

Gregor von Nyssa „In suam ordinationem“

Eine Quelle für die Geschichte des Konzils von Konstantinopel 381?

Von Adolf Martin Ritter

Carl Andresen zum 60. Geburtstag

Die kleine, überwiegend unter dem Titel „*Εἰς τὴν ἑαυτοῦ χειροτονίαν*“ überlieferte und seit der Übersetzung des Fr. Ducaeus (1596) üblicherweise als „In suam ordinationem“ zitierte Rede Gregors von Nyssa¹ ist bisher zumeist mit Lenain de Tillemont² auf die Endemusa bzw. die „Enkänien-synode“ von Chalkedon-Konstantinopel 394³ datiert worden.⁴ In jüngster Zeit jedoch hat sich vor allem J. Daniélou für ihre Ansetzung auf das II. ökumenische Konzil von Konstantinopel 381 ausgesprochen.⁵ Andere wie E. Gebhardt, der Herausgeber dieser Rede in der großen Leidener Ausgabe der Werke des Nysseners, haben sich diesem Vorschlag angeschlossen und ihn teilweise noch präzisiert, ohne die für die Datierung auf 381 vorgebrachten Argumente wesentlich zu vermehren.⁶ Sie sehen es mit Daniélou als „end-

¹ MG 46, 554A–553B = Gregorii Nysseni Opera, ed. curr. W. Jaeger, H. Langenbeck, vol. IX, 1, 331–341.

² S. Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. IX, 1703, note IV, S. 733 f.

³ Vgl. E. Honigmann, *Trois mémoires posthumes d'histoire et de géographie de l'orient chrétien*, I. Le concile de Constantinople de 394 et les auteurs du „Syntagma des XV titres“, *Subsidia Hagiographica*, 35, 1961, S. 3–82, bes. 21 ff.

⁴ Vgl. etwa O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, III, 1912, S. 205, sowie neuerdings wieder R. Staats, *Die Asketen aus Mesopotamien in der Rede des Gregor von Nyssa „In suam ordinationem“*, *Vigiliae Christianae*, 21, 1967, S. 165–179, bes. 173 ff.

⁵ J. Daniélou, *La chronologie des sermons de saint Grégoire de Nysse*, *Revue des Sciences Religieuses*, 29, 1955, S. 357 f.; zuletzt und am eingehendsten in der Besprechung meines Buches „Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. ökumenischen Konzils“ (1965) in: *Recherches de Science Religieuse*, 1967, S. 105–113, bes. 110 ff. Daß in meiner Monographie jeder Bezug auf die Diskussion um „In suam ordinationem“ fehlt, wie Daniélou mit Recht rügt, rührt nicht daher, daß mir diese Diskussion nicht bekannt gewesen wäre oder ich sie ignorieren zu können geglaubt hätte. Vielmehr erschienen mir die mit dieser Rede verbundenen Probleme einer eingehenderen Erörterung zu bedürfen, als sie im Rahmen einer Geschichte des Konzils von Konstantinopel möglich gewesen wäre. Durch ein Versehen, auf das ich leider erst zu spät aufmerksam wurde, unterblieb jedoch der vorgesehene Hinweis darauf, daß ich auf diese Fragen zurückkommen gedenke.

⁶ E. Gebhardt, *Titel und Zeit der Rede Gregors von Nyssa „In suam ordinationem“*, *Hermes* 89, 1961, S. 503–507; vgl. auch G. May, *Gregor von Nyssa in der*

gültig gesichert“ an,⁷ daß wir in der Rede „In suam ordinationem“ eine bisher unerschlossene Quelle für die Geschichte des Konstantinopler Konzils besitzen, die namentlich hinsichtlich der Rolle Gregors von Nyssa auf diesem Konzil wichtige neue Aufschlüsse biete. Über die Deutung des überlieferten Titels freilich sowie über die Frage, welcher Phase des Konzilsgeschehens diese zweite Rede Gregors von Nyssa vor den „150 Vätern“⁸ des näheren zuzuordnen sei, ob Gregor sie bei einer nicht näher bestimmbareren Gelegenheit während der ersten Konzilssession unter Leitung des Meletios⁹ oder im Zusammenhang mit den Unionsverhandlungen mit der Pneumatomachen-delegation¹⁰ oder endlich im Rückblick auf deren Scheitern, kurz vor dem Eintreffen der nachträglich eingeladenen ägyptischen und makedonischen Bischöfe,¹¹ gehalten habe, gehen die Meinungen auseinander.

Kirchenpolitik seiner Zeit, Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft, XV, 1966, S. 117 f.; ders. in seiner Besprechung meines o. a. Buches in *dieser Zeitschrift*, Bd. 77, 1966, S. 145; ferner J. Quasten, *Patrology*, III, 1960, S. 280.

⁷ E. Gebhardt a.a.O., S. 505.

⁸ Sc. neben der oratio funebris auf Meletios (MG 46, 852 A–864 A = Gregorii Nysseni Opera, vol. IX, 1, 441–457), die nach J. Bauer, Die Trostreden des Gregorios von Nyssa in ihrem Verhältnis zur antiken Rhetorik, Theol. Habil. Schr. Marburg 1892, S. 33, am 30. Tag nach dem Todestag des Meletios, unmittelbar vor der Überführung seiner Leiche nach Antiocheia, gehalten wurde. So versteht sich nach Bauer ähnlich wie in des Ambrosius Trauerrede auf den Kaiser Theodosius (CSEL 73, S. 372) die Anspielung auf die dreißigtägige Trauer um den Patriarchen Jakob (Gen. 50, 2–11 im Vergleich mit Deut. 34, 8: MG 46, 853 B = Gregori Nysseni Opera, vol. IX, 1, S. 445, 1–6). Einen weiteren Hinweis darauf, daß diese Rede jedenfalls nicht bei der Leichenfeier selbst gehalten sei, auf die Gregor vielmehr bereits zurückblicke (456, 5 ff.), sieht Bauer in der Bezeichnung des Meletios als „Vater eures (sc. der Synodalen) Vaters“ (456, 13); gemeint sei mit letzterem Gregor von Nazianz, der inzwischen bereits offiziell die Nachfolge des Meletios im Konzilsvorsitz angetreten habe. Doch ist dies schwerlich richtig. Vielmehr stellt der Nyssener hier Meletios, „unsere Jakob“, dem alttestamentlichen Patriarchen zum Vergleich gegenüber: Weil beide einander darin gleich waren (wie Vater und Sohn), daß es bei dem einen wie dem andern nicht üblich war, „Kinder von niederer, knechtischer Abkunft nachträglich der Zahl derer von edler Glaubensabkunft beizuzählen“, darum (ὄνομα) „ist jener (sc. Jakob) auch euer Vater, weil er der Vater eures Vaters (sc. Meletios) war“. Und so, darauf kommt es Gregor bei dieser „ὄνομα“ an, ist die Schwere des Trauerfalls, den es in diesem Augenblick zu beklagen gilt, nicht geringer als einst beim Tod des Patriarchen Jakob, ja muß die Klage umso anhaltender sein, als es jetzt nicht mehr „Fremdvölkische“ sind, die den toten Jakob beweinen (Deut. 34, 8), sondern, wie gezeigt wurde, „Brüder“ und „Stammesgenossen“ (445, 1–13).

⁹ J. Daniélou, *Revue des Sciences Religieuses*, 1955, S. 358.

¹⁰ J. Daniélou, *Recherches de Science Religieuse*, 1967, S. 110 ff.; vgl. auch E. Gebhardt a.a.O., S. 505, der „In suam ordinationem“ ebenfalls auf die Periode vor dem Tode des Meletios ansetzt und mit den Beratungen über die Frage des Verhältnisses zu den Pneumatomachen in Verbindung bringen möchte, sich die Situation freilich dadurch verunklärt, daß er irrigerweise annimmt, die Pneumatomachen seien „zur Teilnahme am Konzil eingeladen worden“, aber nicht erschienen (ebd.)!

¹¹ G. May, Gregor von Nyssa in der Kirchenpolitik seiner Zeit, a.a.O., S. 117. Inzwischen scheint auch E. Gebhardt zu einer ähnlichen Ansicht gelangt zu sein, wenn er in seiner Ausgabe – etwas voreilig, wie man finden wird! – der Rede den neuen Titel gibt: „De deitate adversus Euagrium oratio qua sententiam suam in concilio Constantinopolitano prolatam confirmavit“.

Leider hat man es bisher unterlassen, die Rede einer eingehenden Analyse nach Inhalt, Form und Stil zu unterziehen,¹² anscheinend unter dem Eindruck, der Gedankengang der Rede sei „nicht konsequent“,¹³ Gregors Beweisführung sei hier bisweilen „vollkommen systemlos“,¹⁴ ja es sei zu fragen, ob „In suam ordinationem“ „überhaupt völlig überliefert“ sei und uns nicht vielmehr „ein fragmentarischer Text“ vorliege.¹⁵ Wo aber die Nötigung zu entfallen scheint, die Deutung der einzelnen Aussagen am Kontext zu kontrollieren und zu bewähren, ist der Phantasie und Kombinationsgabe ein weiter Spielraum gelassen. Ehe die These Daniélous und ihre Begründung nachgeprüft werden kann, ist daher zunächst zu fragen, ob der Eindruck der Formlosigkeit, inkonsequenten Gedankenführung und fragmentarischen Textüberlieferung der Rede zu Recht besteht.

1. Wovon also handelt „In suam ordinationem“? – In einer repräsentativen¹⁶ Versammlung nikäisch-orthodoxer Bischöfe,¹⁷ die sich aus festlichem Anlaß¹⁸ in einem prächtig ausgestatteten Raum, wohl einer Kirche, zusam-

¹² Die „kurze Durchmusterung des Inhalts“, deren Ergebnis E. Gebhardt a.a.O., S. 504 ff., vorlegt, hat Wichtigstes wie etwa das Thema des Ganzen nicht wahrgenommen und geht zudem i. w. nicht über die erste Hälfte der Rede hinaus, während sich R. Staats (a.a.O., S. 166 ff.) nur für den Schluß interessiert hat. J. Daniélou endlich begnügt sich damit, eine Reihe von Anspielungen auf die Situation des Konzils von 381 namhaft zu machen (Recherches de Science Religieuse, 1967, S. 110 f.), ohne sich des Zusammenhangs zu vergewissern, in dem sie stehen.

¹³ R. Staats a.a.O., S. 165.

¹⁴ E. Gebhardt a.a.O., S. 504.

¹⁵ R. Staats a.a.O., S. 166.

¹⁶ Gregor sieht in dieser Versammlung offenbar die Kirchengemeinschaft angemessen repräsentiert, der er sich selbst zurechnet. Wer hier nicht vertreten ist, gehört zu den „Abgefallenen“, zu den „Außenstehenden“ (vgl. etwa 334, 10 ff. mit 338, 22 ff.). Darum kann Gregors Blick, was gelegentlich irritiert, ohne weiteres überwechseln von der pars zum totum (vgl. 334, 4 ff. mit 338, 22 ff. und 341, 3 ff.).

¹⁷ Vgl. bes. 336, 3 ff. Daß es sich bei den Anwesenden um Bischöfe handelt, wird dadurch nahegelegt, daß sie insgesamt als „Väter“ (336, 1 f.), als „Tagelöhner“ angesprochen werden, „die . . . im Weinberg des Herrn arbeiten“ (335, 24 f.), sowie daß Gregor abwechselnd in der 1. Person Singularis (vgl. 334, 4 ff.) und Pluralis (vgl. 338, 10) reden und dann dieselben Aussagen von „den Lehrern (der Kirche)“ machen kann (334, 8 ff.; 337, 8 ff.).

