher« (προήγορος) Gottes, als den »Interpreten der Worte Gottes an die Menschen«⁷¹⁾; sich selbst aber rechnet Gregor unter die πολλοί, denen das tiefere Verständnis dafür nicht gegeben ist⁷²⁾, und er beklagt am Ende seiner Ansprache (Kap. XVI), daß ihm von nun an das alles versagt sei und er sein Ziel nicht erreicht habe⁷³⁾.

Rückschauend und zusammenfassend ist jedenfalls hier eine dreifache Erkenntnis festzuhalten, die sich aus der literarischen Analyse der Dankrede zwingend ergibt:

1. Origenes befolgt in seiner Schule von Cäsarea in großen Zügen das Lehrschema der zeitgenössischen »Weisheits«-Schulen, den Stufengang φυσικόν – ηθικόν – θεολογικόν είδος. Das bestimmt den didaktischen Aufbau des Schulbetriebs.

2. Die innere, finale Ausrichtung der Schule läßt sich auf die Formel bringen: Protreptik und »Dialektik« (letztere im oben umschriebenen Sinne einer Gesinnungs-Therapie). Das ist die Absicht und das Anliegen, das alles beherrscht und durchseelt. Es geht Origenes um den lebendigen Menschen. Im Grunde liegt ihm nichts an einer rein wissenschaftlichen Reflexion und am theoretischen Betreiben modischer Philosophietraktate. Vielmehr sucht er geradezu missionarisch Menschen des Schullebens für seine eigene Lebensweise und sein persönliches Weltverständnis zu gewinnen, sie von ihren geistigen Irrwegen, von den Irrtümern der Zeitphilosophie zu heilen und dagegen zu immunisieren. Es geht letztlich um die σωτηρία dieser jungen Menschen: der »Studenten« seiner Zeit.

⁶⁹⁾ Es dürfte sich dabei kaum um eine Ganzlektüre der einzelnen Philosophen gehandelt haben; eher ist an die Durchnahme einschlägiger Florilegien-Sammelschriften zu denken (vgl. XIII 154), etwa von der Art der Vorlagen, wie sie sich auch bei C l e m e n s feststellen lassen (vor allem in *Vstrom* 100, 6 ff, aber auch – in anderem Genus literarium – in *Protr.* 68 ff).

⁷⁰⁾ Vielleicht hängt das mit dem vermutlich vorzeitigen Abschied aus der Schule zusammen (vgl. oben zu Anm. 26 und unten S. 198).

⁷¹⁾ XV 176 (= 34, 5 Koetschau) bzw. XV 181 (= 34, 21 Koetschau).

⁷²⁾ Vgl. oben zu Anm. 44; zum Sinn von οί πολλοί = die (unphilosophische pagane) Masse vgl. VI 82 = 16, 29 Koetschau.

⁷³⁾ Vgl. weiter unten S. 198.

3. Zu diesem alles beherrschenden Ziele paßt sich Origenes in seiner ganzen Terminologie und Gedankenführung dem religiös-ethisierenden Sprachgebrauch, wie er in diesen Kreisen üblich ist und von einem Lehrer erwartet wird, aber auch dem wirklichen seelisch-geistigen Bedürfnis der Schüler meisterhaft an. Von dieser Sicht her wird die frappante, für uns Heutige bestürzend wirkende vordergründige Absenz des spezifisch Christlichen und zugleich der ganze mittelplatonisch-stoische Anstrich seiner Gedankengänge verständlich. Selbst die Beschäftigung mit der Heiligen Schrift, wie Gregor sie schildert, erscheint noch durchaus im Rahmen der zeitgenössischen Schulkommentierung »änigmatischer« Texte.

Es handelt sich also bei der Origenesschule von Cäsarea um ein Unternehmen, das – wenigstens seiner Grundkonzeption und seiner innersten Zielsetzung nach – auf pagane (oder auch hellenistisch-synkretistische) Studenten ausgerichtet ist, die auf der Suche nach »Weisheit« sind und die sie vielleicht anderswo – auf den Hohen Schulen der Zeit – bisher vergebens gesucht haben⁷⁴). Ihr Endziel sieht die Schule des Origenes (das geht aus der ganzen immanenten Tendenz hervor) in der Gewinnung solcher Kreise (von »Philosophie«-Jüngern im Sinne der Zeitphilosophen) für das Christentum. In der Form der »καλή φιλοσοφία« d. h. als die höchste und letztlich einzig wahre und erstrebenswerte ethisch-asketische Lebens-»Weisheit« und religiöse Geheimnis-»Erkenntnis« wird ihnen hier das Christentum angeboten.

