

DIE MYSTERIEN DER RHETORIK*

Zur Mysterienmetapher in rhetoriktheoretischen Texten

Verfasser rhetoriktheoretischer Schriften äußern sich über den Wert und die Bedeutung ihres eigenen Gegenstands zwar häufig mit Begeisterung, verwenden aber in der Regel Argumentationen, die rational nachvollziehbar sind. Schließlich handelt es sich bei der Rhetorik um eine τέχνη, die erlernbar ist für den, der die entsprechenden Voraussetzungen erfüllt.¹ Da wirkt es um so wunderlicher, wenn an einigen wenigen Stellen von den „Mysterien der Rhetorik“ die Rede ist. Diese Untersuchung wirft einen Blick auf diese Stellen und fragt, mit welcher Absicht die Wörter μυστήριον und τελετή bzw. ihre lateinischen Äquivalente auf die rhetorischen Studien übertragen² werden.

Der gezielte und absichtsvolle Gebrauch der Mysterienmetapher ist aus der Philosophie bekannt.³ Die Wörter μυστήριον, τελετή und ἐποπτεία sowie die dazugehörigen Verben hat Platon auf einzigartige Weise in die Dialoge *Symposion* und *Phaidros* einfließen lassen. Riedweg⁴ hat dargestellt, wie und wozu Platon die-

*) Der folgende Text beruht auf einem Referat an der Berliner Humboldt-Universität; für eine anregende Diskussion und wertvolle Hinweise danke ich insbesondere Prof. Dr. J. Christes, D. Drescher, Dr. Th. Poiss und Prof. Dr. W. Rösler. Weiterhin gilt mein herzlicher Dank Dr. Chr. Thornau und Prof. Dr. M. Vielberg in Jena, die den Text gelesen und mir vielfach mit ihrer scharfsinnigen Kritik geholfen haben.

1) Über die Begabung als Voraussetzung für einen Redner vgl. Cic. de or. 1,113–133.

2) Da es sich ausschließlich um Fälle von übertragenem Wortgebrauch handelt, wird der religionsgeschichtliche Hintergrund hier vernachlässigt. Für diesen sei insbesondere auf die Forschungen Riedwegs verwiesen (wie Anm. 4 und ders., Die Mysterien von Eleusis in rhetorisch geprägten Texten des 2./3. Jahrhunderts nach Christus, ICS 13 [1988] 127–33).

3) Wegen der Zusammenstellung der Belege immer noch wertvoll: Chr. A. Lobeck, *Aglaophamus sive De theologiae mysticae Graecorum causis*, Königsberg 1829, 1, 127–130.

4) Ch. Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin / New York 1987, zu Platon 1–69. Vgl. auch W. Burkert, *Antike Mysterien, Funktionen und Gehalt*, München³1994, 77 f.

se Metaphorik verwendet und welche Nachwirkung er mit ihr gefunden hat. In der Rede der Diotima⁵ und in der Palinodie des Sokrates⁶ bezieht sich Platon auf die Vorgänge bei den Mysterien von Eleusis. Diese Anspielungen stellt Platon ganz in den Dienst seiner Philosophie und schildert mit ihnen den Aufstieg zur Idee des Schönen an sich.

Doch in Platons dichterischen und komplexen Mythen wird die Aneignung der Philosophie nicht direkt als Einweihung in ein Mysterium bezeichnet, der Weg von der Metapher zum expliziten Vergleich blieb der Folgezeit überlassen. Riedweg zeigt, daß es Aristoteles war, der in einer uns verlorenen Schrift die Mysterienmetaphorik Diotimas mit der Philosophie gleichsetzte.⁷ Spätere sind ihm darin gefolgt wie etwa Theon von Smyrna, der in der Zeit Hadrians eine Schrift über die Mathematik als Voraussetzung für das Verständnis Platons verfaßt hat. Hier nimmt die Philosophie für sich in Anspruch, über die wahren Mysterien zu verfügen. Ihre Aneignung ist ein Prozeß, der stufenweise vom einfachen zum höheren Wissen führt.⁸ Da die Philosophie dieses Feld zuerst besetzt und hier sehr stark gewirkt hat,⁹ kann man annehmen, daß die Mysterienmetaphorik in der Rhetorik etwas Sekundäres ist. Inwieweit eine direkte Einwirkung der Philosophie auf die Rhetorik anzunehmen ist, soll im folgenden betrachtet werden.

Mysterienmetaphorik in der Rhetorik findet sich zum ersten Mal in Ciceros Schrift *De oratore* aus dem Jahr 55 v. Chr.¹⁰ In der zweiten Hälfte des ersten Buches spricht Crassus darüber, wie

5) Plat. Smp. 209e–210a ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικά ἴσως, ὃ Σώκρατες, κἄν σὺ μνηθεῖς· τὰ δὲ τέλεια καὶ ἐποπτικά, ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν. ἕαν τις ὀρθῶς μετή, οὐκ οἶδ' εἰ οἷός τ' ἂν εἴης.

6) Plat. Phdr. 250b–c, besonders ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἦν θέμις λέγειν μακαριωτάτην.

7) Riedweg (wie Anm. 4) 127–130. Der wichtigste Beleg ist Arist. Eudemos fr. 10 Ross (Plut. Isis. 382d–e).

8) In fünf Stufen, vgl. Riedweg (wie Anm. 4) 6. Theo Sm. 14,18–20 Hiller καὶ γὰρ αὖ τὴν φιλοσοφίαν μύησιν φαίη τις ἂν ἀληθοῦς τελετῆς καὶ τῶν ὄντων ὡς ἀληθῶς μυστηρίων παράδοσιν.