¹⁸ Vgl. die Fülle der diesbezüglichen Metaphern zu Beginn der Rede (dieses „geistliche Gastmahl“, „dieser gute und reiche Gastgeber“ usw.) sowie den fast scherzenden Ton in Wendungen wie: „Wir halten euch noch ein wenig mit unserm Geplapper beim Proömion auf . . .“ (*ἔτι ὑμῶν ἐν προομίῳ ἀδολεσχούμεν*: 332, 22), wie auch die Aufbietung von nicht weniger als vier ausgeführten Vergleichen zum Ausdruck von Gregors angeblicher rhetorischer Unfähigkeit (331, 4–18; 331, 18–332, 5; 332, 13–22 und 333, 1–7) wegen ihres offenkundig hyperbolischen Charakters auf seine Zuhörer kaum weniger erheiternd gewirkt haben wird als auf uns. Auf den festlichen Anlaß läßt auch die Charakterisierung der zuvor gehaltenen Reden schließen: sie waren „geistlicher Honigseim“, an dem sich das Ohr delectierte („ . . . τοῖς πνευματικοῖς τοῦτοις κηρίοις τὴν ἀκοὴν ὑμῶν ἐντροπήσασαν . . .“: 331, 16 f.); sie haben bei den Hörern nachhaltige Bewunderung hervorgerufen (332, 6 f.), haben sie mit „Süßigkeiten“ verwöhnt und zu ihrer wohligen „Sättigung“ geführt (332, 7 ff.); weiter ist von ihrer „Schönheit“ (*κάλλος*: 332, 12), von ihrem „Leuchtglanz“ (*λαμπρόν*: 332, 20 f.) die Rede; auch ist nicht ausgeschlossen, daß sie zumindest mitgemeint sind, wenn Gregor später von den „zu unsrer Zeit“ gehaltenen „langen“,

mengefunden haben,¹⁹ ergreift Gregor nach mehreren Vorrednern²⁰ als letzter das Wort.²¹ Nicht aus eigenem Antrieb redet er, sondern weil er sich dem Drängen des Versammlungsleiters nicht verschließen kann und will,²² ob-

„überaus prächtigen“ und „ausgefeylten Reden“ spricht (vgl. 337, 9 mit 334, 8 f.; bei dem Ausdruck: „*τρίβονται λόγοι* [sc. *ὑπὸ τῶν διδασκάλων*]“ wird man wohl auch an das „*τρίβωνα λόγων*“ von Contra Eunomium I, 12 = Gregorii Nysseni Opera, IX, 25, 26 zu denken haben). Kurzum: wenn bei ihnen nicht Absicht und Wirkung gänzlich auseinanderklaffen, so zielten diese Reden – zumindest auch – darauf ab zu ergötzen, zu erheben, waren also epideiktisch-enkomiaistischen Charakters (vgl. zur epideiktischen Breedsamkeit und ihren verschiedenen Arten R. Volkmann, Die Rhetorik der Griechen und Römer, 2. Aufl. 1885, S. 314 ff.; H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, I, 1960, 129 ff.). Das Gleiche gilt aber auch von der Rede Gregors selbst, zumindest von deren Prooimion, das ganz auf den zu vermutenden festlichen Anlaß abgestimmt ist, nicht nur seinem Stil nach, sondern auch in seiner Anlage, in der es weitgehend den Vorschriften entspricht, die etwa bei Menander, *Περὶ ἐπιδεικτικῶν* (in: L. Spengel, *Rhetores Graeci*, vol. III, 1856, S. 369 f.) für die epideiktische Rede aufgestellt sind und dem Prooimion vornehmlich die Aufgabe der „*αὐξήσις*“, der Amplifikation des behandelten Gegenstandes zuweisen. Bei Gregor ist der amplifikatorische Charakter des Prooimions freilich auf den ersten Blick nur schwer zu erkennen, weil er hier vor allem die indirekte Form der sog. „*ratiocinatio*“ (vgl. H. Lausberg a.a.O., I, S. 223 f.) gewählt hat, d. h. er amplifiziert die Begleitumstände (in diesem Fall die festlichen Reden, den prächtigen Versammlungsort, den würdigen Versammlungsleiter!) und suggeriert damit den Hörern den Rückschluß auf die Größe des zu lobenden Gegenstandes selbst. Dazu erstrebt er, ganz im Sinne der Vorschriften Menanders, die amplifikatorische Wirkung mittels der *ἀπόρησις*, der Betonung der eigenen rhetorischen Unzulänglichkeit!

¹⁹ Vgl. die kleine Ekphrasis 332, 13 ff., die nicht nur stilistisch reizvoll, sondern möglicherweise auch von einigem kunstgeschichtlichen Interesse ist und darum hier im Wortlaut mitgeteilt sei: „Siehst du zu deinen Häupten diese Decke (*ῥοφος*), wie schön sie anzuschauen ist, wie strahlend das Gold an dem Schnitzwerk erblüht (*ὡς γλαφυρῶς ταῖς γλυφαῖς ἐπανθεῖ τὸ χρυσοῖον*)? Obwohl sie auf den Beschauer wirkt, als wäre sie ganz aus Gold (oder: obwohl sie an der Oberfläche ganz aus Gold ist – *χρύσεος ἂν ὅλος τὴν ἐπιφάνειαν*), sind ihr doch in regelmäßiger Folge mit Blau ausgemalte Vielecke eingegraben (*κύκλοις τοῖς πολυγώνοις κτάνω διακεχρισμένοις ὑποκεχάραται*). Was hat das Blau für den Künstler zu bedeuten? (Es dient), wie ich glaube, dazu, daß das Gold mehr Leuchtkraft gewinne, indem es (der Künstler) mit der Farbe abwechseln läßt. Wenn nun das Blau, dem Golde beigemischt, dessen Leuchtkraft steigert, so ist es vielleicht auch nicht unangebracht, wenn dem Glanz der zuvor gehaltenen Reden nun auch noch unser Schwarz beigefügt wird“. – Wie so oft bringt Gregor hier also zu Beginn eines Vergleiches eine veritable Ekphrasis (vgl. dazu L. Meridier, *L'influence de la seconde sophistique sur l'oeuvre de Grégoire de Nysse*, Thèse Paris 1906, S. 139 ff.), d. h. eine der kunstgerechten „Beschreibungen“, bei denen er es zu einiger Meisterschaft gebracht hat (vgl. P. Friedländer, Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius, 1912, S. 73 f.; G. Downey, Art. Ekphrasis, RAC IV, Sp. 921–944, bes. 936 f.). Schwierig ist die Verbindung „*κύκλοις . . . πολυγώνοις*“, ein Oxymoron, wie es dank Gregors ausgeprägtem „*gout du paradoxé*“ (Meridier, S. VII) in seinem Schrifttum häufig begegnet (s. Meridier, S. 200 ff.). Die Übersetzung, die nur einen Versuch darstellt, versteht „*κύκλος*“ im übertragenen Sinne als Ausdruck des Zyklischen, der regelmäßigen Folge, während das Adjektiv „*πολυγώνοις*“ hier wohl für den „langweiligen“ Genitiv „*πολυγώνων*“ (von *τὸ πολυγώνον*) eintritt. Aber das, worauf es hier ankommt, ist völlig klar: nach Gregors Beschreibung tagt die Versammlung in einem (basilikal)en Raum mit einer vergoldeten Kassettendecke (vgl. bes. die Ausdrücke: *ῥοφος*, *αἱ γλυφαί* und *ὑποκαράττεσθαι*, die wohl keine andere Deutung zulassen), was wohl am ehesten an eine Kirche denken läßt (vgl. F. W. Deichmann, Art. Decke,

wohl er sich alt und matt fühlt und seine Redeweise „zitternd und ein wenig schleppend“ geworden ist.²³ Allein, es mag deshalb angehen, daß auch er etwas zu diesem Symposium beisteuert, weil der Kontrast zwischen seiner und vor allem der unmittelbar zuvor gehaltenen Rede, die noch immer alle in ihrem Bann gefangenhält,²⁴ deren Glanz nachträglich nur noch steigern kann; so wie zu Häupten der Versammlung das Dunkelblau, mit dem die polygonalen Vertiefungen der Decke ausgemalt sind, das Gold am Schnitzwerk der Kassetten umso strahlender hervortreten läßt.²⁵ Auch darf vielleicht daran erinnert werden, daß einst beim Bau der Stiftshütte (vgl. Exod. 35) Mose und Bezaleel, „der durch göttlichen Geist die Kunstfertigkeit eines Zimmermanns erlangt hatte, ohne daß ihn ein anderer darin angeraten hätte“,²⁶ an die Freigebigkeit aller Israeliten appellierten und über dem Gold, dem Purpur und den Edelsteinen der Reichen die Gaben der Armen, Hölzer, Häute und Ziegenhaare, keineswegs verachteten.²⁷

Doch dient Gregor diese Geschichte aus dem Buche Exodus nicht nur zum – für unsern Geschmack reichlich monströsen! – Vergleich. Vielmehr gewinnt er ihr auch selbst eine unmittelbare aktuelle Bedeutung ab²⁸ oder doch wenigstens einem bestimmten Zug in ihr, den er vorher bereits absichtsvoll ins Licht gerückt hatte²⁹ und nun noch einmal hervorhebt, um ihn gleichsam als Thema seiner folgenden Darlegungen kenntlich zu machen: „Durch göttlichen Geist (*πνεύματι θεῷ*) wurde Bezaleel aus einem Laien (*ιδιώτης*) ein Fachmann (*σοφός*)“.³⁰

Die Aktualität dieser Aussage liegt für Gregor einmal darin, daß hier, wie er in einem kurzen fingierten Dialog³¹ mit „dem Pneumatomachen“

RAC III, Sp. 929–643, bes. 638 ff.; P. Friedländer a.a.O., S. 44. 99 f. zu Eusebs Beschreibungen der großen Kirchenbauten unter Konstantin).

²⁰ Vgl. 331, 4; 332, 20 f.

²¹ Vgl. bes. 331, 16 ff. (*δεξιόσασθαι* ist hier wohl im Sinne von „Lebewohlsagen“ zu verstehen). ²² 331, 6–14. ²³ 332, 2 ff. ²⁴ 332, 6–9. ²⁵ 332, 11–22.

²⁶ „... *δς πνεύματι θεῷ τὴν σοφίαν ἔσχε τῆς ἀρχιτεκτονικῆς αὐτοδιδασκτον*“ (333, 2 f.). ²⁷ 333, 1–7.

²⁸ „... *ὄν ἄκαιρος τῆς ἱστορίας ἴσως ἢ μνήμη*“ (333, 7 f.).

²⁹ Nach Exod 35, 4 ff. rief Mose allein zu Spenden für den Bau der Stiftshütte auf und stellte im Anschluß daran Bezaleel den Israeliten als den vor, den der Herr neben Oholiab zum Baumeister berufen und „erfüllt“ habe „mit dem Geist Gottes, daß er weise, verständig, geschickt sei zu allerlei Werk . . .“ (Exod. 35, 30 ff.). Gregor hingegen läßt Bezaleel bereits an dem Aufruf an die Israeliten beteiligt sein („*Ἀκούω Μουσαῖα τὸν μέγαν . . . καὶ τὸν Βεσελεὴλ . . . κοινῇ προθεῖναι τὴν φιλοτιμίαν πλουσίους καὶ πένησι . . .*“) und führt ihn dort umständlich ein (vgl. Anm. 26), was im Blick auf den Vergleich, auf den es ihm zunächst ankommt, als völlig überflüssig erscheint, nachträglich sich aber als geschickte Vorbereitung auf das Kommende erweist.