Begreiflicherweise brauchte in einer solchen »Schule« vorderhand von Katechumenat und Taufe noch nicht die Rede zu sein. War der hellenische Weisheitsjünger einmal für die neue Weltanschauung und Lebensführung gewonnen und war in seiner Seele erst einmal der geistige Grund gelegt, so konnte sich ein formeller Übertritt zur Kirche früher oder später unschwer von selbst ergeben. Der Schüler brauchte also wohl auch nach Abschluß der Schule noch kein fertiger Christ im kirchlichen Sinne zu sein, weder getauftes Mitglied noch Katechumene der kirchlichen Gemeinde, sondern lediglich ein gott- und offenbarungsgläubiger »Philosoph« der »Wahren Philosophie«, sozusagen ein akademischer Proselyt des Christentums, der wohl gesinnungs- und wissensmäßig bereits weitgehend im Besitz der christlichen Lebens- und Weltauffassung sein mochte, ohne jedoch regelrecht rituell in die Kirche aufgenommen zu sein.

Mithin wird man sagen müssen: Die von Gregor geschilderte Origenesschule zu Cäsarea hat sich anscheinend vorderhand gegenüber dem eigentlichen innerkirchlichen Leben (von sich aus) mehr oder weniger reserviert verhalten, vielleicht sogar völlig unabhängig von ihm existiert. Missionarisch war sie gewiß als eine Art Zubringerdienst auf die Kirche hin orientiert, jedoch schwerlich als ein regelrechter Unterricht von Taufbewerbern, der unmittelbar deren förmliche Eingliederung in die kirchliche Kult- und Wortgemeinschaft zum ausgesprochenen Ziel gehabt hätte. Sie verfolgte vielmehr von sich aus das Anliegen, die wahre Weltanschauung (wenn wir einmal mit diesem modernen Wort die damaligen Begriffe »Philosophie«, »Weisheit«, »Wahrheit« und »Erkenntnis« umschreiben dürfen) in die interessierten Kreise der hellenischen Studentenschaft hineinzutragen. Damit wurde sie allerdings unter der Hand zu einer Art »Akademikerkatechumenat«, aus dem der Kirche mancher wertvolle, geistig hochstehende und als Persönlichkeit geformte Konvertit erwachsen konnte und – wie das Beispiel des Gregorios Thaumaturgos selber zeigt – tatsächlich hinterher auch geschenkt worden ist.

⁷⁴) Vgl. CLEMENS ALEX., *I Strom* 11, wo Clemens seine Wanderungen als fahrender Schüler von einem Lehrer zum anderen schildert, bis er in Ägypten zur Ruhe kommt.

V. Die geistige Gestalt des Schülers Gregor

Angesichts dieses neuen Resultats einer kritischen Durchsicht der Dankrede des Gregorios erhebt sich *ex professo* noch einmal die methodisch ausschlaggebende Kernfrage: Ist das auch wirklich Origenes, wie er war? Alles bisher Gesagte geht doch auf Gregor zurück, ist also keine unmittelbare Darstellung des Origenes selbst.

Darauf ist zu antworten: Wenn irgendwo, dann gilt hier, daß der Jünger nicht über dem Meister steht. Was Gregor berichtet, das stammt von Origenes selbst und ist Origenes' eigenes geistiges Eigentum. Die Unterstellung, Gregor habe aus eigener philosophisch festgelegter Voreinstellung und aus seiner hellenischen Vorbildung heraus seinen Lehrer Origenes falsch verstanden oder mißdeutet oder gar bewußt nachträglich korrigiert, m. a. W. all das, was sich bei unserer Durchsicht der Dankrede herausgestellt hat: der Stufenaufbau des Schulprogramms, die Gruppierung und besondere Akzentuierung der μαθήματα, die aufs Philosophische restringierte Diktion und gleichzeitig der großartige protreptische Grundzug, alles das gehe einzig auf Gregor zurück, der Schüler Gregor sei es gewesen, der diese grandiose Akkommodation lediglich einem zufällig zu diesem einen Tag der Schulfestfeier gekommenen Gästepublikum zuliebe geschaffen habe, und seine Abschiedsrede habe einzig dieses pagane Gästepublikum schonen wollen, – eine solche Annahme, wie sie Völker und Crouzel machen, ist schlechterdings unmöglich.

a) Als Zuhörer anwesend ist in der Hauptsache die normale Schülerschaft mit ihrem gefeierten Lehrer. Sie bestimmt die geistige Atmosphäre und den Raum der Erwartungen, die an eine solche Rede – an den »actus publicus« einer solchen »Festadresse« – gerichtet sind. Sie garantiert ein möglichst getreues Bild vom Schulbetrieb, an dem sie teilgenommen.

b) Der Versuch einer Umdeutung, in diesem Falle einer so wesentlichen Neudeutung der Schule, wäre so gewalttätig gewesen, daß er psychologisch und literarisch seine Spuren im Text hinterlassen haben müßte. Nichts dergleichen aber ist in der Dankrede zu bemerken.

c) Schließlich muß klar ausgesprochen werden: Gregor ist nicht der Mann, der von sich aus dazu überhaupt geistig fähig gewesen wäre. Er müßte den ganzen Elan der frühen großen Alexandriner besessen und die Kunst der συγκατάβασις und συμπεριφορά etwa eines Clemens beherrscht haben⁷⁵⁾.