9) Ein Beispiel aus dem lateinischen Bereich ist Sen. epist. 95,64 *sicut sanctiora sacrorum tantum initiati sciunt, ita in philosophia arcana illa admissis receptisque in sacra ostenduntur, at praecepta et alia eiusmodi profanis quoque nota sunt.*

10) Der Dialog spielt an den Ludi Romani im September des Jahres 91 v. Chr. Allgemein zu den Personen des Dialogs vgl. R. D. Meyer, Literarische Fiktion und historischer Gehalt in Ciceros *De oratore*, Stuttgart 1970 (Diss. Freiburg 1970).

wichtig fundierte Rechtskenntnisse für einen Redner sind (1,166–203). Als er an das Ende seiner Rede gekommen ist, fordert ihn Sulpicius Rufus auf, nun über die Methoden der Rhetorik zu sprechen. Crassus antwortet mit der Gegenfrage, wie es wäre, nun Antonius um einen Beitrag zum Gespräch zu bitten (de orat. 1,206): *‘quid? si’ inquit Crassus . . . ‘petimus ab Antonio, ut ea, quae continet neque adhuc protulit, ex quibus unum libellum sibi excidisse iam dudum questus est, explicet nobis et illa dicendi mysteria enuntiet?’*

Was sind nun die Mysterien der Redekunst, die Antonius bekanntgeben¹¹ soll? Seine folgende Rede ist eine bewußt polemisch gehaltene Replik auf die Ansichten seines Vorredners Crassus.¹² Antonius meint, Philosophie und Rechtskenntnisse seien für einen Redner eigentlich überflüssig, wenn nicht sogar kontraproduktiv (besonders 1,219–233 bzw. 1,234–256). Nach dieser Rede fordert Crassus den Antonius auf, am nächsten Tag *de officiis praeceptisque oratoris* zu sprechen, über die Aufgaben des Redners und die Vorschriften für seine Arbeit (1,264). Diese Aufforderung am Ende des ersten Buches ist die Wiederholung der Bitte von 1,206 um die Bekanntgabe der Geheimnisse der Redekunst. Über die eigentlichen *mysteria dicendi* spricht Antonius demzufolge erst im zweiten Buch, wo die *inventio* (2,114–216a), die *dispositio* (2,307–349) und die *memoria* (2,350–360) behandelt werden.¹³ Hier befinden wir uns inmitten der *officia oratoris* und einer Darstellung des Systems der Rhetorik.

Vor diesem Hintergrund wird auch die Anspielung des Crassus auf das Büchlein des Antonius deutlicher. Bei dieser uns verlorenen „Gelegenheitsschrift“¹⁴ *De ratione dicendi*¹⁵ handelte es sich vermutlich um ein technisches Fachbuch nach Art der von Herm-

11) Zu *enuntio* vgl. ThLL V,2,623 B 1 *silenda prodere*. Terminus technicus ist *mysteria efferre*, Lucil. 652.

12) Zur Absicht der Polemik vgl. de orat. 2,40 (zu Crassus) *tum Antonius ‘heri enim’ inquit ‘hoc mihi proposueram, ut, si te refellissem, hos a te discipulos abducerem’*.

13) Die Lehre von der *elocutio* und der *actio* bleibt Crassus im dritten Buch vorbehalten.

14) Zum Redner Antonius W. Suerbaum, Handbuch der lateinischen Literatur der Antike 1, Die archaische Literatur. Von den Anfängen bis Sullas Tod, München 2002, §182.

15) Vgl. Brut. 163 *illum de ratione dicendi sane exilem libellum*.

agoras von Temnos geprägten hellenistischen Rhetorik, wie es uns in Ciceros Schrift *De inventione* (81/80 v. Chr.) oder der etwa zeitgleichen anonymen *Rhetorik an Herennius* (zwischen 86 und 82 v. Chr.) vorliegt. Aus dem Gegenstand der Antoniusrede und aus der Anspielung auf sein Büchlein ergibt sich somit, daß die Mysterien der Rhetorik nichts anderes sind als die technischen Regeln für die Anfertigung einer Rede.

Leeman und Pinkster bemerken zu unserer Stelle zu Recht,¹⁶ daß die Mysterienmetapher ironisch gemeint ist. Die Ironie ist der Tropos des Gegenteils und besteht hier darin, daß die Regeln der Rhetorik kein Geheimnis sind und die *ars dicendi* keine Arkandisziplin. Antonius formuliert, die Rhetorik sei eine *res sane non recondita* (2,79). Auch Crassus beteuert: *nihil ... dicam reconditum* (1,137), und im Vorwort der Schrift sagt Cicero, die Lehren der griechischen Theoretiker der Rhetorik lägen offen zutage und seien allgemein bekannt.¹⁷ Dementsprechend ist es keine tiefere Einweihung, wenn Antonius Sulpicius Rufus und Aurelius Cotta die Aufgaben eines Redners theoretisch erklärten. Dennoch hat Crassus guten Grund, den Antonius mit der Aufforderung zu necken, die „Geheimnisse der Redekunst“ auszupacken; denn nach der Fiktion des Dialogs *De oratore* haben sich Antonius und Crassus noch nie zuvor ihren Schülern gegenüber theoretisch über die Redekunst geäußert, obwohl sie schon oft darum gebeten worden waren (1,96–98). Die beiden haben sich also bislang auf diesem Gebiet eher durch Schweigen hervorgetan, und Antonius betrachtet sein rhetorisches Büchlein *De ratione dicendi* als eine Jugendsünde, die er besser nicht begangen hätte. Die griechischen Theoretiker will Antonius heimlich gehört haben.¹⁸ Somit hat die Ironie des Crassus ihre Funktion innerhalb der Dramaturgie des Dialogs.

Ihre grundsätzliche Bedeutung wird aus dem Kontext der Schrift verständlich. Die Redner Antonius und Crassus verweisen immer wieder auf ihre eigenen rednerischen Erfahrungen¹⁹ und ihre

16) A. D. Leeman, H. Pinkster, H. L. W. Nelson, M. Tullius Cicero: *De oratore libri III*, Kommentar, Bd. 2, Heidelberg 1985, ad loc., S. 126.

17) Cic. de orat. 1,23 *non quo illa contemnam quae Graeci dicendi artifices et doctores reliquerunt, sed cum illa pateant in promptuque sint omnibus ...*

18) Cic. de orat. 2,153.

19) Während die Schulrhetorik die *doctrina* betont, legt Cicero in *De oratore* auch auf die praktischen Voraussetzungen Wert, die einen Redner ausmachen:

Verdienste als Staatsmänner in Senat und Volksversammlung und als Patrone vor Gericht.²⁰ Die Theorie der Rhetorik und ihre systematische Lehre sind daher in *De oratore* fortwährend Gegenstand teilweise sehr scharfer Kritik und kommen nicht besonders gut weg.²¹ Ciceros Ablehnung der Schulrhetorik ist gut platonisch.²² Auf den Spuren seiner philosophischen Vorbilder und Lehrer geht es ihm vordringlich um die Notwendigkeit allgemeiner und philosophischer Bildung für den *orator perfectus*, dessen Bild Crassus im dritten Buch entwirft.²³ Cicero legte daher später Wert darauf, daß *De oratore* eine philosophische Schrift auf den Spuren des Aristoteles und des Theophrast sei,²⁴ obwohl sich die Schrift bekanntermaßen über weite Strecken als ein Lehrbuch der Schulrhetorik präsentiert.