³⁰ 333, 9 f.

³¹ Der fiktive Charakter geht schon daraus hervor, daß es kurz hintereinander heißt: „welcher Gedanke mir dabei durch den Sinn kam, will ich gern auch der Allgemeinheit mitteilen . . . Der Pneumatomache höre also gut zu“ (333, 8 f. 11)! Solche fingierten Dialoge, eines der Hauptcharakteristika der „Diatriben“ (vgl. E. Norden, Antike Kunstprosa, I⁴, 1923, S. 129 ff.; W. Capelle- H. I. Marrou, Art. Diatribe, RAC III, bes. Sp. 997 f.), begegnen überaus häufig beim Nyssener (vgl. in unserer Rede noch 337, 11 ff.; 339, 10 ff.).

ausführt, die Gottheit (*θειότης*) des Geistes bezeugt wird. Und zwar muß sie ihm *φύσει* und nicht etwa *κλήσει* zukommen, wie sich aus dem Gedanken der Einfachheit und Unzusammengesetztheit der göttlichen Natur zwangsläufig ergibt. Hält man dies Zeugnis ferner zusammen mit dem christlichen Grunddogma („Kerygma“) von der Einheit der *θεία φύσις*, so erhebt sich die Frage, mit welchem Recht die Pneumatomachen „mit dem Worte trennen (sc. den Geist von Vater und Sohn), was von Natur aus zusammengehört“.³²

Noch wichtiger aber ist im Augenblick, was hier über das Wirken des göttlichen Geistes gesagt wird. Gregor nimmt es in der Formulierung auf, daß die „Herabkunft (*ἐπιβασίς*)“ des Geistes „der Seele wie eine Fußstapfe die Gnade“, das Charisma „der Weisheit (*σοφία*) einprägt“.³³ Hieran zu erinnern tut umso mehr not, als sich im Blick auf die namentlich vom Streit um Wesen und Würde des Hl. Geistes beherrschte Gegenwart³⁴ die Frage erhebt, warum die Verkündigung, die „Lehre“ der Kirche heute anders als zur Zeit der Apostel trotz aller reichentfalteten Beredsamkeit so wenig ausrichtet. Es ist vielmehr so, wie der Prophet sagt: „es bleibt fern, was sich trennte, es stirbt, was sterben will, und es bekehrt sich nicht, was sich verirrt“ (vgl. Sach. 11, 9; Ezech. 34, 4). Und nun zeigt sich, daß es nicht nur zum Scherz gesagt war, wenn Gregor im Prooimion bemerkte, es sei „wohl angebracht“, nach dem „Glanz“ der zuvor gehaltenen Reden nun etwas dunklere Töne zu wählen.³⁵ Darf man doch nicht vergessen, in welcher beklagenswerter Lage sich die Kirchen gegenwärtig befinden, daß nämlich das „Band der Liebe“ und des Friedens, welches bis dahin als kostbares väterliches Erbe in Ehren

³² 333, 11–334, 4.

³³ 333, 12 f. „*σοφία*“ dürfte hier im Sinne des paulinischen Charismas des „*λόγος σοφίας*“ (1. Kor. 12, 11) verstanden sein. Darum kann Gregor später hieran anknüpfen mit der Frage: „Wer aber wird mir die Überzeugungskraft jener Verkündigung geben...“ (*ἀλλὰ τίς μοι δώσει τὴν δύναμιν τοῦ λόγου ἐκεῖνου*...: 334, 4). Die „Dynamis“ der Verkündigung ist in der Tat das Kernproblem, um das es in der ganzen weiteren Rede geht! – Im Gegensatz zu E. Gebhardt, nach dem der im Codex Taurinensis B. I. 4 singulärerweise überlieferte Titel „*Περὶ θεότητος (πρὸς Εὐάγριον)*“ „den Inhalt der Rede genau“ trifft (a.a.O., S. 506), hat R. Staats richtig gesehen, daß die Anrede an die pneumatomachischen Bestreiter der Gottheit des Geistes vom Kontext insofern absticht, als Gregor im weiteren der Rede nie wieder ausdrücklich auf die Frage der Gottheit des Geistes zurückkommt. Trotzdem handelt es sich hierbei schwerlich um ein „Fremdstück“ (R. Staats a.a.O., S. 169, A. 12; vgl. auch S. 175, A. 30), etwa um einen „Brief an Euagrius“, der versehentlich in die Überlieferung von „In suam ordinationem“ „mit hineingeraten“ wäre (S. 166), wohl aber um eine digressio (vgl. H. Lausberg a.a.O., I, S. 187 ff.), die, vorbereitet durch das zweimalige hervorgehobene „*πνεύματι θεῶν*“ (333, 2, 9), angesichts der kirchengeschichtlichen Situation, auf die Gregor deutlich genug Bezug nimmt (vgl. bes. 334, 8 ff.), vollauf verständlich ist.

³⁴ Wohl fällt in der Rede gelegentlich auch einmal ein Wort über die Anhomoiere (335, 2 ff.; vgl. auch 339, 6 ff.). Doch gelten sie bereits als „Außenstehende“ (335, 10), als ausgemachte Häretiker (vgl. 335, 18 ff.: mit den „häretischen Dirnen“ kann kaum jemand anderes als sie gemeint sein). Im Mittelpunkt des Interesses jedenfalls steht hier das Verhältnis zu den „abgefallenen Brüdern“ (335, 10–337, 7), die unschwer als „Rechtmakedonianer“ erkennbar sind (vgl. unten S. 321 f.), und damit der Streit um Wesen und Würde des Hl. Geistes.

³⁵ 332, 20–22.

gehalten und bewahrt wurde, in „dieser heillosen Generation“ gänzlich zu zerreißen droht. Immer wieder hat sich in der Gegenwart wiederholt, daß sich Brüder von Brüdern trennten, wie der verlorene Sohn des Evangeliums ihr Erbteil an sich rissen und es in Gemeinschaft mit den „häretischen Dirnen“ verschleuderten, ohne daß sie bisher in der Fremde zur Einkehr gelangt wären. Es hieße allem Anschein nach, eitlen Träumen nachhängen, wenn man auf ihre Rückkehr hoffte, selbst wenn sich alle hier versammelten orthodoxen Bischöfe wie der Vater des Gleichnisses auf den Weg machten, den „verlorenen Söhnen“ entgegen, und ihre Bereitschaft bekundeten, sie wieder in die Gemeinschaft des nikäischen Glaubens aufzunehmen. Denn „das Herz der Brüder ist verstockt“; sie lassen sich nicht davon abbringen, zwischen den kirchlichen Fronten hin und herzutreiben. So täte man am besten, sie, die „weder kalt noch warm“ sind, „auszuspeien“ (vgl. Offenb. 3, 15 f.)!³⁶

Warum aber ist das so, fragt Gregor und kehrt damit zu seinem Thema zurück. „Was ist der Grund dafür, daß einst, zur Zeit der Jünger, durch den Herrn viel Volks der Kirche zugeführt wurde (vgl. Apg. 11, 24), jetzt aber die langen und prächtigen Reden der Lehrer an den Ohren vorbeirauschen, ohne etwas auszurichten (*παροτρύχειν ἀπράκτους*)?“ Soll man sagen, es liege daran, daß die Predigt der Apostel „durch die Charismen ihre Beglaubigung empfing (*τὸ ἀξιόπιστον . . . διὰ τῶν χαρισμάτων εἶχε*)“? Allein, daß machtvolle Taten dem Wort zu Hilfe kommen und seine Wahrheit bezeugen, ist das eine heutzutage gänzlich unerschwingliche Möglichkeit? Doch wohl nicht! Vielmehr ist auf das Beispiel der Asketen aus Mesopotamien zu verweisen, die „Landsleute unsres Vaters Abraham“, wie dieser „aufgebrochen“ sind „aus ihrem Vaterland und ihrer Verwandtschaft“ (Gen. 12, 1), ja „die ganze Welt“ verlassen haben. Zwar „wissen sie nicht, mit Worten zu fechten, und Streitgespräche zu führen haben sie nicht gelernt; aber über die Dämonen haben sie eine solche Macht, daß auf ihren bloßen Befehl hin geschieht, was sie sich vorgenommen (*ὡς προστάγματι μόνῳ τὸ δοκοῦν κατεργάζεσθαι*), und die Dämonen das Weite suchen, (in die Flucht geschlagen) nicht durch syllogistische Künste, sondern durch eine Vollmacht, die aus dem Glauben erwächst, nicht indem sie so lange in die Enge getrieben werden, bis ihnen der Widerspruch vergeht (*οὐκ εἰς ἀπορίαν ἀντιφάσεως περιγόμενα*), sondern indem man sie in die äußerste Finsternis verbannt“. Mit all dem aber bezeugen diese einfältigen Leute als eine noch gegenwärtig erfahrbare Wirklichkeit, was von Bezaleel geschrieben steht, daß er, ein *ιδιώτης*, durch die Einwohnung des Geistes mit dem Charisma der „Weisheit“ begabt wurde.³⁷

³⁶ 334–337, 7.

³⁷ 337, 7–338, 9. Zu welchem Zweck Gregor auf das Beispiel der Asketen aus Mesopotamien verweist, darüber läßt er keinen Augenblick im unklaren, wenn er einleitend fragt: „Siehst du nicht die gleichen Wunder (gegenwärtig geschehen wie zur Zeit der Apostel)?“ und die Charakterisierung der exemplarischen Charismatiker abschließt mit den Worten: „So weiß der Christ, Schlüsse zu ziehen (*συλλογίζεσθαι*), dies sind die Taten (*κατορθώματα*), zu denen unser Glaube befähigt . . .“.

Nein, niemand soll argwöhnen, Gregor achte die gegenwärtig zu erfahrende Gnade gering. Wenn Verkündigung und Lehre der Kirche heute so wenig Überzeugungskraft besitzen, so liegt das nicht daran, daß der Geist, der „all dies wirkt und jedem das Seine zuteilt, wie er will“ (1. Kor. 12, 11), etwa aufgehört hätte, sich solchermaßen zu versichtbaren!

Dann aber braucht man auch nicht zu resignieren und sich etwa abzufinden mit dem, was an kirchlicher Gemeinschaft auf dieser Bischofsversammlung in Erscheinung tritt. „Ich freue mich“, gesteht Gregor, „an dem, was ich (hier anwesend) sehe, aber es betrübt mich, was (alles) ich nicht sehe“.³⁸ Es bleibt der Kummer über die, die sich von dieser Gemeinschaft fernhalten. Gewiß kann und soll man ihnen mit theologischen Argumenten entgegenzutreten suchen. Gregor liefert dafür selbst noch ein Exempel, indem er denen, die in der Weise des Eunomios „spitzfindige Untersuchungen“ über eine Seinshierarchie „anstellen“ (*οὐσίας τινὰς τεχνολογοῦσιν* . . .), in die auch Vater und Sohn, freilich in gebührendem Abstand voneinander, einzustufen wären, entgegenhält, daß es angesichts der „Unendlichkeit“ Gottes geradezu aberwitzig ist, das Wesen des Vaters und des Sohnes vergleichend nebeneinanderzustellen, um eine Unter- oder Überordnung zu statuieren.³⁹ Doch nicht daran sollte sich die Hoffnung heften, sondern an die Verheißung: „Selig sind, die nach dem Herren dürstet“ (vgl. Mt. 5, 6), was meint, daß wir einen Wanderer nachahmen sollten, der auf sonnendurchglühter, staubi-

Es ist vielleicht nicht ganz abwegig, darüber hinaus auf Gregors Schrift *De virginitate* zu verweisen. Wie dort nach dem Schema der *Εἰσαγωγή*-Literatur (vgl. etwa Horaz, *Ars poetica*, und dazu E. Norden in: *Hermes* 40, 1905, S. 481 f.) zunächst der *βίος ἀσκητικός* „als *τέχνη* oder *δύναμις* im griechischen Sinn dieser Worte“ vorgestellt wird und die Darstellung schließlich „in dem Idealbild des Mannes kulminiert, der die *τέχνη* verkörpert“, einem Bild, das die Züge des Gregor-Bruders Basileios trägt (W. Jaeger, *Two rediscovered works of ancient Christian literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, 1954, S. 132 f.), so erscheinen hier die mesopotamischen Asketen gleichsam in der Rolle der *τεχνίται*. In jedem Fall dient ihr Beispiel dazu, um als „*δυνατόν*“ (vgl. H. Lausberg a.a.O., S. 125 f.), als noch gegenwärtig erfahrbar zu erweisen, was Altes und Neues Testament über die Wirklichkeit des Charismatischen bezeugen.