Wer aber war dieser Gregor, ehe er zu Origenes kam? Ein junger Mann, der nach seinem 14. Lebensjahr drei Jahre bei einem Rhetor reden gelernt und dann drei Jahre Römisches Recht studiert hatte. Zu einer so außergewöhnlichen Leistung, wie Crouzel sie ihm zutraut, fehlen hier sämtliche Voraussetzungen. Gregor traut sich selbst, wie er öfters zu erkennen gibt, nicht gerade sehr viel zu. Über seine Vorbildung fällt er ein vernichtendes Urteil⁷⁶⁾. Es scheint sogar, daß er einiges, z. B. die bei Origenes genossene Tugendlehre (vgl. 23, 27–28, 27), nur ziemlich oberflächlich zu rekapitulieren weiß. Sicherlich ist jedoch der Teil des Schulbetriebs, den er beschreibt, in seinen Grundzügen authentisch wiedergegeben. Das heißt aber so viel wie: Hier wird das Konzept des Origenes selbst und der Aufbau der Schule von Cäsarea sichtbar. Gregor ist der typische Schüler dieser Schule (jedenfalls in ihrem Anfangsstadium).

Wie sieht dieser Schüler der Schule von Cäsarea aus?

Er kommt aus einer heidnischen Familie: . . . πάτρια ἔθη τὰ πεπλανημένα (V 48 =

⁷⁵⁾ Vgl. A. Knauber a. a. O. 265 f.

⁷⁶⁾ VI 103 (= 21, 2–7 Koetschau); vgl. oben S. 193.

10, 27 ff) ohne natürliche Aussicht, davon loszukommen: παιδίω μὲν ὄντι καὶ ἀλόγῳ, ὑπὸ πατρὶ δὲ δεισιδαίμονι. Was bedeutet es, wenn er sagt, daß in solchen Verhältnissen der Tod des Vaters für ihn τάχα καὶ ἀρχὴ τῆς τοῦ ἀληθοῦς ἐπιγνώσεως geworden ist? Gregor drückt sich darüber ziemlich zurückhaltend und nichtssagend aus: »Es mag sein (πλήν), daß von dieser Zeit an ὁ ἱερός ὄδε λόγος begann, mir irgendwie näherzukommen: πὼς ἐπιδημεῖν μοι, οἷα δὴ ἄρτι πληρουμένου τοῦ κοινοῦ πάντων ἀνθρώπων λόγου (V 50 = 11, 6 f). Welch seltsame Sprache! So redet kein junger Christ oder gar Neophyt von seiner Taufe oder gar unmittelbar nach dem Erlebnis der Taufe in einem innerkirchlichen Gesprächskreis mit ebenso getauften Mitbrüdern.

Gregor war vielmehr als Ungetaufter zu Origenes gekommen. Zwar sagt er vom Tag seiner Aufnahme bei Origenes in rhetorischer Hyperbel: »Es war für mich der in Wirklichkeit erste Tag, der ehrenreichste, wenn man so sagen darf, von allen Tagen, als für mich die wahrhafte Sonne aufzugehen begann« (VI 73 = 14, 72 ff), aber keine Stelle der Dankrede verrät etwas davon, daß inzwischen eine wesentlich darüber hinaus gehende Wandlung mit ihm vor sich gegangen wäre. Was sich gewandelt hat, ist lediglich seine gesinnungsmäßige Bejahung und Hochschätzung der bei Origenes neu entdeckten »wahren Philosophie«.

Von einer Aufnahme in die Kirche, von einer Taufe und von einer Teilnahme an den heiligen Mysterien erfahren wir nichts. Die – zwar auch wiederum rhetorisch überspitzte – Selbstbezeichnung als βέβηλος καὶ ἀκάθαρτος, ἀναμειγμένος καὶ πεφυρμένος παναγεί καὶ ἀκαθάρτῳ κακῷ (III 32 = 7, 22 ff) spricht nicht gerade dafür und noch weniger der längere Passus XVI 191 ff (= 36 f), wo Gregor gegen Ende seiner Rede ausführt, was er nun verlassen müsse und was er bisher am Umgang mit Origenes besessen habe. In einer merkwürdigen Anspielung auf das Schicksal des verlorenen Sohnes in der Fremde (λέγεται τις υἱός) klagt er: »Auf etwas derartiges müssen wir uns augenscheinlich bereit machen, da wir nun weggehen und noch nicht einmal im Besitze des ganzen Anteils sind, der uns zukommen sollte; denn wir haben noch nicht einmal das, was nötig war, bekommen und gehen gleichwohl weg, indem wir das Schöne und Liebgewonnene mit Dir und bei dir zurücklassen und das Geringere dafür eintauschen« (XVI 191 = 36, 24–28). Hier legt sich doch geradezu zwingend die Vermutung nahe, daß Gregor beim Verlassen der Schule das volle »Erbe« noch nicht erhalten hat.