Cicero selbst hat sich in Eleusis einweihen lassen und lobt die Mysterien in leg. 2,35–36.²⁵ Daher ergibt sich, daß Cicero zwischen den hochgeachteten wirklichen Mysterien und den ironischen *mysteria dicendi* keine direkte Verbindung ziehen wollte. Folglich handelt es sich um eine sehr abgeschwächte Metapher, deren Wortgebrauch vollständig *translate* ist.²⁶ Cicero verwendet

natura/ingenium de orat. 1,113–132; *exercitatio* 1,148–159; *imitatio* 2,89–98 und *studium*. So K. Barwick, Das rednerische Bildungsideal Ciceros, Berlin 1963, 8–10.

20) Über den Primat der Praxis vor der Theorie vgl. de orat. 1,146.

21) Vgl. Cic. de orat. 3,75 *hos omnes, qui artes rhetoricas exponunt, periculosos* und W. Kroll, Studien über Ciceros Schrift de oratore, RhM 58 (1903) 552–597, hier 572 Anm. 1 mit zahlreichen Belegen. Barwick (wie Anm. 19) 58 ff. (Diskussion der Polemik gegen Hermagoras, die einer philosophischen Quelle folgt) und 71 ff.

22) Vgl. die Debatte des Platonikers Charmadas und des Stoikers Mnesarch, von der Antonius berichtet (de orat. 1,82 ff.).

23) Vgl. auch de orat. 1,202, wo Cicero den geradezu göttlichen Charakter der Rhetorik hervorheben läßt.

24) Cic. div. 2,4 *cumque Aristoteles itemque Theophrastus, excellentes viri cum subtilitate, tum copia, cum philosophia dicendi etiam praecepta coniunxerint, nostri quoque oratorii libri in eundem librorum numerum referendi videntur*.

25) Die Mysterien von Eleusis sind im religiösen Leben der Römer der Epoche Ciceros durchaus gegenwärtig, Sulla hat sich nach der Beendigung des Mithridatischen Kriegs einweihen lassen (Plut. Sull. 26,1), Augustus nach der Schlacht bei Actium (D. C. 51,4,1). In *De oratore* erzählt Crassus, daß er während seiner Quästur zu spät für eine Teilnahme an den eleusinischen Mysterien nach Athen gekommen sei und die Athener zu seinem großen Ärger nicht bereit gewesen seien, die Feiern zu wiederholen (de orat. 3,75; zwischen 112 und 109 v. Chr.), vgl. N. Hüpke, Licinius (55), RE XIII (1926) 252–267, hier 256 f.

26) Vgl. H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, Stuttgart 31990, §558.

mysterium gelegentlich einfach für das Wort ‚Geheimnis‘; in einem Brief schreibt er zum Beispiel, er habe Atticus so vertrauliche Sachen (*mysteria*) mitzuteilen, daß er sicherheitshalber auf die Dienste eines Schreibers verzichte.²⁷

Eine Parallele zu *de orat.* 1,206 ist *Tusc.* 4,55. Dort diskutiert Cicero den Wert des Zorns und wendet sich gegen die Peripatetiker, die dessen großen Nutzen am Beispiel des Soldaten und des Gerichtsredners demonstrieren.²⁸ Nach Ciceros Forderung muß ein (guter) Redner (*orator*) frei von Zorn sein und einen ruhigen Kopf bewahren; erlaubt ist ihm nur die kontrollierte Inszenierung des Zorns.²⁹ Am Ende dieses Abschnitts wendet sich Cicero mit einer ironischen *permissio*,³⁰ daß Soldaten in mittleren Chargen und (mittelmäßige) Redner sich ruhig dem Zorn der Peripatetiker überlassen mögen, an den wahren Weisen, der frei ist von Affekten. Dem Nützlichkeitsargument der Peripatetiker versucht Cicero dadurch die Schlagkraft zu nehmen, daß er demjenigen, der seinen Verstand nicht benutzen kann, erlaubt, sich an die Leidenschaften zu halten (*Tusc.* 4,55): *et quidem ipsam illam iram centurio habeat aut signifer vel ceteri, de quibus dici non necesse est, ne rhetorum aperiamus mysteria. utile est enim uti motu animi, qui uti ratione non potest. nos autem, ut testificor saepe, de sapiente quaerimus.* Mit *ceteri* meint Cicero seine eigenen Kollegen, die Redner; *rhetores* sind die Rhetoriklehrer, deren Geheimlehre in diesem Falle darin besteht, daß der Redner Ethos und Pathos in der richtigen Weise treffen soll.³¹ Der Gebrauch von *mysteria* ist wiederum ironisch, da es sich um allgemein bekannte Regeln der Schulrhetorik handelt. *Tusc.* 4,55 kann daher geradezu als eine Anspielung auf *de orat.* 1,206 verstanden werden.³²

27) Cic. *Att.* 4,17,1 (sc. *epistulae nostrae*) *tantum habent mysteriorum, ut eas ne librariis quidem fere committamus*; Cic. *de orat.* 3,64 *tantumque eos* (sc. die Epikureer) *admoneamus, ut illud, etiam si est verissimum, tacitum tamen tamquam mysterium teneant, quod negant versari in re publica esse sapientis*; vgl. Cic. *ac.* 2,60.

28) Cic. *Tusc.* 4,43.

29) Cic. *Tusc.* 4,55 *oratorem vero irasci minime decet, simulare non dedecet.*

30) Lausberg (wie *Anm.* 26) §857.

31) Vgl. allgemein J. Wisse, *Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero*, Amsterdam 1989. Ciceros impliziter Vorwurf einer naiven Identifikation mit den Affekten trifft für die Rhetorik nicht zu.

32) In *Pro Murena* spricht Cicero von den Heimlichkeiten (*mysteria*) der Rechtsgelehrten (*Mur.* 25): *deinde, etiamsi quid apud maiores nostros fuit in isto studio admirationis, id enuntiatis vestris mysteriis totum est contemptum et abiectum.*

Aus der Deutung der *mysteria dicendi* in de orat. 1,206 als Ironie und verblaßte Metapher ergibt sich folgendes: Cicero nimmt Platons philosophischen Mysterienvergleich nicht für die Rhetorik in Anspruch,³³ was konsequenterweise bedeutet hätte, daß die Rhetorik an die Stelle der Philosophie tritt und ihrerseits eine Einweihung in die Lehre vom Guten und Schönen verspricht. Der Dialog *De oratore* spielt bekanntlich auf den Anfang und den Schluß des platonischen *Phaidros* an und beansprucht für sich, den Widerspruch zwischen Philosophie und Rhetorik versöhnt zu haben; in dieser harmonischen Symbiose ersetzt die Rhetorik die Philosophie nicht, vielmehr ist der wahre Redner philosophisch gebildet. Weiterhin ist die Annahme wenig wahrscheinlich, daß Cicero eine vorhandene ironische oder ernstgemeinte Formulierung eines Philosophen oder Rhetors über die Mysterien der Rhetorik aufgreift, da die *mysteria dicendi* in *De oratore* genau dort zu finden sind, wo Cicero gestaltend wirkt, nämlich in der Dramaturgie des Dialogs und im urbanen Gespräch der Gestalten Antonius und Crassus.