³⁸ 338, 22–339, 1. Auf die Gesamtheit der Anwesenden und nicht etwa auf die „nun gar selbst an(geredeten)“ und womöglich „unter seinen Zuhörern“ zu vermutenden Asketen (so R. Staats, a.a.O., S. 167) bezieht es sich auch, wenn Gregor wenig später sagt: „Wenn ich auf euch schaue, so kommt meine Sehnsucht bei euch zur Ruhe“. Lautet doch die Fortsetzung: „wenn ich aber an das denke, was hier fehlt, so weiß ich nicht, wie ich das Unglück beklagen soll . . .“ (339, 4–6).

³⁹ 338, 13–339, 26. Daß Gregor hier konkret die Theologie der Eunomianer vor Augen hat und nicht allgemein gegen die „Spitzfindigkeiten einer zeitgenössischen Theologenschaft“ polemisiert (so wiederum R. Staats a.a.O., S. 167), unterliegt angesichts der völligen Übereinstimmung in der Charakterisierung und Widerlegung des Gegners, wie sie sich zwischen dieser Passage von „In suam ordinationem“ und dem großen Werk „*Contra Eunomium*“ (vgl. dazu vor allem E. Mühlberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, 1966, S. 95–147) aufzeigen ließe, nicht dem geringsten Zweifel. Auch deutet nichts darauf hin, daß Gregor in den mesopotamischen Asketen nicht nur exemplarische Charismatiker, sondern dazu noch tiefgründige spekulative Denker gesehen und ihnen den Gedanken der „Unendlichkeit und Unausmeßbarkeit der göttlichen Macht“ (richtiger: des göttlichen Wesens) zugeschrieben hätte, wie R. Staats (a.a.O.) anzunehmen scheint.

ger Straße plötzlich auf eine reichlich sprudelnde Quelle trifft und sich nun nicht etwa in Spekulationen über das Woher, Wie und Wodurch des Wassers ergeht, sondern eilends niederkniet, seinen brennenden Durst zu löschen sucht „und dem dankt, der ihm diese Gnade gewährt hat“. Wir sollten um den Geist als die Quelle aller guten Gaben bitten! „Tue weit deinen Mund auf“, sagt der Prophet (vgl. LXX-Ps. 80, 11), „und es wird ihn der füllen, der da Macht hat, die Charismen zu schenken“.⁴⁰

Weil er, der Geist, nicht nur künftige Güter, „Unsterblichkeit der Seele“, „ewiges Leben“ und „Freude ohne Ende“, bereithält, sondern schon jetzt als Spender der Charismen in Anspruch genommen sein will, darum richtet sich der Blick dankbar in die Gegenwart und zuversichtlich in die Zukunft, weil zu hoffen ist, daß, wie schon jetzt „die Schatzkammern voll sind von dem Golde Arabiens“ (vgl. LXX-Ps. 71, 15), so „vielleicht schon bald auch Gesandte aus Ägypten kommen und ihre Hand zu Gott erheben werden und die Königreiche auf Erden mit uns das Siegeslied anstimmen dem, der alle in sein Reich ruft . . .“ (vgl. LXX-Ps. 67,32 f.).⁴¹

2. Ist damit der Inhalt der Rede zutreffend wiedergegeben, so weist sie einen in sich geschlossenen Gedankengang auf, wenn es Gregor auch an einigen Stellen seinen Hörern (und Lesern) überlassen hat, den gedanklichen Anschluß selbst herzustellen. Aber wie durch diese bisweilen etwas unvermittelten Übergänge die Durchsichtigkeit des Inhalts nie ernstlich beeinträchtigt

⁴⁰ 340, 1–341, 2. Gregor führt den Vergleich, dessen erste Hälfte auch hier zu einer wohl gelungenen „Beschreibung“ ausgestaltet ist (340, 4–19), nach dem freien Zitat von Mt. 5, 6 mit der etwas rätselhaften Wendung ein: „Es ist also der Gedanke wohl nicht unzeitgemäß (oder: es ist wohl nicht unzeitgemäß, folgendes zu beherrzigen – *τάχα οὐκ ἔξω τοῦ καιροῦ τὸ ἐνθύμιον*), und nehmt mein Wort an, auch wenn es sich in Diskrepanz zur gegenwärtigen Lage zu befinden scheint (*κἂν ἀπηρτηθοῖαι τῶν παρόντων δοκῆ*)“. Daß es Gregor für „zeitgemäß“ hält, seinen Hörern die Bitte um den Charismengeist, der auch die „*δύναμις τοῦ λόγου*“ (334, 4) geben kann, ans Herz zu legen, ist im vorausgehenden hinreichend begründet. Aber worin liegt die von den Hörern möglicherweise empfundene „Diskrepanz“ zur Gegenwart? Etwa darin, daß der Vergleich mit dem „in der Mittagshitze seines Weges ziehenden“ Wanderer eine Situation beschwört („... die Sonne glüht mit sengenden Strahlen über seinem Haupt und saugt mit ihrer Feuersglut alle Feuchtigkeit aus dem Körper; auch sei in dem Beispiel vorausgesetzt, daß der Boden rauh, unwegsam und ausgedörrt ist . . .“), in die sich die festlich gestimmte Versammlung nur schwer hineinzuversetzen vermag? Oder meint Gregor, damit rechnen zu müssen, daß es von einigen der anwesenden Bischöfe als Zumutung, als Widerspruch zu den Erfordernissen der Gegenwart empfunden werden könnte, wenn er mit diesem Vergleich scheinbar dazu auffordert, statt sich in müßigen Spekulationen über „Woher“, „Wie“ und „Wodurch“ des Geistes zu ergehen, sich an seine Gaben zu halten, was den Wünschen der Gegner wohl allzu sehr entgegengekommen wäre? In diesem Falle konnte er darauf vertrauen, daß alsbald erkennbar werde, es gehe ihm anders als seinem bischöflichen Kollegen Kyrillos von Jerusalem (vgl. bes. dessen Katechese XVI, 24: MG 33, 952 B – 953 A) nicht im geringsten darum, den Fragen um Wesen und innertrinitarische Stellung des Geistes auszuweichen, sondern es komme ihm allein darauf an, daß der Geist, dessen Gottheit ihm ebenso unbezweifelt feststand wie seinen Zuhörern (vgl. 333, 11 ff.), nun auch als Spender der Charismen in Anspruch genommen werde!

⁴¹ 341, 2–12.

wird, so besteht auch sonst schwerlich ein Anlaß, die Integrität der Textüberlieferung von „In suam ordinationem“ in Zweifel zu ziehen.

Es ist hier leider nicht möglich, die Rede auch auf ihre literarische Gestalt hin näher zu untersuchen und das Ergebnis dem zu konfrontieren, was L. Meridier über den „Einfluß der zweiten Sophistik auf das Werk Gregors von Nyssa“ ermittelt hat. Danach wäre Gregor als Rhetor und Schriftsteller zeitlebens nicht über die Rolle des willfähigen und darüber hinaus zuweilen recht linkischen Schülers der Sophisten hinausgelangt. Um die „Anleihen bei der heidnischen Rhetorik“ zu retuschieren, habe er „nicht die geistige Schmiegsamkeit des Basileios oder die künstlerische Delikatesse Gregors von Nazianz“ besessen.⁴² Allein, es würde über den uns gesteckten Rahmen weit hinausführen, wollten wir anhand der von Meridier fast gar nicht berücksichtigten Rede „In suam ordinationem“ die Probe aufs Exempel machen.⁴³ Vielmehr haben wir uns nun der Frage nach der Datierung der Rede zuzuwenden und dabei zunächst die von J. Daniélou für deren Ansetzung auf 381 vorgebrachten Argumente auf ihre Stichhaltigkeit zu überprüfen.

Nach Daniélou sind der Rede einmal Indizien zu entnehmen, die ganz allgemein auf die Situation des Konzils von 381 verweisen; sie seien hier vorweg besprochen. Sodann wartet Daniélou mit einer imposanten Liste von Anspielungen auf, die für ihn den geschichtlichen Ort der Rede, die Gelegenheit, bei der sie im Verlaufe des Konzils gehalten wurde, noch genauer erkennen lassen.

a) Auf das Konzil von 381 führen nach Daniélou folgende allgemeinen Erwägungen: erstens sind die theologischen Themen der Rede ganz die des Konzils; zweitens spricht, was in der Rede wenigstens andeutungsweise über Größe und Zusammensetzung der Zuhörerschaft Gregors verlautet, gut der Zusammensetzung des Konstantinopler Konzils; drittens, und das ist für Daniélou der „entscheidende Zug“,⁴⁴ enthält der Schluß der Rede eine völlig unzweideutige Anspielung auf das Konzil, sofern man dort, wie wir namentlich durch Gregor von Nazianz wissen, lange Zeit die Ankunft einer ägyptischen Delegation erwartete, ohne daß von Anfang an festgestanden hätte, ob sie auch wirklich kommen werde.⁴⁵

Um mit diesem letzten, auch von E. Gebhardt für besonders wichtig gehaltenen Argument⁴⁶ zu beginnen: Daniélou bezieht sich hier auf die oben im Wortlaut wiedergegebene Schlußpassage der Rede, in der Gregor seiner Erwartung Ausdruck gibt, daß „vielleicht schon bald auch Gesandte aus Ägypten kommen werden“. Für sich genommen läßt sich dies zweifellos als

⁴² L. Meridier a.a.O., S. 6.

⁴³ Ein empfindlicher Mangel der im übrigen sehr verdienstvollen Arbeit Meridiens dürfte darin liegen, daß sie nur die ausgesprochenen Enkomien und die Paramythetiki, also nur einen kleinen Ausschnitt des „oeuvre“ Gregors von Nyssa, einer zusammenhängenden literarischen Analyse unterzieht und dabei auch stärker auf das Verhältnis von Form und Inhalt achtet, an dem sich die schriftstellerische Qualität Gregors doch vor allem erweisen muß und an dem sich auch allein das Maß seiner Beeinflussung durch die Sophistik abschätzen läßt.

⁴⁴ J. Daniélou, *Recherches de Science Religieuse*, 1967, S. 111.

⁴⁵ Vgl. A. M. Ritter a.a.O., S. 97 ff. ⁴⁶ E. Gebhardt a.a.O., S. 505.