Diese Vermutung, die zum mindesten gegen eine inzwischen erfolgte Taufe spricht, wird bestätigt durch den Brief, den der Meister bald nach Gregors Ankunft in seiner heidnischen Vaterstadt zur Wiederaufnahme seines Advokatenberufs an den ehemaligen Schüler schreibt. Hier heißt es in der Einleitung: »Es kann nun deine Begabung dich zu einem vollendeten Römischen Rechtsgelehrten machen und zu einem hellenischen Philosophen, einem der anerkanntesten berühmten Schulen. Ich hingegen wollte, du möchtest die ganze Kraft deiner Begabung in letztlicher Zielsetzung auf das Christsein (Christwerden) verwenden (τελικῶς μὲν εἰς χριστιανισμόν), aber deswegen doch handwerksmäßig (ποιητικῶς), würde ich wünschen, auch von der Philosophie der Hellenen das übernehmen, was für das Christwerden gleichsam die Funktion der Allgemeinbildung und der Vorstufenerziehung erfüllen kann, und von der Geometrie und Astronomie das, was nützlich sein wird, zur Ausdeutung der Heiligen Schriften. Was nämlich die Jünger der Philosophie von der Geometrie und Musik, von der Grammatik, Rhetorik und Astronomie behaupten, daß sie nämlich der Philosophie den Weg bereiten, eben dies möchten wir auch von der Philosophie selber sagen im Hinblick aufs Christwerden« (40, 6–41, 6 Koetschau).

Hier wird also mit ausdrücklichen Worten von der Möglichkeit gesprochen, daß aus dem Schüler, der soeben die Schule des Origenes verlassen hat, ebensogut ein berufsmäßiger hellenischer Philosoph der zeitgenössischen paganen Schulen werden könne, wie daß er die erlangte Bildung dazu verwenden möge, als Endziel den *χριστιανισμός* anzustreben.

Auch hier wie überhaupt im ganzen Brief wird mit keinem Wort angedeutet, ob sein Adressat inzwischen Christ geworden bzw. in die Kirche aufgenommen ist oder nicht. Die Anrede *νίε* samt der Berufung auf die *πατρική ἀγάπη*⁷⁷⁾ geht nicht über das Maß der im Schulleben zwischen Lehrer und Schüler üblichen höflichen Umgangsformen hinaus.

Selbst in der allegorischen Deutung der Adadgeschichte liegt kein Hinweis auf eine Zugehörigkeit des Gregor zur Kirche. Ganz im Gegenteil! Der Vergleich führt aus, wie »einige nach ihrer Erziehung im Gesetze Gottes und in der israelitischen (= wahren) Gottesverehrung der Aufenthalt bei den Wissenschaften der Welt, zum Unheil wird«⁷⁸⁾. Wenn Gregor hier mit dem »Idumäer« verglichen wird, der eine Zeitlang »im Gesetze Gottes und in der israelitischen Gottesverehrung« erzogen worden ist und der jetzt in Ägypten, d. h. inmitten des Heidentums lebt: *ἀποδράς ἀπὸ τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας*⁷⁹⁾, so braucht mit »Gesetz« und »Gottesverehrung« keineswegs eine innerkirchliche Glaubensunterweisung und die durch die Taufe besiegelte förmliche Zugehörigkeit zur Kirche gemeint zu sein, das Bild trifft vielmehr auf den nichtchristlichen Schüler und den in der Schule des Origenes erhaltenen Unterricht mit seinen Stufen »Ethik« und »Theologie« zu. Zum Verständnis des Ganzen darf man nicht aus dem Auge verlieren, daß nach Origenes' konstanter Interpretation der »Idumäer« als solcher niemals ohne weiteres zum Volke Gottes gezählt wird. Erst nachdem er sich durch »Früchte« bewährt und ausgewiesen hat, kann er in die Gemeinde des Herrn aufgenommen werden⁸⁰⁾.

Ebensowenig besagt die Aufforderung zum intensiveren Lesen der »göttlichen Schriften« *μετὰ πιστῆς καὶ θεῶν ἀρεσκουσῆς προλήψεως* bzw. *μετὰ πίστεως τῆς εἰς θεὸν ἀκλινοῦς*⁸¹⁾, die Origenes an Gregor nachdrücklichst richtet, etwas über dessen offizielle und volle Zugehörigkeit zur Kirche. Die Lektüre der Bibel in der Grundhaltung der natürlich-religiösen *πίστις* wurde ja auch bereits während des Aufenthalts bei Origenes gepflegt.