Ein Nachwirken von de orat. 1,206 findet sich bei Quintilian, der in die Fußstapfen Ciceros tritt und die Mysterienmetapher mit deutlich polemischer Absicht verwendet. Am Schluß des Kapitels von inst. 5,13, in dem die *refutatio*, die Widerlegung des Gegners, behandelt wird, kommt Quintilian auf eine ebenso diffizile wie hartnäckig geführte Auseinandersetzung zwischen den Schulen des Apollodor von Pergamon und des Theodor von Gadara zu sprechen, die unterschiedlicher Meinung sind, wie ein Redner die *loci communes* anzuwenden habe. Theodor plädiert dafür, bei einzelnen Streitfragen die Gemeinplätze anzubringen, während Apollodor lehrt, daß ein Richter erst belehrt und dann emotional aufgeregt werden solle. Auf diese Debatte reagiert Quintilian mit einer

Dazu J. Adamietz, Marcus Tullius Cicero, Pro Murena, Kommentar, Darmstadt 1989, ad loc., S. 135 f.: „... an den Beginn der Rechtswissenschaft wird nicht etwa ein mythischer Gesetzgeber gestellt ..., sondern der kläglich endende Versuch, aus dem Wissen über die zulässigen Gerichtstage ... ein Macht verleihendes Geheimnis zu machen: die Jurisprudenz wird schließlich als überbewertete Pseudo-Wissenschaft entlarvt.“

33) Auch Platon spielt ironisch und mit Seitenhieben auf die Sophisten mit der Mysterienmetapher, z. B. in Euthd. 277d–e (Sokrates zu Kleinias): καὶ γὰρ ἐκεῖ (sc. ἐν τῇ τελετῇ τῶν Κορυβάντων) χορεία τίς ἐστι καὶ παιδιὰ, εἰ ἄρα καὶ τετέλεσαι καὶ νῦν τούτῳ (sc. Euthydem und Dionysiodor) οὐδὲν ἄλλο ἢ χορεύετον περὶ σέ καὶ οἶον ὀρχεῖσθον παίζοντε, ὡς μετὰ τοῦτο τελούντε.

Bemerkung aus dem Blickwinkel eines Praktikers (inst. 5,13,59–60): *haec praecipunt, qui ipsi non dicunt in foro, ut artes a securis otiosisque compositae ipsa pugnae necessitate turbentur. namque omnes fere, qui legem dicendi quasi quaedam mysteria tradiderunt, certis non inveniendorum modo argumentorum locis, sed concludendorum quoque nos praeceptis alligaverunt. de quibus brevissime praelocutus, quid ipse sentiam, id est quid clarissimos oratores fecisse videam, non tacebo.*

Mit der letzten Bemerkung leitet Quintilian bereits auf das Thema des nächsten Kapitels (inst. 5,14) über, in dem das Epicheirem behandelt wird. Diejenigen, die nicht nur für die Topoi, die der Auffindung von Beweisen dienen, sondern auch für die rhetorischen Schlüsse, zu denen das Epicheirem zu zählen ist, ein reichlich kompliziertes System von Vorschriften erfunden haben, machen in Quintilians Augen aus der Rhetorik unnötigerweise eine Geheimlehre. Im folgenden Kapitel schließt Quintilian seine Ausführungen über das Epicheirem, indem er die Mysterienmetaphorik erneut aufgreift und sich selbst ironisch als Hierophanten der rhetorischen Schlüsse bezeichnet (inst. 5,14,27): *peregisse mihi videor sacra tradentium partes*. Quintilians Distanz gegenüber den rhetorischen Schlüssen, die in der Mysterienmetapher zum Ausdruck kommt, schlägt sich auch in seiner Empfehlung an den Redner nieder, diese nur sehr maßvoll zu verwenden.³⁴

Die Ähnlichkeit der Formulierungen macht es wahrscheinlich, daß Quintilian bei *legem dicendi quasi quaedam mysteria tradere* Ciceros *dicendi ... mysteria* aus *De oratore* vor Augen hatte.³⁵ Indem die Metapher durch *quasi quaedam* abgemildert und *dicendi* auf das hinzugefügte und erklärende *legem* bezogen wird, nimmt Quintilian der Wendung ihre Rätselhaftigkeit und drückt zugleich seine Distanz ihr gegenüber aus. Die Metapher dient nicht der ironischen Beschreibung der Schulrhetorik insgesamt, sondern wird gegen bestimmte Gegner gerichtet. Quintilian ist ein Lehrer der Rhetorik und schreibt ein systematisches Lehr-

34) Quint. inst. 5,14,27 *namque ego, ut in oratione syllogismo quidem aliquando uti (non) nefas duco, ita constare totam aut certe confertam esse adgressionum et enthymematum stipatione minime velim.*

35) F. Sahlmeyer, Beziehungen zwischen Quintilians Institutiones oratoriae und Ciceros rhetorischen Schriften, Diss. Münster 1912, 46, sieht für inst. 5,12f. keinen Zusammenhang zwischen Cicero und Quintilian, geht aber auf die spezielle Formulierung nicht ein.

buch, daher liegt es ihm – anders als Cicero in *De oratore* – fern, die gesamte Schulrhetorik in Frage zu stellen; er richtet sich vielmehr nur gegen einzelne Extreme und Auswüchse, die seiner vermittelnden und ausgleichenden Position nicht behagen wollen.