Anspielung auf das bevorstehende Eintreffen ägyptischer Bischöfe verstehen, auch wenn es sich hierbei, was Daniélou und Gebhardt zunächst übersahen, um ein weiteres Psalmzitat (LXX-Ps. 67, 32 f.) handelt.⁴⁷ Könnte Gregor doch dies Zitat, in amplifizierender Absicht, eben wegen der Erwähnung der „*πρόσβεις ἐξ Αἰγύπτου*“ gewählt haben, wie es auch kein Zufall sein könnte, daß er das LXX-Ps. 67, 32 ebenfalls erwähnte „Äthiopien“ übergangen hat, dessen Episkopat auf dem Konzil von 381 weder zugegen war noch erwartet wurde! Äthiopien besaß zu dieser Zeit noch den Status einer von Alexandria abhängigen Missionskirche.⁴⁸ Doch läßt es m. E. der Kontext als ausgeschlossen erscheinen, daß Gregor hier auf das in Bälde zu erwartende Eintreffen der beiden ägyptischen Bischöfe Timotheus von Alexandria und Dorotheos von Oxyrhynchos anspielt. Denn wenn es im weiteren heißt: „. . . und werden ihre Hand zu Gott ausstrecken, und die Königreiche auf Erden werden mit uns das Siegeslied anstimmen dem, der alle in sein Reich ruft . . .“, so rechnet Gregor hier offensichtlich wenn nicht gerade mit der vom Psalmisten verheißenen eschatologischen Völkerwallfahrt, so doch wenigstens mit der Rückgewinnung der Häretiker und der Wiederherstellung der Kircheneinheit. Die Ankunft einiger weiterer nikäisch-orthodoxer Bischöfe jedoch, deren Rechtgläubigkeit, soweit wir wissen, von niemandem angezweifelt wurde und die mit der Mehrzahl der in Konstantinopel anwesenden Vertreter des orientalischen Episkopats in ununterbrochener Kirchengemeinschaft gestanden haben werden, konnte schwerlich auch nur als Symbol für die anhebende Verwirklichung dieser hochgespannten Erwartungen gewertet werden. Denn zwar gab es im Verhältnis der das Konzil von 381 beherrschenden Meletianer zu den Inhabern des alexandrinischen Thronos zeitweilig beträchtliche Spannungen. Es finden sich aber in Gregors Rede auf solche Differenzen innerhalb des nikäischen Lagers auch nicht die leisesten Hinweise. Überdies ist, wie wir sahen, die Frage, wie die „Lehre“ der Kirche solche Überzeugungskraft gewinnen könnte, daß sie die „Abgefallenen“ zur Rückkehr in die nikäische Kirchengemeinschaft zu bewegen vermöchte, das Kernproblem von „*In suam ordinationem*“, und es spricht nichts dafür, daß ausgerechnet zum Schluß von etwas völlig anderem die Rede sein sollte.

Was ferner die Angaben Gregors über die Zusammensetzung und Größe seines Auditoriums anlangt, so passen sie gewiß zu den Nachrichten über das Konzil von 381, sofern es sich im einen wie im anderen Falle wohl um eine repräsentative Versammlung nikäisch-orthodoxer Bischöfe handelte und hier wie dort, von der Episode der von Theodosius inaugurierten und alsbald gescheiterten Unionsverhandlungen abgesehen,⁴⁹ keine Vertreter anderer kirchlicher Parteien, auch nicht der Pneumatomachen, zugegen waren.⁵⁰ Aller-

⁴⁷ R. Staats a.a.O., S. 174.

⁴⁸ Vgl. J.-R. Palanque in: A. Fliche – V. Martin, *Histoire de l'Eglise*, III, S. 489 ff., und die dort (S. 489, A. 1) angegebene Literatur.

⁴⁹ Vgl. A. M. Ritter a.a.O., S. 68 ff.

⁵⁰ J. Daniélou, *Recherches de Science Religieuse*, 1967, S. 110; vgl. dazu oben S. 310, A. 16.

dings trifft dies ebenso auf die Synoden von Antiocheia 379 und Konstantinopel 382 zu.⁵¹ Die Möglichkeit einer eindeutigen Eingrenzung auf das Konzil von 381 wäre wohl selbst dann nicht gegeben, wenn wir mit Daniélou den Hinweis auf die mesopotamischen Asketen als weiteren Anhaltspunkt für die Zusammensetzung der Zuhörerschaft Gregors anzusehen hätten. Wohl weil Gregor sie als seine „Mitknechte“ bezeichnet,⁵² hält sie Daniélou für bischöfliche Konzilsteilnehmer aus Mesopotamien,⁵³ wie sie die uns erhaltenen Subskriptionslisten für 381⁵⁴ (genannt sind drei Bischöfe) ausweisen. Allein, sollte Gregor wirklich ein so lückenlos geschlossenes hierarchisches Bewußtsein gehabt haben, daß er nicht auch Mönche, zumal exemplarische Charismatiker wie die mesopotamischen Asketen, als seine „Mitknechte“ bezeichnen konnte? Daß diese Asketen Konzilsteilnehmer gewesen seien und sich unter den Zuhörern Gregors befunden haben, scheint aber vor allem darum wenig wahrscheinlich zu sein, weil Gregor, wie wir sahen, die Anwesenden generell fragen kann: „Warum besitzen *wir* so wenig Überzeugungskraft? . . . Warum wird“ unter *uns* „die Zahl der Geretteten nicht mehr?“⁵⁶ und ebenso uneingeschränkt dazu aufrufen kann, den Charismengeist auf sich herabzuflehen;⁵⁷ ganz davon abgesehen, daß „Mangel an Rhetorik“, exorzistische Kraft und vor allem Heilungsgabe zumindest nicht gerade „gewöhnliche Kennzeichnungen von Bischöfen“ sind.⁵⁸

Daß schließlich die theologischen Themen der Rede mit denen des Konzils sich decken, dürfte noch weniger als Kriterium für die Datierung zu gebrauchen sein. Jedenfalls ist aus der puren Tatsache der Anspielung auf die Kontroverse mit den Pneumatomachen und den Anhomoiern wie überhaupt auf Spaltungen innerhalb der Kirche⁵⁹ kaum sehr viel mehr zu entnehmen, als daß diese Rede nicht gerade der Frühzeit Gregors entstammen wird.

b) Allein, nach Daniélou beschränken sich die aus der Rede zu erhebenden Situationsangaben durchaus nicht auf solche im allgemeinen nur vage gehaltenen Anspielungen, sondern er glaubt auch, eine Fülle von Indizien entdeckt zu haben, die sie einem ganz bestimmten, unverwechselbaren Moment des Konzils von 381 zuweisen, nämlich den vom Kaiser durchgesetzten Einigungsverhandlungen mit der Pneumatomachendelegation unter Leitung des Eleusios von Kyzikos und des Markianos von Lampsakos.⁶⁰ Nicht nur paßt es nach Daniélous Meinung zu diesen Pneumatomachen, daß Gregor die „Brüder“, deren Abfall er beklagt und um deren Rückgewinnung es ihm zu

⁵¹ Vgl. einerseits E. Schwartz, ZNW XXXV, 1936, S. 19–23; andererseits die Nachrichten Theodoret's (V, 8, 10; 9, 15) über das Konzil von 382.

⁵² 337, 16.

⁵³ J. Daniélou, Revue des Sciences Religieuses, 1955, S. 357; ders., Recherches de Science Religieuse, 1967, S. 111.

⁵⁴ S. C. H. Turner, Journal of Theological Studies, XV, 1914, S. 168. 171.

⁵⁶ 338, 9 f. 13; vgl. auch 334, 8 ff.

⁵⁷ 340, 19 ff.

⁵⁸ R. Staats a.a.O., S. 174.

⁵⁹ J. Daniélou, Revue des Sciences Religieuses, 1955, S. 357.

⁶⁰ J. Daniélou, Recherches de Science Religieuse, 1967, S. 110 ff.

tun ist, charakterisiert durch ihre Weigerung, die Gottheit des Geistes anzuerkennen,⁶¹ daß er ihnen nachsagt, sie seien teils orthodox,⁶² teils aber in geheimem Einverständnis (*σύμπνοια*) mit den Anhomoiern,⁶³ eine „Anspielung auf die radikalen Tendenzen des Eleusios“. ⁶⁴ Vielmehr trägt es für Daniélou auch der spezifischen Diskussionslage mit ihnen Rechnung, wenn Gregor die Treue gegenüber dem Konzil von Nikaia unterstreicht⁶⁵ und sich, dem für die Pneumatomachen bezeichnenden Biblizismus entgegenkommend, auf die Schrift beruft, um aus ihr die umstrittene Gottesprädikation des Geistes zu rechtfertigen.⁶⁶ Schließlich meint Daniélou, die ganze Rede als einen ausdrücklich auf die Pneumatomachen gemünzten Appell verstehen zu können, wenn sie auch kaum in Gegenwart des Eleusios und seiner Begleitung gehalten sei,⁶⁷ sondern eher der die von einer Kommission geführten Unionsverhandlungen vorbereitenden und begleitenden Konzilsdebatte angehöre, in der Gregor, was seine führende Rolle auf dem Konzil unterstreiche, das abschließende Votum zugekommen sei.⁶⁸ Gleichwohl gehe es eindeutig und direkt an die Adresse dieser Pneumatomachendelegation, wenn Gregor versichere, die Tür sei noch offen, und in diesem Sinn das Gleichnis vom verlorenen Sohn beschwöre,⁶⁹ wenn er ferner an das „Band der Liebe“ als das von den Vätern überkommene kostbare Erbe appelliere,⁷⁰ allerdings auch Drohungen nicht verschmähe, indem er gelegentlich den Eindruck zu erwecken suche, als halte er die Partie bereits für verloren, da „das Herz der Brüder verstockt“ sei,⁷¹ und zum Schluß seiner Rede die Pneumatomachen wissen lasse, man könne zur Not auch auf sie verzichten; denn das Haus sei bereits „voll“!⁷²

Die Auseinandersetzung mit Daniélou spitzt sich also auf die Frage zu, ob die Charakterisierung der Pneumatomachen in der Rede „In suam ordinationem“ zu den Nachrichten paßt, die wir über die von Eleusios von Kyzikos repräsentierte und an den Einigungsverhandlungen in Konstantinopel beteiligte pneumatomachische Richtung besitzen, und zum andern, ob Gregors Rede insgesamt als Appell zur Rückkehr in die nikäische Kirchengemeinschaft in der Form eines Diskussionsbeitrages im Rahmen der Konzilsdebatte

⁶¹ 333, 11 ff.

⁶² 336, 10 ff.

⁶³ 335, 9. Doch scheint mir Daniélou diese Stelle nicht ganz richtig verstanden zu haben. Nicht von einer „geheimen Übereinkunft“ zwischen Pneumatomachen und Anhomoiern ist hier die Rede. Vielmehr spricht Gregor hier von der beneidenswerten Eintracht unter den anhomoiischen „Feinden“, die einen unter geringfügiger Abwandlung („Parodie“) des Psalmworts: „Ich bin eifersüchtig auf die Gottlosen (*ἀνόμοιοι*)“ zu dem Ausruf veranlassen könnte: „Ich bin eifersüchtig auf die Anhomoiern (*ἀνόμοιοι*)“ (vgl. LXX-Ps. 72, 3). Doch habe der „Seelendieb (*ὁ τῶν ψυχῶν λωποδύτης*)“ dafür gesorgt, daß ihnen daraus keine Wohltat erwachse, sondern daß es mit ihnen dank ihrer „*περὶ τὸ κακὸν σύμπνοια*“ nur immer schlimmer werde (334, 21–335, 10).

⁶⁴ J. Daniélou, *Recherches de Science Religieuse*, 1967, S. 111.

⁶⁵ 336, 3 ff.

⁶⁹ 335, 10 ff.

⁶⁶ 333, 9 ff.