Wenn gar am Schluß des Briefes Origenes noch ausdrücklich den Wunsch äußert, Gregor möchte doch auch am *πνεῦμα θεοῦ καὶ πνεῦμα Χριστοῦ* Anteil erhalten und immerzu den Anteil mehren, damit er nicht bloß das Schriftwort⁸²⁾ »μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν« hersagen könne, sondern auch (wirklich sagen könne): Wir sind Teilhaber Gottes geworden⁸³⁾, so kann man in diesen Worten eher eine letzte Anspielung darauf erblicken, daß dem ehemaligen »Philosophieschüler« zur Zeit, da dieser Brief an ihn geschrieben wurde, das volle Christsein noch bevorstand. Seine allerdings bald darauf erfolgte Wahl zum Bischof dürfte ihn demnach, wie schon A. Harnack⁸⁴⁾ nicht ungeschickt vermutet hat, ungefähr in der gleichen

⁷⁷⁾ 40, 2 bzw. 43, 26 Koetschau.

⁷⁸⁾ 42, 10 ff Koetschau.

⁷⁹⁾ 42, 16 Koetschau.

⁸⁰⁾ Vgl. z. B. *De princ.* III 1, 23 (GCS Origenes V 241, 8–11 Koetschau); in *Num. hom.* XI 7 (= GCS Origenes VII 88, 30–89, 4 Baehrens).

⁸¹⁾ 43, 16 bzw. 20 Koetschau.

⁸²⁾ Man beachte den substantivierenden Artikel *τὸ*.

⁸³⁾ 44, 3–6 Koetschau.

⁸⁴⁾ A. v. Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius II*, Leipzig 1904, 96.

Verfassung angetroffen haben wie rund 130 Jahre später den »Katechumenen« Ambrosius von Mailand^{84a}).

VI. Origenes' Selbstzeugnisse über seine Schule

Zum Schluß sei noch die Frage angeschlossen: Was sagt Origenes selbst grundsätzlich zu einem solchen Verständnis seiner Schule? Er bestätigt es vollauf.

Origenes hat verschiedentlich über die seinerzeitige Praxis der Missionierung philosophisch gebildeter Kreise Äußerungen getan, die geeignet sind, den wahren Charakter seiner Schule (wie überhaupt der frühen »Alexandrinischen Schule«) aufzuhellen.

»Wir unsererseits«, sagt er in *Contra Celsum* III 57, »rufen auch die Anhänger der philosophischen Lehren nach Kräften zu der bei uns gepflegten Gottesverehrung auf, indem wir ihnen das Erhabene und Lautere an ihr vor Augen führen« (τὸ ἔξαιρεθὸν καὶ τὸ εἰλικρινὲς αὐτῆς παριστάντες)⁸⁵).

Gegen den Vorwurf, die Christen mißachteten und boykottierten die heidnischen Didaskaloi, antwortet er mit dem Hinweis, daß es kaum einwandfreie Erzieher gebe außer den Lehrern der Philosophie (c. Cels. III 58)⁸⁶): »Hältst du mir aber Lehrer vor Augen, die auf die Philosophie vorbereiten und in der Philosophie schulen, so werde ich von diesen die jungen Leute nicht wegziehen, vielmehr versuchen, sie nach solcher Vorschulung in den enzyklischen Wissenschaften und den philosophischen Themen weiter hinauf zu führen zu der ehrwürdigen und erhabenen Höhe der dem Gros verborgenen »Groß-Offenbarung« (μεγαλοφωνία) der Christen, die über die größten und wichtigsten Dinge handeln und nachweisen und dartun, daß diese schon in der Philosophie der Propheten Gottes und der Apostel Jesu enthalten sind« (πεφιλοσοφῆσθαι παρὰ τοῖς τοῦ θεοῦ προφήταις καὶ τοῖς τοῦ Ἰησοῦ ἀποστόλοις)⁸⁷).

Höchst aufschlußreich für die besondere didaktische Methode, die er bei Gebildeten angewandt wissen will, ist Origenes' Antwort an Celsus in c. Cels. VI 10: »Wir sagen also durchaus nicht« – wie Celsus behauptet hat – »zu jedem, der zu uns kommt: »Glaube zuerst, daß der, den ich dir vorführe, Sohn Gottes ist«, sondern wir bringen an jeden die Lehre (τὸν λόγον) so heran, wie es seinem Charakter und seinem Bildungsstand entsprechend ist. Haben wir doch gelernt, »zu wissen, wie wir einem jeden Antwort geben müssen« (Kol 4, 6). Und da gibt es solche, die zu nichts weiter imstande sind, als zum Gläubigsein aufgerufen zu werden (προτ-