An späterer Stelle beschreibt Quintilian die römischen Attizisten, mit denen Cicero es zu tun hatte, als eine Art esoterischen Verein, der um die Rhetorik einen Mysterienkult betrieben habe (inst. 12,10,14): *praecipue vero presserunt eum* (sc. Cicero), *qui videri Atticorum imitatores concupierant. haec manus quasi quibusdam sacris initiata ut alienigenam et parum superstitiosum devinctumque illis legibus insequebatur*. In Analogie zu inst. 5,13,60 zieht Quintilian die (wiederum durch *quidam* abgemilderte) Mysterienmetapher heran, um eine bestimmte dogmatische Verengung zu beschreiben und zu verurteilen. Der Vergleich der Attiker um Calvus und Brutus mit einer Sekte führt jedoch weg von dem Mysterienvergleich in eine andere Richtung. In inst. 3,1,22 legt Quintilian Wert darauf, daß er bei seiner Darstellung eklektisch vorgeht und sich nicht an eine bestimmte Rhetorenschule (*secta*) gebunden fühlt, da er nicht von Fanatismus (*superstitio*) erfüllt sei.³⁶ Diese Abneigung eines einseitigen Dogmatismus kennzeichnet die Art und Weise, mit der Quintilian die aus Cicero stammende Mysterienmetapher verwendet und seinen Zwecken anpaßt.

Ganz und gar unironisch verwendet Dionys von Halikarnaß die Mysterienmetaphorik. In der Schrift *De compositione verborum* stellt der Autor zunächst die drei Wortfügungsarten vor. Im Schlußteil der Schrift wird die Lehre vom Prosarhythmus behandelt, die als eine Art Appendix der Schrift beigefügt ist,³⁷ wobei Dionys vorgibt, daß sich der Adressat der Schrift, ein junger Mann namens Metilius Rufus, auch für dieses Thema noch brennend interessiere. Hauptsächlich behandelt wird in diesem Abschnitt die Frage, worin die Ähnlichkeit der Prosa mit der Poesie besteht. Die Passage wird eingeleitet mit einem Binnenproömium (D. H. comp. 25,5–6³⁸): *πειρατέον δὴ καὶ περὶ τούτων λέγειν ἃ φρονῶ. μυστηρίοις*

36) Quint. inst. 3,1,22 *neque enim me cuiusquam sectae velut quadam superstitione imbutus addixi*.

37) Zum Kapitel vgl. K. Pohl, Die Lehre von den drei Wortfügungsarten. Untersuchungen zu Dionysios von Halikarnaß, *De compositione verborum*, Diss. Tübingen 1968, 119f.

38) Dionys wird zitiert nach den Paragraphen der Ausgabe von G. Aujac, Paris 1978–92.

μὲν οὖν ἔοικεν ἤδη ταῦτα καὶ οὐκ εἰς πολλοὺς οἶά τε ἐστὶν ἐκφέρεσθαι, ὅστ' οὐκ ἂν εἶην φορτικός, εἰ παρακαλοῖην 'οἷς θέμις ἐστὶν' ἦκειν ἐπὶ τὰς τελετὰς τοῦ λόγου, 'θύρας δ' ἐπιθέσθαι' λέγοιμι ταῖς ἀκοαῖς τοὺς 'βεβήλους'. εἰς γέλωτα γὰρ ἔνιοι λαμβάνουσι τὰ σπουδαιότατα δι' ἀπειρίαν, καὶ ἴσως οὐδὲν ἄτοπον πάσχουσιν.

Dionys von Halikarnaß greift eine alte Mysterienformel auf. Diese ist auch am Anfang des aus hellenistischer Zeit stammenden sogenannten Testaments des Orpheus zu finden, dessen Be- und Umarbeitungen von Riedweg untersucht worden sind.³⁹ An seinem Beginn steht eine Formel, mit der ungebetene und uneingeweihte Zuhörer, eben die βέβηλοι, abgewiesen werden (OF 245,1 und 247,1 Kern): φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι. Diese Anleihe bei der orphischen Dichtung ist keine Erfindung des Dionys,⁴⁰ sondern zuvor schon in Platons *Symposion*⁴¹ und später u. a. bei dem Arzt Galen (de usu partium XII,6 [IV,20 f. Kühn]) und dem Kirchenvater Euseb von Cäsarea (laud. Const. pr. 4) zu finden. Bei Platon weist Alkibiades ungebetene Zuhörer vor die Tür, welche es nichts angehe, was er als ἐρώμενος des Sokrates erlebt habe. Galen weist ähnlich wie Dionys vor der Darstellung einer Speziallehre die nicht berufenen Leser ab, und Euseb meint in panegyrischer Schmeichelei, daß das Lob des Konstantin nicht für alle zugänglich sei.

Dionys bedient sich daher einer Einleitungsformel, die als topos bezeichnet werden muß. Dennoch verleiht er der Abweisung ungebetener Zuhörer einen individuellen Zug, der in der Formulierung αἰ τελεταὶ τοῦ λόγου besteht. Während in dem orphischen Hexameter nach οἷς θέμις ἐστί das Wort ἀκούειν sinngemäß zu ergänzen ist,⁴² lesen wir bei Dionys die Verbindung „zu den geheimen Weihen der Rhetorik kommen“. Dionys paßt also die allgemeine Topik der Spezifik der Rhetorik an. Mit den τελεταὶ τοῦ

39) Ch. Riedweg, Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros logos, Beobachtungen zu OF 245 und 247 (sog. Testament des Orpheus), Tübingen 1993, 6–24 über die Urfassung (vermutlich 250–150 v. Chr.), die am ausführlichsten bei Ps.-Justin, Cohortatio ad Graecos 15,1 (4. Jh. n. Chr.) vorliegt. Zu dem Vers auch M. L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983, 34 f. und 82 f.

40) Ausführlich bei Riedweg (wie Anm. 39) 47 mit Anm. 114–118.

41) Plat. Smp. 218b (Alkibiades) πάντες γὰρ κεκοινωνήκατε τῆς φιλοσόφου μανίας τε καὶ βακχείας, διὸ πάντες ἀκούσεσθε· συγγνώσεσθε γὰρ τοῖς τε τότε πραχθεῖσι καὶ τοῖς νῦν λεγομένοις, οἱ δὲ οἰκέται, καὶ εἴ τις ἄλλος ἐστὶν βέβηλός τε καὶ ἄγροικος, πύλας πάννου μεγάλας τοῖς ὡσὶν ἐπίθεσθε.

42) So Riedweg (wie Anm. 39) 28.

λόγου haben wir eine Stelle, an der in positiver Weise von den Mysterien der Rhetorik gesprochen wird. Im Unterschied zu Cicero und Quintilian scheint es Dionys ernst zu meinen, von Ironie ist bei ihm nichts zu spüren. Ein Grund dafür dürfte in der Auffassung zu suchen sein, die Dionys von der Rhetorik hat.