⁷⁰ 334, 12 ff.

⁶⁷ 338, 22 ff.; 341, 5 f.

⁷¹ 336, 8 ff.

⁶⁸ 336, 16 ff.; 332, 19 ff.

⁷² 341, 5 ff.

über Möglichkeiten und Grenzen einer Einigung mit den Pneumatomachen verstanden werden kann. Erst wenn man Daniélou auch hierin die Gefolgschaft verweigern muß, dürfte sein Datierungsvorschlag aus den Angeln gehoben sein.

Wie Daniélou richtig gesehen hat, kennzeichnet es die Pneumatomachen, die Gregor in dieser Rede vor Augen stehen, daß ihre Haltung, jedenfalls in der Sicht des Nysseners, zutiefst widersprüchlich ist. Gregor bringt dies in einer Reihe scharf geschliffener Antithesen zum Ausdruck: „Sie berufen sich auf die gemeinsamen Väter und nehmen doch das von diesen (ihnen zuge dachte) Erbe nicht an; sie erheben Anspruch auf die gemeinsame edle Abkunft und verleugnen doch die Verwandtschaft mit uns; unsern Feinden stellen sie sich entgegen, und doch sind sie gegen uns mißgünstig gesinnt; gleichsam im Niemandsland zwischen uns und den Feinden postiert (*ὄσπερ τι μεθόριον ἡμῶν τε καὶ τῶν πολεμίων γενόμενοι*), sind sie gleichzeitig beides und nichts von beidem; zwar bekennen sie nicht den rechten Glauben, finden es aber ungebührlich, wenn man sie als Häretiker bezeichnet“.⁷³ Berücksichtigt man den Zusammenhang, in dem diese Äusserungen stehen,⁷⁴ so ist nicht zweifelhaft, wovon hier konkret die Rede ist. Gregor wirft diesen Pneumatomachen vor, daß sie zwar einmal ausgegangen sind von der Kirchengemeinschaft mit den Nikäern und wohl auch jetzt noch am Bekenntnis der „gemeinsamen Väter“ von Nikaia festhalten möchten, soweit es wenigstens die Wesenseinheit von Vater und Sohn betrifft; die Folgerungen aber, die sich für Gregor und seine Gesinnungsgenossen aus diesem Bekenntnis für die gegenwärtige Kontroverse um Wesen und Würde des Hl. Geistes ergeben, sind sie nicht zu ziehen gewillt. Vielmehr nähern sie sich hier den anhomöischen „Feinden“⁷⁵ und stehen so zwischen den Fronten, ungewiß, wohin sie eigentlich gehören. – Von Eleusios von Kyzikos dagegen wissen wir, daß er nicht nur persönlich das Nicaenum nie akzeptiert und selbst in der Zeit der gemeinsamen Bedrückung durch Valens ein kirchenpolitisch-taktisches Zusammengehen mit den Nikäern abgelehnt hat, sondern daß es wohl auch hauptsächlich seinem Einfluß zuzuschreiben ist, wenn sich auf der entscheidenden Synode im karischen Antiocheia (378) die Mehrheit der dort vertretenen Pneumatomachen unter Rückkehr zur 2. antiochenischen Formel von 341, dem sogen. „Bekenntnis Lukians des Märtyrer“,⁷⁶ und unter Auf-

⁷³ 336, 9–17.

⁷⁴ Aufschlußreich ist insbesondere der unmittelbar vorausgehende Passus, in dem Gregor in Anlehnung an das Gleichnis vom verlorenen Sohn die Bereitschaft der anwesenden Bischöfe zur Verständigung mit den Pneumatomachen bekundet, allerdings auf der Basis des nikäischen Bekenntnisses (335, 20–336, 8), zu dem auch sie sich einmal bekannten (vgl. 336, 3 ff.: „Dort wird ihr ursprüngliches Glaubensgewand bereitgehalten [*ἐκεῖ ἢ στολή τῆς πίστεως ἢ πρόωτη*]), das die 318 Seelen in edlem Wettstreit der Kirche webten, dort der Fingerring, der das ihm eingeprägte Siegel des Glaubens bewahrt“).

⁷⁵ Vgl. 333, 13–18 mit 335, 15–20.

⁷⁶ Zu diesem Bekenntnis s. neuerdings W.-D. Hauschild, Die Pneumatomachen. Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts, Theol. Diss. Hamburg, 1967, S. 158 ff.

kündigung der formell noch bestehenden Union mit den Homousianern zur eigenen Kirchengemeinschaft zusammenschlossen.⁷⁷ So zeugte es von einer völlig unrealistischen Einschätzung der Lage, wenn Theodosius ausgerechnet eine Delegation dieser antinikäisch gesinnten Pneumatomachen um Eleusios zu Unionsverhandlungen nach Konstantinopel einlud. Aber daß sich auch ein Mann wie Gregor von Nyssa, nach allem, was sich in dem dem Konstantinopler Konzil vorausgegangenen Jahrzehnt zwischen nikäischer Orthodoxie und Homoiusianismus abgespielt hatte, dermaßen in seinem Gegenüber verrechnet haben sollte, daß er in seiner Rede der Meinung Vorschub leistete, als lasse sich einem Eleusios gegenüber mit der Treue zum Nicaenum operieren, erscheint als ausgeschlossen, zumal wenn man mit Daniélou annimmt, die Verhandlungen mit der pneumatomachischen Delegation seien bereits in Gang gewesen, als Gregor in die Debatte eingriff, so daß er hinreichend Gelegenheit gehabt hätte, etwa noch bestehende Unklarheiten über die Position des Verhandlungspartners auszuräumen.

Aber selbst wenn wir voraussetzen, es haben sich in der Begleitung des Eleusios auch solche Pneumatomachen befunden, die in der „Christologie“ nikäisch dachten und lediglich in der Pneumatologie von dem „rechten Glauben“ abwichen, was ja immerhin möglich wäre, obwohl die Quellen nichts darüber verlauten lassen, so erhebt sich die Frage, ob es wirklich denkbar sei, daß Gregor mit dieser Rede in die Konzilsdiskussion über die den Pneumatomachen zu präsentierende Verhandlungsgrundlage eingegriffen habe. Kann diese Rede wirklich, vom Inhaltlichen einmal abgesehen, als „Diskussionsbeitrag“⁷⁸ Gregors im Zusammenhang mit den Konzilsberatungen über das Verhältnis zu den Pneumatomachen aufgefaßt werden? Einem geübten Rhetor wie dem Nyssener mußte sich dafür die Form der „Deme-gorie“ (Suasoria) nahelegen, falls er nicht nur eine kurze „Sentenz“ abzugeben, sondern, wie es die von Daniélou vermutete Situation erforderte, auf den Prozeß der Meinungsbildung unter den Konzilsvätern einzuwirken gedachte. Doch weist sein angebliches Votum mit der Gattung der „beratenden“ Rede (genus deliberativum), ihrer Einteilung und ihrer Topik⁷⁹ keine Berührungspunkte auf. Vielmehr beginnt „In suam ordinationem“ nach Art der epideiktischen Rede.⁸⁰ Im weiteren freilich verfällt Gregor teils in den

⁷⁷ Hierfür wie auch für das Folgende sei auf die Belege in A. M. Ritter a.a.O., S. 68 ff., verwiesen.

⁷⁸ So bereits E. Gebhardt a.a.O., S. 505, dem sich von da aus auch der Sinn des rätselhaften Titels der Rede erschloß, wie er in der handschriftlichen Überlieferung überwiegend geboten wird. „χειροτονια“ sei hier, vom ursprünglichen Wortsinn „Stimmabgabe“ ausgehend, als „Meinungsausßerung“ zu verstehen. Allein, wären damit nicht die Schwierigkeiten bloß verschoben? Hätte man doch in diesem Fall den Titel „Ἐἰς τὴν ἑαυτοῦ χειροτονια“ mit „(Rede) auf seine eigene Meinungsäußerung“ zu übersetzen, was aber schwerlich einen Sinn gäbe, es sei denn, man nähme an, daß die Rede nicht selbst Gregors „Diskussionsbeitrag“ darstelle, sondern auf ihn lediglich zurückblicke. Damit aber wäre wohl der von Gebhardt und Daniélou postulierte Zusammenhang der Rede „In suam ordinationem“ mit der Konzilsdiskussion über das Verhältnis zu den Pneumatomachen preisgegeben.

⁷⁹ Vgl. R. Volkman a.a.O., S. 294 ff.; H. Lausberg a.a.O., I, S. 123 ff.

⁸⁰ Vgl. oben S. 310, A. 18.

Stil der Diatribe,⁸¹ teils greift er zu an den Threnos⁸² gemahnenden pathetischen Ausdrucksmitteln und begibt sich mit all dem – wie auch mit der Kürze seiner Darlegungen – wohl in bewußten Gegensatz zu den vor ihm gehaltenen „langen und prächtigen“ Reden,⁸³ ohne sich jedoch von dem Muster des *λόγος επιδεικτικός* völlig zu lösen.⁸⁴ – Aber auch inhaltlich sind schwerlich irgendwelche Anhaltspunkte dafür gegeben, daß Gregor mit dieser Rede einen Beitrag zu leisten gedachte zu einer Diskussion, die dem Bericht Gregors von Nazianz zufolge mit großer Leidenschaft geführt wurde und in der es über die Frage, ob und wie weit man den Pneumatomachen entgegenkommen solle, zu beträchtlichen Meinungsverschiedenheiten unter den Konzilsteilnehmern kam. Nicht nur wäre es völlig deplaciert gewesen, von dieser bewegten Debatte als von einer „*πνευματική ἐστίασις*“ zu reden, in der ein Votum das andere an „Glanz“ und rhetorischer Finesse übertraf und das Auditorium in Entzücken und Bewunderung versetzte,⁸⁵ sondern es wäre auch nicht recht zu verstehen, warum Gregor zu den Sachfragen, um die es in dieser Debatte anscheinend ging, nirgends ausdrücklich Stellung bezieht.⁸⁶ Er benutzt vielmehr das Problem des Verhältnisses zu den Pneu-

⁸¹ Vgl. oben S. 312, A. 31.

⁸² Vgl. vor allem den Passus 334, 10–337, 7, speziell die klagenden Ausrufe: „O der Übel!“ (334, 13), „Wie soll ich den Verlust der Brüder ertragen, ohne in Tränen auszubrechen . . .!“ (335, 11), „O der Ungereimtheit!“ (336, 17), sowie die propositionsartige Wendung: „Denn es drängt mich, das Unglück zu beseufzen (*προάγομαι γὰρ ἐπιστενάσαι τῷ πάθει*): 334, 13 f.).

⁸³ Vgl. 332, 20 ff. mit 337, 9 und dazu oben S.