^{84a}) Charakteristisch für die geistige Verfassung des jungen Bischofs dürfte der zu Beginn seines Episkopats verfaßte (nur syrisch überlieferte) »Dialog mit Theopompos« über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes sein (übersetzt in: V. R y s s e l, *Gregorius Thaumaturgus. Sein Leben und seine Schriften*, Leipzig 1880, 73–99). Hier sehen wir den »Missionar« Gregor am Werke, der mit einem Vertreter der philosophisch gebildeten heidnischen Oberschicht »in fast kameradschaftlicher Weise um die Wahrheit ringt«. U. W. K n o r r schreibt dazu in seinem trefflichen Beitrag über *Gregor der Wundertäter als Missionar* [in: *Evangelisches Missionsmagazin* 110 (1966) 70–84] S. 77: »Vor dem »Wundertäter« stehen wir ziemlich ratlos; daß er aber als solcher dem Volke galt, unterliegt keinem Zweifel – und zwar schon zu seinen Lebzeiten . . . Die Vielschichtigkeit des Vorgehens Gregors ist nur recht zu verstehen, wenn man berücksichtigt, daß er Origenes-Schüler war – so paradox das zunächst auch erscheinen mag. Von seinem Meister hatte Gregor gelernt, sich anzupassen und die Einführung ins Christentum als Paideia aufzufassen«.

⁸⁵) GCS Origenes I 252, 7 ff Koetschau.

⁸⁶) Ebd. 253, 13–20.

⁸⁷) Man beachte dazu auch die Bemerkung bei Origenes, c. Cels. VI 14, daß die christlichen Gemeinden immerhin einige wenige σοφοί aufweisen, die von »der Weisheit nach dem Fleische zur göttlichen Weisheit durchgedrungen seien« (GCS Origenes II 85, 2–5 Koetschau); hier wird man an konvertierte Philosophen, wie Justinus, Athenagoras, Pantainos, Clemens u. a., erinnert.

ᾠαπῆναι εἰς τὸ πιστεύειν) und das verkünden wir diesen; an andere hingegen gehen wir mit allen Kräften schulbeweismäßig (ἀποδεικτικῶς) durch Fragen und Antworten heran⁸⁸.)

Zu dieser grundsätzlichen Erklärung über ein eventuelles schulmäßiges Vorgehen und dessen eigentliches Anliegen spricht sich Origenes noch deutlicher in dem Brief aus, der bei Eusebius Hist. (Eccl. VI 19, 12 ff) zitiert ist: »Nachdem zu mir, als ich mich dem Worte widmete (ἀνακειμένῳ μοι τῷ λόγῳ) und der Ruf von unserem tüchtigen Unternehmen sich verbreitete, bald Häretiker kamen, bald Männer, die von den hellenischen Bildungsfächern herkamen, und vor allem Schüler der Philosophie, da schien es mir geraten, sowohl die Behauptungen der Häretiker als auch die von den Philosophen aufgestellten Lehrprogramme über die Wahrheit kritisch zu besprechen (ἐξετάσαι). Dies taten wir in Nachahmung des Pantainos, der viele vor uns gefördert hat, da er keine geringe Vertrautheit mit jenen Dingen besaß, und in Nachahmung des Heraklas, der jetzt im Presbyterium von Alexandria sitzt, den ich bei dem Philosophielehrer angetroffen habe und der schon fünf Jahre diesem fleißig angehangen hatte, ehe ich anfang, jene Lehrvorträge zu hören. Er hatte seinetwegen auch zuvor das gewöhnliche Alltagskleid abgelegt und den Philosophenmantel angezogen, und so hält er es bis zur Stunde und läßt nicht davon ab, die Bücher der Hellenen nach Kräften wissenschaftlich zu besprechen« (βιβλία τε Ἑλλήνων κατὰ δύναμιν οὐ παύεται φιλολογῶν)⁸⁹).

Eusebius möchte diese Worte des Origenes so verstehen, daß er darin eine erste Reaktion gegen die (in Wirklichkeit erst viel später aufflammende) antiorigenistische Polemik erblickt. Abschließend bemerkt er nämlich zu dem Brief: »Das sagt er (Origenes) zu seiner eigenen Verteidigung betreffs der hellenischen Studienbemühung« (περὶ τῆς Ἑλληνικῆς ἀσκήσεως)⁹⁰). Damit kommt aber bereits ein falscher Zungenschlag in das Origeneszitat. Eusebius' Deutung ist spürbar eine retrospektive, aus der Diskussion seiner Zeit heraus nahegelegte Interpretation. Man muß die Worte des Origenesbriefes in ihrer ursprünglichen Aussage nehmen⁹¹), um zu erkennen, daß sie genau mit der Charakterisierung des Anliegens übereinstimmen, wie es die Dankrede Gregors von der Origenesschule zu Cäsarea schildert.

Die Schule des Origenes – das ist die für die dogmengeschichtliche Beurteilung entscheidende (und vielleicht bisherige Deutungen umwerfende) Erkenntnis – war ein wesentlich propagandistisches, genauer gesagt: »philosophisch«-missionarisches Unternehmen. Es war in erster Linie ausgerichtet auf die Gewinnung bildungswilliger, nach religiös-sittlicher Bildung verlangender heidnischer Weisheitssucher (oder auch etwaiger von der hellenischen Philosophie infizierter Häretiker), jedenfalls auf Interessenten des zeitgenössischen paganen Schulbetriebs; sie sollten für die »Wahrheit« gewonnen und in der »Wahrheit« d. h. im Christentum unterrichtet werden. Eine solche Schule hat – wenigstens zunächst und von ihrer Grundorientierung her gesehen – keinerlei ausgesprochen innerkirchliche Ziele verfolgt. Sie ist weder einem glaubensimmanenten spekulativ-theologischen Bedürfnis entsprungen

⁸⁷) GCS Origenes II 80, 20–26 Koetschau.