Seinem Programm gibt er den anspruchsvollen Titel einer φιλόσοφος ῥητορική für diejenigen, welche die πολιτικοὶ λόγοι praktizieren (Orat. Vett. 1), und stellt sich damit in die Tradition des Isokrates.⁴³ Doch die Weise, wie dieses Programm umgesetzt wird, macht deutlich, daß es Dionys nicht primär darum geht, junge Römer in die Lage zu versetzen, auf dem Forum und im Senat gut zu reden. Die Lehre von den drei Wortfügungsarten, mit der das System der Schulrhetorik weiterentwickelt wird, ist ebenso wie seine Schrift über die attischen Redner darauf ausgelegt, die guten alten Schriftsteller zu verstehen und nachzuahmen. Der an der Zeit vor Alexander dem Großen ausgerichtete Klassizismus ist somit in erster Linie ein Programm für rezeptiv tätige Literaturkritiker. Das ist auch der Passage über den Prosarhythmus anzumerken, die auf die Mysterienformel in *De compositione verborum* folgt. Sie präsentiert sich fast erwartungsgemäß als nicht besonders geheimnisvoll. Unter ausdrücklicher Berufung auf die *Rhetorik* des Aristoteles (comp. 25,15) analysiert Dionys die metrische Struktur einiger Stellen aus den Reden des Demosthenes.

Die Mysterienmetapher hat bei Dionys unmittelbar zunächst zwei Funktionen. Erstens weckt sie das Interesse der wirklich berufenen und verständigen Leser – zu denen selbstverständlich der Adressat der Schrift gehört. Das Kapitel ‚Prosarhythmus‘ gehört bereits zum Unterricht der Fortgeschrittenen, weshalb diejenigen, die nichts davon verstehen, draußen bleiben sollen. Zweitens nimmt sie möglichen Kritikern vom Fach den Wind aus den Segeln. Ein wenig später greift Dionys nämlich Leute an, die die Vorstellung lächerlich finden, daß der große und erhabene Redner Demosthenes auf die technischen Vorschriften für den Prosarhythmus geachtet haben soll (comp. 25,29–31). Anders als Quintilian stellt Dionys seine Gegner nicht als Sektierer und Mysterienzauberer, sondern als Uneingeweihte dar.

43) Dazu Th. Hidber, Das klassizistische Manifest des Dionys von Halikarnass, die Praefatio zu *De oratoribus veteribus*. Einleitung, Übersetzung, Kommentar, Stuttgart 1996, 44–56.

In einem weiteren Sinne dient die Mysterienmetapher dazu, ein Rezeptionserlebnis zu beschreiben, in diesem Falle die Analyse bestimmter metrischer Strukturen in den Reden des Demosthenes, und ist in Zusammenhang zu bringen mit Begriffen wie ἐνθουσιασμός oder μανία, mit denen Kritiker wie der Auctor *Περὶ ὕψους* – in Anlehnung an Formulierungen Platons⁴⁴ – gerne die Entstehung gelungener Literatur und die Reaktion des Kenners darauf beschreiben.⁴⁵ Dionys selbst sagt in der Schrift über Demosthenes, der unter den attischen Rednern sein persönlicher Favorit ist, daß er bei dessen Lektüre in Entzücken gerate und es ihm nicht anders ergehe als denjenigen, die in die Kulte der Kybele, der Korybanten und dergleichen eingeweiht sind.⁴⁶ Hier adaptiert der Kritiker das platonische Motiv des Enthusiasmus für seine Zwecke.⁴⁷

Die philosophische Mysterienmetapher Platons im *Symposium* steht Dionys dagegen in comp. 25,5 nicht unmittelbar vor Augen. Alkibiades steigert dort den Wortlaut der orphischen Formel mit bewußter Ironie und spricht nicht von Türen (θύραι), die die Zuhörer schließen sollen, sondern hyperbolisch von sehr großen Toren (πύλας πάνυ μεγάλας). Dionys greift also die Mysterienmetaphorik des *Symposiums* nicht unmittelbar auf, sondern folgt allgemein seiner Praxis, ein Rezeptionserlebnis mit Hilfe platonischer Begriffe zu überhöhen.

44) Enthusiasmus: Ion 536b, Manie und Bakcheia: Smp. 218b. Zu Platons Haltung zum Enthusiasmus vgl. St. Büttner, *Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung*, Tübingen / Basel 2000, 315–365.

45) Die Produktion und Rezeption von Literatur wird seit der Kaiserzeit häufig mit den Termini Enthusiasmus und Raserei beschrieben. Stellen aus Pseudo-Longin: 3,5 *παρένθρσον* (als Fehler); 8,1 *ἐνθουσιαστικὸν πάθος*; 8,4 *τὸ γενναῖον πάθος*, ... *ὡσπερ ὑπὸ μανίας τινὸς καὶ πνεύματος ἐνθουσιαστικῶς ἐκπνέον καὶ οἰοεὶ φοιβάζον τοὺς λόγους*; 13,2 *θεοφοροῦνται*; 15,1 *ἐνθουσιασμός*; 16,4 *βάκχευμα*. Zu den Termini und ihrer Funktion in der Literaturkritik vgl. D. A. Russell, 'Longinus', *On the Sublime*, Oxford 1964, ad 13,2, S. 114f. Ein Beispiel aus dem 4. Jh. ist Libanius, or. 1,55 *περὶ ἦν* (sc. die Rhetorik) *οὗτω τὴν ἔνθεον ἐμεμῆνει μανίαν ἢ Νικομήδους πόλις, ὥστε ἤδη με κὰν ταῖς θερμαῖς κολυμβήθραις τὰν τῷ διδασκαλείῳ ποιεῖν καὶ μῆδὲ ταῦτα ἕξω τοῦ νόμου τοῖς ἰδιώταις εἶναι δοκεῖν*.

46) D. H. Dem. 22,2–3 Vergleich von Isokrates mit Demosthenes: *ὅταν δὲ Δημοσθένους τινὰ λάβω λόγον, ἐνθουσιῶ τε καὶ δεῦρο κάκεισε ἄγομαι, πάθος ἕτερον ἔξ ἑτέρου μεταλαμβάνων, ἀπιστῶν, ἀγωνιῶν, δεδιῶς, καταφρονῶν, μισῶν, ἐλεῶν, εὐνοῶν, ὀργιζόμενος, φθονῶν, ἅπαντα τὰ πάθη μεταλαμβάνων, ὅσα κρατεῖν πέφυκεν ἀνθρωπίνης γνώμης· διαφέρειν τε οὐδὲν ἔμαντῷ δοκῶ τῶν τὰ μητρᾶ καὶ τὰ κορυβαντικά καὶ ὅσα τούτοις παραπλήσιά ἐστι τελοῦμένων* ... Zu den Korybanten vgl. Plat. Smp. 215e.