⁸⁴ So sehr es sich auch in der Form der Rede widerspiegelt, daß Gregor zwar anknüpft an den festlichen Anlaß, der seine Hörer zusammengeführt hat, daß er es gleichwohl für unangebracht hält, ihn in einer reinen „Lobrede“ zu amplifizieren (vgl. 332, 20 ff.), so sehr schlägt das Muster der epideiktischen Rede doch immer wieder durch, ohne freilich zu dominieren. Wenn Quintilian für die Lobrede auf Menschen folgendes Schema vorschlägt: „Laudantur . . . homines I. ex tempore quod ante eos fuit . . ., II. ex tempore quo ipsi vixerunt (resp. vivunt), III. ex tempore quod est insecutum . . .“ (III, 7, 10–25; vgl. H. Lausberg a.a.O., I, 133 f.), so scheint dies auch dem Aufbau von „In suam ordinationem“ zugrundezuliegen: vgl. ad I 334, 14–19; ad II 337, 11–339, 4; ad III 340, 1–341, 12, bes. 341, 2 ff. 7 ff., wie hier auch wenigstens die Haupttopoi der „Epideixis“ anklingen dürften, insbesondere der Topos der „*πράξεις*“ (337, 11 f.), hier allerdings in der Form der „*συνοικείωσις τῶν μὴ προσόντων*“ (vgl. Anaximenes, *τέχνη ῥητορική*, Kap. III, ed. L. Spengel, *Rhetores Graeci*, I, 1894, S. 186, und dazu Gregor 337, 15 f.: „*οἰκειοῦμαι γὰρ τῶν ὁμοδούλων ἡμῶν τὰ κατορθώματα*“!), sowie der „*σύγκρισις*“ (vgl. 337, 7–339, 4), und zusammen mit der eindrucklichen peroratio (341, 5 ff., vorbereitet durch 338, 13 ff.) jene amplifizierende Wirkung erzielen, wie sie nach Aristoteles, *Ars Rhetorica*, A, 9 (ed. W. D. Ross, Oxford, 1959, S. 42) „am passendsten für die Schaudrede“ ist („*ἢ μὲν αὖξῆσις ἐπιτηδειοτάτη τοῖς ἐπιδεικτικοῖς*“).

⁸⁵ 331, 4–332, 22.

⁸⁶ So verwundert es keineswegs, wenn Daniélou und Gebhardt bei dem Versuch, aufgrund von „In suam ordinationem“ die Position zu fixieren, die Gregor in der Kontroverse über Möglichkeiten und Grenzen einer Einigung mit den Pneumatomachen eingenommen habe, zu entgegengesetzten Ergebnissen kommen: Nach Gebhardt (a.a.O., S. 505) vertrat Gregor „den radikalen Standpunkt, der nur die Alternative zwischen Unterwerfung unter das *ὁμοούσιος* auch für den Geist und Anathematisierung ließ“; nach Daniélou hingegen (*Recherches de Science Religieuse*, 1967, S. 112) hielt der Nyssener im Gegensatz zu seinem Namensvetter Gregor von Na-

matomachen, die nicht erst und nicht nur in Konstantinopel zu machende Erfahrung der Schwierigkeit, ja Aussichtslosigkeit von Einigungsversuchen mit diesen „verirrten Brüdern“⁸⁷ lediglich als Ausgangspunkt für die ihn hier thematisch beschäftigende Frage nach der „*δύναμις τοῦ λόγου*“.

3. So viel zu dem Datierungsvorschlag Daniélous, dem man, wie sich gezeigt hat, in allen entscheidenden Punkten die Zustimmung versagen muß, sofern es Daniélou nicht gelungen sein dürfte, Gründe geltend zu machen, die eine sichere Zuweisung der Rede „In suam ordinationem“ an das Konzil von Konstantinopel 381 erlauben.

Allerdings dürfte die Rede auch nichts enthalten, was ihre Zugehörigkeit zu diesem Konzil ausschloße! Denn daß Gregor im Prooimion von seinem „weißen Haar“ und seinem mit den Jahren nachlassenden Redevermögen spricht, was bei Tillemont den Ausschlag gab für die Datierung auf das Konzil von 394 statt auf dasjenige von 381, für das er sonst plädiert hätte,⁸⁸ wird man mit Gebhardt und Daniélou kaum ernster und wörtlicher nehmen können als Gregors übrige Beteuerungen seiner rhetorischen Unfähigkeit⁸⁹ und darin jedenfalls kein Argument sehen, das so gewichtig wäre, daß es, ohne daß weitere Argumente bestätigend hinzuträten, eine Ansetzung der Rede auf Gregors Spätzeit erzwänge.

Nun aber lassen sich der Rede nicht nur keine weiteren stichhaltigen Argumente für diese Spätattribution entnehmen.⁹⁰ Es steht der Datierung auf 394

zianz dafür, „daß es gegebenenfalls aus psychologischen Gründen zu rechtfertigen sei, wenn man schwieg“ (d. h. wenn man das explizite Bekenntnis zu Gottheit und Homousie des Geistes vermied)!

⁸⁷ Man denke nur an den Streit zwischen Basileios und Eustathios von Sebasteia (vgl. W.-D. Hauschild a.a.O., S. 191 ff., und die dort genannte Literatur) sowie an die offenbar nicht sonderlich erfolgreichen Bemühungen Gregors von Nazianz um die Pneumatomachen Konstantinopels (vgl. A. M. Ritter a.a.O., S. 77, A. 3).

⁸⁸ S. oben S. 308, A. 2.

⁸⁹ Vgl. E. Gebhardt a.a.O., S. 503; J. Daniélou, *Le traité 'Sur les enfants morts prématurément' de Grégoire de Nysse, Vigiliae Christianae*, 20, 1966, S. 181.

⁹⁰ Anders R. Staats, dem sich vor allem von der von ihm angenommenen Identität der von Gregor erwähnten mesopotamischen Asketen mit den Messalianern Symeon von Mesopotamien her diese Datierung nahelegte, da „die Beziehung zu Symeon erst spät bei Gregor zutage getreten“ sei (a.a.O., S. 173). Doch ist das eine wie das andere zumindest nicht mit Sicherheit auszumachen. Von den Gründen, die es nach Staats „zur Gewißheit erhärten, daß Gregors Rede ausläuft in einen Lobpreis der Messalianer“ (S. 172), ist völlig einleuchtend nur der erste, nämlich der Hinweis auf die übereinstimmende Herkunftsbezeichnung (S. 168), während die äußeren Kennzeichen der von Gregor geschilderten Asketen kaum etwas spezifisch Messalianisches enthalten dürften (S. 169 f.: vor allem ist „*πνεῦμα*“ mitnichten „ein messalianisches Kennwort“! Es sollte tunlichst vermieden werden, daß der Begriff des „Messalianismus“ zu einer ähnlich abgegriffenen Münze wird wie der der „Gnosis“); auch dürfte der Nachweis einer „enge(n) literarische(n) Beziehung“ zwischen Gregors Rede und den „Geistlichen Homilien“ des Symeon-Makarinos (S. 170 ff.) nicht gelungen sein (nicht nur im Wortlaut, sondern auch im Skopus weichen die von Staats aufbotenen Parallelen viel zu sehr voneinander ab); schließlich beweist die Nähe der Rede zu dem Gregortraktat „De instituto christiano“, bei dem es sich, wie J. Gribomont (*Le De instituto Christiano et le Messalianisme de Grégoire de Nysse, Studia Patristica* V, 1962, S. 312 ff.) und R. Staats (*Der Traktat des Gregor von Nyssa*

vielmehr auch die Schwierigkeit entgegen, daß Gregors an die Adresse der Pneumatomachen gerichtete Versicherung, die Tür zur Rückkehr in die nikäische Kirchengemeinschaft stehe ihnen noch offen, *nach* dem spektakulären Mißerfolg der Unionsverhandlungen von Konstantinopel und erst recht nach der namentlichen Anathematisierung der „Semiarianer oder Pneumatomachen“ (Kanon I) gegen Ende des Konzils von 381 kaum vorstellbar wäre.⁹¹ Auf der andern Seite ist aus der Rede der Eindruck zu gewinnen, als sei sie zu einer Zeit gehalten, als sich die Lage der nikäischen Orthodoxie des Ostens bereits soweit konsolidiert hatte, daß sie sich von einer verhältnismäßig gesicherten Position aus den Fragen des Verhältnisses zu den andern kirchlichen Parteien stellen konnte.⁹² Man wird deshalb zögern, bei der zeitlichen Ansetzung von „In suam ordinationem“ hinter das Datum des triumphalen Einzuges des Theodosius in die Metropole des Ostreichs (November 380) und des Erlasses des Edikts „Nullus haereticis mysteriorum locus“ (Januar 381) zurückzugehen, mit dem sich der neue Kaiser unmißverständlich auf die Seite der meletianischen Mehrheit unter den Orthodoxen des Orients gestellt hatte.⁹³ Zieht man endlich in Betracht, welche Rückschlüsse sich aus Gregors Rede auf die Größe und Zusammensetzung seiner Zuhörerschaft ergeben, so deutet in der Tat vieles darauf hin, daß „In suam ordina-

‘De Instituto Christiano’. Beweis seiner Abhängigkeit vom Großen Brief des Symeon von Mesopotamien, Theol. Diss. Göttingen 1964) gezeigt haben, um die Umschrift des sogen. Großen Briefes Symeons handelt, nicht mehr, als daß es zumindest noch ein weiteres Dokument der positiven Einstellung Gregors zu den Messalianern gäbe, falls „In suam ordinationem“ tatsächlich in einem Lob dieser mönchischen Bewegung ausklänge. Aber selbst wenn man dies mit Staats für erwiesen ansähe, so wäre damit insofern keine brauchbare Grundlage für eine chronologische Einordnung von „In suam ordinationem“ gewonnen, als es über den Zeitpunkt, zu dem Gregor mit Symeon und seinen Messalianern in Berührung kam, nur Vermutungen gibt. Praktisch kommt dafür der ganze Zeitraum von 381 bis zum Tode Gregors (394/395) in Betracht. Zudem wäre „In suam ordinationem“ wohl in jedem Fall früher anzusetzen als „De instituto christiano“, da Gregor in der Rede noch nicht mit der Möglichkeit zu rechnen scheint, er gebe sich vor seinen Zuhörern eine Blöße, indem er ihnen die mesopotamischen Asketen als Vorbild vor Augen stelle, während „De instituto christiano“ einer Zeit angehört, als der Kampf um die „Beter“ schon in vollem Gange war; halt doch bereits die Vorlage des Traktats, der Große Brief Symeons, von diesem Kampf wider (s. die Nachweise in der Dissertation von Staats, S. 17 ff. 83 ff.).

⁹¹ So mit Recht J. Daniélou, *Recherches de Science Religieuse*, 1967, S. 111. Wie grundlegend sich die Lage alsbald gewandelt hat, spiegelt sich etwa in Gregors Rede „De deitate filii et spiritus sancti“ wider (MG 46, 553–576), die, wie J. Daniélou einleuchtend gezeigt hat, während des ebenfalls auf die Initiative des Kaisers zurückgehenden „Religionsgesprächs“ von Konstantinopel (Juni 383) gehalten worden ist (J. Daniélou, *Revue des Sciences Religieuses*, 1955, S. 363 f.). Hier ist von Verständigungsbereitschaft nichts mehr zu spüren, sondern führt kalte Polemik das Wort.

⁹² Vgl. dagegen die beiden Schriften „Ad Eustathium de sancta trinitate“ (ed. F. Müller in: *Gregorii Nysseni Opera*, III, 1, S. 1 ff.) und „Adversus Macedonianos“ (ebd. S. 87 ff.), die wohl der Zeit kurz vor 381 angehören (vgl. W. Jaeger, *Gregor von Nyssa's Lehre vom heiligen Geist*, herausg. v. H. Dörries, 1966, S. 5 ff. 27 ff.) und in denen sich Gregor von der „unsagbaren Bosheit“ der „Feinde“ (S. 3, 14) ungleich stärker beeindruckt zeigt als in „In suam ordinationem“.

⁹³ Vgl. A. M. Ritter a.a.O., S. 32 f.

tionem“ in Gegenwart des von Mai bis Anfang Juli 381 tagenden Konzils von Konstantinopel gehalten worden ist.