⁸⁸) GCS Eusebius 562, 8–20 Schwartz.

⁸⁹) Ebd. 562, 21.

⁹¹) Die paraphrasierende lateinische Übersetzung des Rufinus (vgl. unten zu Anm. 98) hat viel beigetragen zu der umdeutenden Interpretation, die bis in die modernen Übersetzungen nachwirkt; z. B. gibt die von Ph. Haesuser (BKV² II 1, Kempten 1932, = Neuausgabe München 1967 hg. von H. Kraft), die Wendung ἀνακειμένῳ μοι τῷ λόγῳ wieder mit »während ich dem Studium (!) des Wortes oblag«, und die Formel ἔδοξεν ἐξετάσαι übersetzt er mit »daher entschloß ich mich, ... zu untersuchen«.

noch hat sie direkt gemeindepraktische, sakramental-pastorale Aufgaben wahrgenommen. Ihre primären Adressaten waren nicht christliche Schüler oder gar spezifisch kirchliche Bewerber. Vielleicht darf man für ihr eigentliches Anliegen die Bezeichnung »Schulkatechumenat« wagen, wofern man sich nur der historischen Grenzen solcher Ausdrucksweise sehr bewußt bleibt⁹²). Doch kommt es schließlich nicht auf das Schlagwort an, wenn nur die Sache richtig gesehen wird.

VII. Ursprung der Fehldeutung der Schule

Woher aber stammt die bisherige Fehldeutung der Schule des Origenes? Das ist eine Frage für sich, deren weitverzweigten literarischen Verwicklungen an dieser Stelle nicht ex professo nachgegangen werden kann. Sie hängt aber zusammen mit dem umfassenderen Mißverständnis, dem auch Clemens Alexandrinus und überhaupt die frühe Alexandrinische Schule zum Opfer gefallen sind⁹³). Doch soll zum Schluß wenigstens noch auf die ersten Anfänge des Mißverständnisses hingewiesen sein.

Die retrospektiv konstruierte innerkirchliche Deutung setzt bereits bei Eusebius ein. Auf ihm fußen Hieronymus und Rufinus, von denen des weiteren alle, nicht bloß die Literaturhistoriker beeinflusst sind.

Zwar hat Hieronymus in »De viris illustribus«, wie es scheint, den protreptisch-missionarischen Grundzug der Schule noch im wesentlichen richtig wiedergegeben, wenn er Origenes' Interesse an den hellenischen enzyklischen Wissenschaften und Philosophiesystemen so erklärt: »ut studiosos quoque saecularium litterarum sectatores haberet . . . ut sub occasione saecularis litteraturae in fide Christi institueret«⁹⁴). Im Blick auf die beiden uns bekannten Schüler von Cäsarea, Gregor und seinen Bruder Athenodor, sagt er von Origenes ausdrücklich: »Quorum cum egregiam indolem vidisset Origenes, cohortatus est eos ad philosophiam, in qua paulatim Christi fidem subintroducens sui quoque sectatores reddidit«⁹⁵). Und doch kündigt sich an anderen Stellen bei Hieronymus bereits die in der Folgezeit bald allgemein werdende Fehldeutung des schulischen Anliegens der frühen Alexandriner an, als ob es ihnen primär um die wissenschaftliche Begründung und theologische Entfaltung des Glaubens durch die griechische Philosophie und Bildung zu tun gewesen wäre. So wenigstens möchte Hieronymus die »Stromata« des Origenes⁹⁶) verstehen: »Hunc (= Clemens) imitatus Origenes decem scripsit Stromateas, christianorum et philosophorum inter se sententias comparans et omnia nostrae religionis dogmata de Platone, Aristotele, Numenio Cornutoque confirmans«⁹⁷).

⁹²) Vgl. A. Knauber a. a. O. 262–266.

⁹³) Ebd. a. a. O. 249 f und A. Knauber, Art. »Katechetenschulen«, in: LThK VI 34 f; dazu auch H. Rahner, Art. »Alexandrinische Schule«, in: LThK I 323 ff.

⁹⁴) Hieronymus, *De vir. illustr.* LIV (33, 16 ff Richardson).

⁹⁵) Ebd. LXV (37,15ff Richardson). – Dazu meint P. Nautin, *Lettres et Écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles*, Paris 1961, 263, Hieronymus habe zweifellos die Dankrede selbst gelesen (sie wird bei Eusebius, *Hist. Eccl.* VI 30 nicht erwähnt), ob allerdings im Original unter den Origenesbänden der Bibliothek von Cäsarea oder – was auch möglich wäre – in der Abschrift, die in Pamphilos' Apologia Origenis erhalten geblieben ist (vgl. Sokrates, *Hist. Eccl.* IV 27 = Migne PG 67, 536 C), das läßt sich nicht weiter klären. Hieronymus berichtet jedenfalls: »... qui usque hodie extat« (vgl. oben Anm. 13).