47) So Aujac (wie Anm. 38) ad D. H. Dem. 22,3 (II,168,4).

Die affirmativ gebrauchte Mysterienmetapher begegnet später bei Lukian. In der Schrift *Rhetorum praeceptor* verspricht ein Rhetoriklehrer einem Schüler das Blaue vom Himmel; dieser soll nur ein paar schlichte Regeln beachten, um ganz mühelos ans Ziel seiner Wünsche zu kommen. Die Rhetorik wird ihn, wenn er die Regeln gelernt hat, nicht davonjagen, wie jemanden, der sich nicht in ihre Mysterien hat einweihen lassen (Rh. Pr. 16): καὶ δὴ σοὶ τοὺς νόμους δίδειμι, οἷς χρώμενόν σε ἢ Ῥητορικὴ γινώριεῖ καὶ προσήσεται, οὐδὲ ἀποστραφήσεται καὶ σκορακιεῖ καθάπερ ἀτέλεστον τινα καὶ κατάσκοπον τῶν ἀπορρήτων.⁴⁸ Lukian gießt zwar seinen Spott über die Gestalt des Rhetoriklehrers aus, stellt aber die Mysterienmetapher nicht in Frage; denn die skurrile Figur des Redelehrers untermauert nur die Tatsache, daß es in Wirklichkeit sehr umständlich und langwierig ist, die ‚Weißen der Rhetorik‘ zu empfangen. Lukian gebraucht die Mysterienmetapher jedoch nicht exklusiv für die Rhetorik. Im Dialog über den Parasiten beweist der Schmarotzer Simon, daß er der vornehmsten τέχνη nachgeht. In Par. 22 spricht er von den Mysterien seiner Kunst und meint damit allgemein den Prozeß ihres Erlernens.⁴⁹ Hier werden die Erhöhung der Bildung und Literatur und ihre Beschreibung mit religiösen Begriffen⁵⁰ parodiert. Somit bewegt sich Lukian nicht eindeutig auf den Spuren des speziellen Mysterienvergleichs, der sich bei Dionys von Halikarnaß findet.

In der Spätantike ist die Mysterienmetapher in einigen Texten anzutreffen. Die Demosthenes-Vita des Zosimos aus Askalon (5. Jh. n. Chr.)⁵¹ beginnt damit, daß sich der Autor bei dem Redner dafür entschuldigen will, daß man zunächst die Weißen des Iso-

48) Vgl. Lucianus, Rh. Pr. 14 μᾶλλον δὲ ἤδη προχώρει μηδὲν ὀκνήσας μηδὲ πτοηθείς, εἰ μὴ προετελέσθης ἐκεῖνα τὰ πρὸ τῆς ῥητορικῆς . . .; hier ist die gesamte Bildung gemeint.

49) Lucianus, Par. 22 δεῖ πρότερον οἶμαι τοῦτον (sc. der Parasit) γενέσθαι φίλον (sc. seines Gastgebers), ἵνα κοινωνήσῃ σπονδῶν καὶ τραπέζης καὶ τῶν τῆς τέχνης ταύτης μυστηρίων.

50) Quint. inst. 1,4,6 *interiora velut sacri* (sc. die Grammatik) *huius aduentibus apparebit multa rerum subtilitas*; inst. 10,1,92 *nos tamen sacra litterarum* (mit Bezug auf die Dichtung) *colentes feres, Caesar, si non tacitum hoc* (die dichterischen Erzeugnisse Domitians) *praeterimus* . . . Häufig in der Dichtung, vgl. Ov. trist. 4,10,19 *at mihi iam puero caelestia sacra placebant*.

51) H. Gärtner, Zosimos (7), RE XA (1972) 790–795. Schüler des Theon in Alexandria, Verfasser von Lexika und Kommentaren zu den attischen Rednern und von Hypotheseis zu Isokrates.

krates empfangen habe und erst jetzt an seine Mysterien herantrete (Westermann, Demosthenes γ', p. 297): δευτέρῳ λοιπὸν ἐπιβῆναι τῷ Παιανιεῖ (sc. Demosthenes) καιρός· καὶ μὴ μοι χαλεπήνης, ὃ θεία κεφαλὴ, δευτερος ταπτόμενος, ἡδέως ἂν πρὸς αὐτὸν ἐφθεγξάμην. εἰ γὰρ δεῖ τάληθές λέγειν, αὐτὸς σὺ σαυτῷ ταύτην τὴν τάξιν προὔξენσας, μηδαμοῦ τῇ νεότητι τῷ μεγέθει τῶν ῥημάτων ἐπιδιδούς σεαυτὸν, μηδ' ἄμυήτοις ῥητορικῶν συγχωρῶν ἐπιβῆναι τοῖς σοῖς· διὸ προτελεσθέντες τοῖς τοῦ Θεοδώρου (sc. Isokrates) οὕτως τοῖς σοῖς μυστηρίοις ἐπιχειρεῖν τολμῶμεν. Dieser Text leitet von der Lektüre des Isokrates zu Demosthenes über. Das Werk des Demosthenes wird an zweiter Stelle gelesen, nicht weil es zweitrangig ist, sondern weil es offensichtlich als schwerer und weniger leicht zugänglich gilt. In beide Schriftsteller ist eine Einweihung erforderlich, wobei die Lektüre des Isokrates eher für eine allgemeine Einführung in die Weihen der Rhetorik geeignet ist.

Diesem Text, der in das Umfeld der spätantiken Schule zu gehören scheint und die Lektüre eines klassischen Schriftstellers enthusiastisch als Einweihung in ein Mysterium anpreist, eng verwandt ist der Beginn der Thukydides-Vita des Markellinos. Der Zusammenhang zwischen beiden Viten läßt sich nicht überzeugend aufklären.⁵² Die Thukydides-Vita enthält Material aus den unterschiedlichsten Quellen, wobei ihr Anfang vom letzten Bearbeiter zu stammen scheint, von einem Markellinos, der möglicherweise mit dem Hermogenes-Scholiasten dieses Namens identisch ist (5. Jh. n. Chr.). Der Autor stellt mit Begeisterung fest, daß die Zeit reif sei, sich nach der Einweihung in Demosthenes den Geheimnissen des Thukydides zu nähern (Vit. Thuc. 1): τῶν Δημοσθένους μύστας γεγεννημένους θείων λόγων τε καὶ ἀγώνων, συμβουλευτικῶν τε καὶ δικανικῶν νοημάτων μεστοὺς γενομένους καὶ ἱκανῶς ἐμφορηθέντας, ὥρα λοιπὸν καὶ τῶν Θουκυδίδου τελετῶν ἐντὸς καταστήναι. πολὺς γὰρ ὁ ἀνὴρ τέχνας καὶ κάλλει λόγων καὶ ἀκριβεῖα πραγμάτων καὶ στρατηγικαῖς συμβουλαῖς καὶ πανηγυρικαῖς ὑποθέσεσιν.