Vielleicht aber läßt sich der Kreis noch enger ziehen. Denn dieselben Gründe, die gegen die von Daniélou vorgeschlagene Ansetzung auf die Unionsverhandlungen mit der pneumatomachischen Abordnung unter Leitung des Eleusios von Kyzikos sprechen, lassen es auch als unwahrscheinlich erscheinen, daß Gregor hier auf das Scheitern dieser Einigungsverhandlungen zurückblicke und „Erwägungen“ anstelle „über die durch den Bruch mit den Pneumatomachen gegebene Situation“.⁹⁴ Dagegen könnte die Rede zu einem Zeitpunkt gehalten sein, als eine Konfrontation mit den Pneumatomachen vom Schlage des Eleusios noch nicht in Aussicht stand⁹⁵ und die das Konzil beherrschenden Meletianer sich noch ganz dem Gefühl der Genugtuung über die Besiegelung ihres kirchenpolitischen Triumphes ergeben konnten, deren Zeugen sie waren,⁹⁶ während der Phase also, in der die Leitung der Konzilsverhandlungen noch bei Meletios in festen Händen lag⁹⁷ und die durch die Inthronisation Gregors von Nazianz als Bischof der Reichshauptstadt ihr festliches Gepräge erhielt.⁹⁸ Ja, es könnte die in den Parallela Rupefucaldina des Joannes Damaskenos überlieferte Notiz durchaus das Richtige treffen, nach der unsre Rede mit eben diesen Festlichkeiten aus Anlaß der „Installation (κατάστασις) des heiligen Gregorios (sc. von Nazianz) in Konstantinopel“ in Zusammenhang stünde!⁹⁹

Sollte in dieser Überlieferung eine ursprüngliche geschichtliche Erinnerung festgehalten sein, so ließe sich einmal das Rätsel des überlieferten Titels verhältnismäßig einfach lösen, indem man lediglich anzunehmen brauchte, es sei in einem frühen Stadium der Textüberlieferung eine Namensverwechslung unterlaufen, die aus des Nysseners „Rede auf die Ordination Gregors“ von Nazianz („*Εἰς τὴν χειροτονίαν τοῦ . . . Γρηγορίου . . .*“) eine „Rede auf seine eigene Ordination (*Εἰς τὴν ἑαυτοῦ χειροτονίαν*)“ werden ließ, was aber, wie schon Fr. Ducaeus bemerkt hat, nicht nur am Text der Rede

⁹⁴ G. May in: Jahrbuch der Oesterreichischen Byzantinischen Gesellschaft, XV, 1966, S. 117.

⁹⁵ 336, 10 ff. und dazu oben S. 321, A. 74.

⁹⁶ Vgl. insbesondere 334, 14 ff. und 341, 5 ff., wo wenigstens als Unterton die Freude über das Erreichte anklingt.

⁹⁷ Vgl. 331, 13. Es ist wesentlich wahrscheinlicher, daß es der von Gregor offenbar hochgeschätzte Meletios ist, der soldiermaßen apostrophiert wird, als dessen Nachfolger, Gregor von Nazianz, zu dem Gregors Verhältnis recht kühl gewesen sein muß, oder gar als der letzte Präsident des Konzils, Nektarios, mit dem Gregor zunächst noch gar nichts verbunden haben wird.

⁹⁸ Vgl. oben S. 310, A. 18.

⁹⁹ MG 96, 509. Der Damaszener zitiert hier aus „In suam ordinationem“ (339, 6 ff.), und zwar folgendermaßen: „*τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ περὶ τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει καταστάσεως τοῦ ἁγίου Γρηγορίου*“. Man wird dieser Überlieferung umso höheren Aussagewert zuerkennen, als es, um diesen Titel aus dem Inhalt der Rede zu erschließen, ein Maß an Vertrautheit mit den geschichtlichen Verhältnissen voraussetzte, das weder dem Damaszener noch seinen Tradenten ohne weiteres zuzutrauen sein dürfte.

keinerlei Anhalt hat,¹⁰⁰ sondern sie auch einer Zeit zuweist (371/372), die aus inhaltlichen Gründen völlig außer Betracht fällt.

Zum andern fände diese Zuordnung möglicherweise eine Bestätigung an der Gedächtnisrede Gregors auf Meletios, in der er sich zu Beginn auf eine frühere Feier bezieht, die seine Zuhörer nicht lange zuvor an der gleichen Stätte, der Apostelkirche,¹⁰¹ zusammengeführt habe; gemeint sind wohl die Feierlichkeiten aus Anlaß der Inthronisation Gregors von Nazianz. Er sagt: „Wie verschieden sind doch die Reden, die jetzt an dieser Stätte gehalten werden, von den zuvor gehaltenen. Damals führten wir einen hochzeitlichen Reigentanz auf; nun aber seufzen wir kläglich ob des Leids . . . Denn ihr gedenkt gewiß des Augenblicks, als wir für euch das geistliche Hochzeitsmahl ausrichteten, indem wir dem edlen Bräutigam die Braut, euch, zuführten, und als wir nach unserm besten Vermögen die Brautgeschenke der Reden überbrachten . . .“¹⁰² Mit Recht hat sich F. Loofs hierbei an den Anfang von „In suam ordinationem“ erinnert gefühlt und geurteilt, daß die Rede, auf die Gregor hier anspiele, entweder mit „In suam ordinationem“ identisch oder aber für uns verloren sei.¹⁰³

Schließlich, und das dürfte am schwersten wiegen, fügte sich die Rede thematisch gut in den Rahmen der Feiern aus Anlaß der Bischofsweihe Gregors von Nazianz ein, bei denen sie dann das Schlußglied einer Kette festlicher Reden gebildet hätte.¹⁰⁴ Denn wenn man wie der Nyssener, seiner eigenen Neigung und Begabung entsprechend, das Bischofsamt vor allem als „Lehramt“ verstand,¹⁰⁵ was lag da näher, als bei Gelegenheit dieser Bischofsweihe die Frage nach der „*δύναμις τοῦ λόγου*“, der Vollmacht und Überzeugungskraft der Verkündigung, der „Lehre“, zu stellen? Gewiß war der Neugeweihte, Gregor von Nazianz, ein wegen seiner rhetorischen Fähig-

¹⁰⁰ Fr. Ducaeus in: MG 46, 553.

¹⁰¹ Vgl. A. M. Ritter a.a.O., S. 42 f. 54. 108. Mein Kritiker H.-D. Altendorf möge Verständnis dafür haben, wenn ich mich von der Annahme, daß zur Zeit des Konzils von 381 die Apostelkirche die Kathedralkirche von Konstantinopel wie auch die Stätte war, an der die Inthronisationsfeierlichkeiten für Gregor von Nazianz, der Gedenkgottesdienst für den hier aufgebahrten Meletios und endlich die Versammlung stattfand, in der sich Gregor von Nazianz vom Konzil wie von seinem Bistum verabschiedete, nicht durch den Verweis auf mir wohlbekannte Literatur, sondern nur durch die Widerlegung der von mir vorgebrachten Argumente abbringen lasse (vgl. H.-D. Altendorf, ThLZ 92, 1967, Sp. 514, A. 4).

¹⁰² Gregorii Nysseni Opera, IX, 1, S. 442, 18–443, 4.

¹⁰³ F. Loofs, Art. Gregor von Nyssa, RE³ VII, 1899, S. 150; vgl. auch J. Daniélou in: Revue des Sciences Religieuses, 1955, S. 358.

¹⁰⁴ S. oben S. 311 m. A. 20. 21.

¹⁰⁵ So kann denn von den Bischöfen schlechthin als von „den Lehrern“ gesprochen werden (s. oben S. 310, A. 17); vgl. auch die Ratschläge zur Auswahl eines Kandidaten für das Bischofsamt in dem Brief an die Presbyter von Nikomedien (ep. XVII, ed. G. Pasquali in: Gregorii Nysseni Opera, VIII, 2, 1959², S. 51–58) sowie den für Gregors Verständnis der Ordination äußerst wichtigen, wenn auch nicht isoliert zu betrachtenden Text „In baptismum Christi“ (ed. E. Gebhardt in: Gregorii Nysseni Opera, IX, 1, S. 225 f.), der als die entscheidenden Funktionen des Amtes die des „Wegweisers, Vorstehers, Lehrers der Gottesfurcht und Mystagogen“ nennt, „der in die verborgenen Mysterien einführt“.

keiten hochgeschätzter Mann, von dem man auch als theologischem Lehrer in seiner Stellung als Bischof der Reichshauptstadt viel erwarten konnte. Doch mochte vielleicht gerade darum die Erinnerung an die Geschichte des Bezaleel, der „durch göttlichen Geist aus einem *ιδιώτης* ein *σοφός* wurde“, samt der sich daran anschließenden Frage nach der „Glaubwürdigkeit“ der Predigt als besonders aktuell erscheinen und eine versteckte Warnung vor einer Überschätzung der Rhetorik am Platze sein!¹⁰⁶ In jedem Falle hätte Gregor von Nyssa die Antwort auf diese Frage nach der „Dynamis“ des Verkündigungswortes, entgegen der moralisierenden Tendenz in der Amtstheologie seiner Zeit, die die Vollmacht des Amtes vorwiegend von der moralischen Untadeligkeit des Amtsträgers abhängig zu sehen schien,¹⁰⁷ in überraschender Nähe zu urchristlichem Denken in der Bitte um den Geist als den Spender der Charismen gefunden, einer Bitte, die ihm über den unmittelbaren Anlaß seiner Rede hinaus als das Gebot der Stunde erschien.

Wir brechen hier ab und halten als Ergebnis fest, daß sich die Rede „In suam ordinationem“ zwar keineswegs mit Sicherheit dem Konzil von Konstantinopel 381 zuweisen läßt, daß sie aber zumindest mit einiger Wahrscheinlichkeit auf dies Konzil zurückgehen dürfte. Und zwar ist sie am ehesten als während der Feiern anlässlich der Inthronisation Gregors von Nazianz gehalten zu denken. Als Quelle für die Geschichte des Konstantinopler Konzils ist sie denkbar unergiebig. Selbst über die Rolle Gregors von Nyssa auf diesem Konzil bietet sie kaum neue Aufschlüsse.¹⁰⁸ Hingegen dürfte sie unsre Kenntnis der Theologie Gregors, seines Geist-, Kirchen- und Amtsverständnisses, um ein wesentliches Detail bereichern. Doch dies näher auszuführen, muß einer eigenen Untersuchung vorbehalten bleiben.

¹⁰⁶ Vgl. 334, 8 ff.; 337, 7 ff.; 338, 2 ff.

¹⁰⁷ Vgl. meinen Beitrag in: A. M. Ritter – G. Leich, *Wer ist die Kirche? Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, in der Kirchengeschichte und heute, 1968, S. 82, A. 330.

¹⁰⁸ Höchstens wäre die Rede ein weiterer Beleg für das kühle Verhältnis zwischen den beiden Gregoren. Wäre der Nyssener doch mit keinem Wort näher auf die Person des Gefeierten eingegangen. Oder sollten die vorausgegangenen Reden den konkreten Ablaß der Feier für Gregors Empfinden hinreichend gewürdigt und amplifiziert haben, so daß es ihm geraten erschien, sich einem Thema von grundsätzlicherer Bedeutung zuzuwenden? – Wenn J. Daniélou findet, in meiner Darstellung der Geschichte des Konstantinopler Konzils sei die bedeutsame Rolle Gregors von Nyssa nicht gebührend zur Geltung gekommen (*Recherches de Science Religieuse*, 1967, S. 112 f.), so scheint mir sein Einwand auf eine *petitio principii* hinauszulaufen. Ist es wirklich undenkbar, daß ein theologischer „Riese“ wie Gregor von Nyssa ein kirchenpolitischer „Zwerg“ war?