⁹⁶) Von den 10 Büchern der origenianischen *Stromata* (vgl. Migne PG 11, 99–108) sind – verständlicherweise – nur exegetisch relevante Fragmente erhalten geblieben.

⁹⁷) Hieronymus, *Ép.* 70, 4 ad Magn. (CSEL 54, 706 Hilberg).

Noch mehr hat Rufinus das seinige zu dieser Fehldeutung der Schule des Origenes beigesteuert. Er deutet die oben angeführten Äußerungen im Briefe des Origenes über dessen Lehrbemühungen viel stärker, als es bereits Eusebius tat, im Sinne eines kirchlich-christlichen, um nicht zu sagen: theologischen Unternehmens. Nach ihm ist der Zweck der Origenesschule (und der des Pantainos) ein polemisch-apologetischer. Rufins paraphrasierende Übersetzung des von Eusebius bezeugten Origenesbriefes schmuggelt höchst interessante Zusätze in den Originaltext ein. Dadurch wird dessen Sinn grundlegend verändert.

Wo z. B. Origenes vom bloßen Studieninteresse der ihm zuströmenden Schüler spricht (προσήεσαν ὅτε μὲν αἰρετικοί, ὅτε δὲ οἱ ἀπὸ τῶν Ἑλληνικῶν μαθημάτων καὶ μάλιστα τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ), da macht Rufinus durch frei erfundene Textparaphrasen eine regelrechte Kampf- und Streitsituation daraus: »Cum . . . nonnulli filosoforum vel ad percontandum vel ad obsistendum (!) adire nos et congregari (!) venirent, haereticorum quoque quam plurimi (!) ad impugnandum nos excitarentur (!) . . .«. Und wo Origenes seine mit den Schülern geführten kritischen Besprechungen der häretischen Lehraussagen und der philosophischen Programme als ein ἐξετάζειν d. h. als »prüfen«, »mustern«, »verhören« umschreibt, da verfälscht das Rufin unter der Hand zu einem persönlichen Forschungs- und Wissensinteresse des Origenes, als ob es diesem um die Steigerung seiner eigenen kontrovertheologischen Schlagfertigkeit zu tun gewesen wäre: »...diligentius perscrutari ne ad convincendos eos, si ignorarem quae apud ipsos sunt imparatio inveniret«, – wiederum ein retrospektiv erdachter Erklärungszusatz, der das originäre Anliegen des Origenes, wie dieser selbst es ausspricht, einfach nicht mehr versteht⁹⁸).

Auf solche Weise ist das Schulunternehmen des Origenes schon verhältnismäßig früh mißverstanden und falsch interpretiert worden. Von hier aus war es nur noch ein kleiner Schritt bis zur neueren dogmengeschichtlichen Deutung, die an dieser Stelle die ersten professionellen Kräfte einer rationalen Weiterbildung des einfachen Glaubens zur systematischen Theologie mit Hilfe der griechischen Philosophie, ja sogar der bewußten und direkt gewollten Hellenisierung des Christentums am Werke sehen möchte⁹⁹).

Ein besseres Verständnis der Origenesschule von Cäsarea mag zur richtigen Einschätzung des wahren Sachverhaltes zum mindesten die methodisch wichtige Erkenntnis beitragen: Am Anfang der sogenannten »Theologischen Schulen« der Alten Kirche stand nicht das Bedürfnis nach Pflege der Spekulation und der reinen Forschung. Das Gesetz, nach dem die frühkirchlichen Didaskaleia auf den Plan getreten sind, lautet vielmehr: Missionierung und Verkündigung im geistigen Lebensraume des Bildungswesens der Zeit.

⁹⁸) Vgl. Rufins Übersetzung zu Eusebius, *H. E.* VI 19, 12 (= GCS Eusebius II 563, 9–14 Schwartz). Ähnliches ist zu beobachten bei Rufins Bemerkungen zu Pantainos und Heraklas im gleichen Origenesbrief.

⁹⁹) Vgl. H. Kraft, Art. »Antike und Christentum«, in: RGG I (1957) 436–449, bes. 438.– Daß es hinterher zu einer gewissen Verfestigung dieser zunächst protreptisch-missionarisch zu verstehenden Schulsprache und Schulmethode gekommen ist und damit indirekt zu einer in gewissem Sinne dauernden Vermählung des Glaubensgutes mit den Denkkategorien der hellenistischen Geisteswelt, das ist eine Frage für sich. Das Anliegen des Origenes selbst ist jedenfalls nicht identisch mit den Ursachen der weiteren Entwicklung.