Der letzte Satz zeigt deutlich, daß Thukydides nicht nur als Historiker, sondern in erster Linie wegen seiner stilistischen und rhetorischen Qualitäten gelesen wird. Daher gehört auch das Geschichtswerk zu den Mysterien der Rhetorik. Wie bei Zosimos ist

52) Zur Forschung ausführlich L. Piccirilli, *Storie dello storico Tuciddide*, Edizione critica, traduzione e commento delle Vite tucididee, Genova 1985, 62f.

von einer Stufenfolge die Rede. Der Enthusiasmus, der von den Mysterien der Rhetorik und von der Einweihung in die klassischen Schriftsteller schwärmt, soll offensichtlich die Neugier der Schüler entfachen und somit der Protreptik zur Lektüre dienen. Die Metapher wird bei beiden Autoren mit etlichen Begriffen der Mysteriensprache ausgestaltet, bei Zosimos ἀμύητος, προτελείσθαι, μυστήρια und bei Markellinos μύσται und τελεταί. Diese metaphorische Bezeichnung der Rhetorik als Mysterium kommt in der Spätantike – als die paganen Mysterienkulte längst erloschen waren⁵³ – zwar auch bei anderen Autoren vor, hier hat sie aber eindeutig einen Höhepunkt erreicht.⁵⁴

Luschnat hat gegen Schmidts Annahme,⁵⁵ es handle sich beim Proömium der Thukydides-Vita um „neuplatonische(n) Schwulst“, darauf hingewiesen, daß die Mysterienmetapher in der Rhetorik schon früh verbreitet ist.⁵⁶ Luschnat belegt seine These mit den oben behandelten Stellen Quint. inst. 12,10,14 und Lucianus, Rh. Pr. 16. Die Linie zu den spätantiken Texten kann jedoch nach den hier erzielten Ergebnissen etwas anders gezogen werden. Es ist in erster Linie die Praxis der klassizistischen Literaturkritiker um Dionys und Pseudo-Longin, aus der sich die spätantike Mysterienmetapher erklärt. Von den griechischen Attizisten, deren Arbeiten in die Thukydides-Vita des Markellinos Eingang gefunden haben,⁵⁷ ist der Grundstein gelegt worden für eine schwärmerische

53) Gallienus (218–268 n. Chr.) ist vermutlich der letzte Kaiser, der in Eleusis eingeweiht worden ist; vgl. O. Kern, Mysterien, RE XVI (1935) 1209–1350, hier 1257. Eleusis wurde nach 395 n. Chr. von Alarich zerstört.

54) O. Luschnat, Die Thukydidesscholien, Zu ihrer handschriftlichen Grundlage, Herkunft und Geschichte, Philologus 98 (1954) 14–58, hier 43, verweist auf den Epitaph des Chorikios von Gaza (1. Hälfte des 6. Jh.) auf seinen Lehrer Prokop (8,3,7, p. 111 Foerster-Richtsteig): δύο γὰρ ὄντων, οἷς ἀρετὴ βασανίζεται σοφιστοῦ, τοῦ τε καταπλήττειν τὰ θεάτρα συνέσει λόγων καὶ κάλλει τοῦ τε τοῦ νέου μυσταγωγεῖν τοῖς τῶν ἀρχαίων ὀργίοις ... Hinzugefügt werden können eine Stelle aus dem Kommentar des Olympiodor (ca. 500–565 n. Chr.) zum Platonischen *Gorgias* (7.1): ὁ Γοργίας ... ἀποκαλύπτειν ὑπισχνεῖται τῷ Σωκράτει πάντα τὰ μυστήρια τῆς ῥητορικῆς und Gregor von Nazianz, or. 25,14, PG 35,1217, über das Wirken des Philosophen Heron Maximus in der Großen Oase: ὁρᾶν μοι δοκῶ τὸ ἐκεῖ παιδευτήριον, τὴν περὶ σὲ τελετὴν καὶ πανήγυριν. Gemeint sind Prunkreden philosophischen Inhalts.

55) W. Schmid, Geschichte der griechischen Literatur, I,5, München 1948, 4.

56) Luschnat (wie Anm. 54) 43 f. Anm. 3.

57) J. Maitland, 'Marcellinus' Life of Thucydides: criticism and criteria in the biographical tradition, CQ 46 (1996) 538–558, über Dionys von Halikarnaß 550–553.

Verehrung der Rhetorik in platonisierenden Begriffen wie Enthusiasmus und Manie; auf diesem Boden gedeiht die Bezeichnung der Rhetorik als Mysterium. Es scheint zudem sinnvoller zu sein, in der Mysterienmetaphorik des Markellinos und des Zosimos die exzessive Steigerung der Praxis der klassizistischen Literaturkritik zu erblicken als eine angeblich typische Methode spätantiker Schulmeister⁵⁸ oder einen Hinweis auf die *Symposiaka* des Didymos Chalkenteros.⁵⁹

Das Umfeld, aus dem die spätantiken Viten stammen, liegt im dunkeln. Folgt man dem Hinweis Hoses,⁶⁰ daß sich die institutionelle Rhetorik seit dem 4. Jh. n. Chr. in einer Krise befand und allmählich von der Jurisprudenz verdrängt wurde, kann man jedoch in der protreptisch verwendeten Mysterienmetaphorik des Markellinos und Zosimos einen Versuch der Rhetorik sehen, sich mit einem geheimnisvollen Glanz zu umgeben und auf diese Weise das Interesse und die Zuneigung der Schüler von neuem zu gewinnen.

Jena

Roderich Kirchner

58) So Piccirilli (wie Anm. 52) 63.

59) So F. Ritter, *Didymi Chalcenteri Opuscula*, Köln 1845, 8 ff.

60) M. Hose, *Die Krise der Rhetoren. Über den Bedeutungsverlust der institutionellen Rhetorik im 4. Jahrhundert und die Reaktion ihrer Vertreter*, in: Ch. Neumeister und W. Raeck (Hrsg.), *Rede und Redner, Bewertung und Darstellung in den antiken Kulturen*, Möhnesee 2000, 289–299.