

U N T E R S U C H U N G E N

Gregor von Nyssa und das Bischofsamt

Von Reinhart Staats

Gregor von Nyssa hat uns ein literarisches Vermächtnis hinterlassen, das seine breite theologische Gelehrsamkeit und zugleich seine tiefe, oft „mystisch“ genannte Frömmigkeit offenbart. Zahlreich sind darum auch die gelehrten Monographien, die allein in unserer Generation die faszinierend schillernde Theologie des großen Kappadoziers untersuchen als eine kirchliche Synthese aus antiken, christlich-orthodoxen und christlich-häretischen Traditionen.¹ Trotzdem sind die mannigfachen Traditionen im Werk Gregors so verarbeitet, daß sie einen neuen und eigenen sprachlichen Ausdruck erhalten haben für das, was jedenfalls seiner Zeit als wesentlich christlich galt.

So viel wir über den Theologen Gregor wissen, so wenig wissen wir über den Kirchenpolitiker und Bischof. Wie hat sich die eigene Theologie im

Der Aufsatz war zunächst ein Vortrag in englischer Sprache auf der „Sixth International Conference on Patristic Studies“ in Oxford, September 1971. Die Anmerkungen spiegeln auch die anschließenden Diskussionen. Hartwig Bernstorff hatte sich um die englische Übersetzung bemüht und konnte dabei zur Korrektur mancher inhaltlicher Mängel beitragen. Ebenso habe ich stud. theol. Martin Papius und Sabine Schnack für Hinweise zu danken. Margarete Kassühlke besorgte, daß ich den Begriffskatalog der „Forschungsstelle Gregor von Nyssa“ an der Universität Münster benutzen durfte. Dieser Katalog hat jedes Wort der bisher in der Leidenener Ausgabe erschienenen Werke Gregors aufgenommen.

¹ Mit keinem griechischen Kirchenvater haben sich in letzter Zeit vermutlich so viele Monographien befaßt. Allein die Literatur der letzten sieben Jahre ergibt ein buntes und darum auch verwirrendes Bild. Genannt seien hier: W. Jaeger, Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist, aus dem Nachlaß hg. v. H. Dörries, Leiden 1966; E. Mühlenberg, Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa, Göttingen 1966; E. Konstantinou, Die Tugendlehre Gregors von Nyssa im Verhältnis zu der Antik-Philosophischen und Jüdisch-Christlichen Tradition, Würzburg 1966; D. Balás, Metusia Theu, Man's participation in God's perfections according to Saint Gregory of Nyssa, Rom 1966; R. Staats, Gregor von Nyssa und die Messalianer, PTS 8, Berlin 1968; S. de Boer, De Anthropologie van Gregorius van Nyssa, Assen 1968; P. Zemp, Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa, München 1970; J. Daniélou, L'Être et le Temps chez Grégoire de Nysse, Leiden 1970. Über den gegenwärtigen Stand der Forschung informiert der von M. Harl herausgegebene Tagungsbericht: *Écriture et Culture Philosophique dans la Pensée de Grégoire de Nysse*, Actes du Colloque de Chevetogne (22.–26. Septembre 1969), Leiden 1971. S. jetzt auch M.-B. v. Stritzky, Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa (= Münsterische Beiträge zur Theologie 37), Münster 1973.

kirchlichen Alltag bewährt? War Gregor nicht nur ein wirksamer Theologe, sondern auch ein erfolgreicher Bischof? Wie dachte er selbst über die Bedeutung des Bischofsamtes? Einer Fülle von gelehrten Ansichten der Theologie Gregors stehen nur wenige Arbeiten gegenüber, die sich mit dem Kirchenpolitiker befassen. Dabei schweigen die erhaltenen Schriften nicht. Besonders das von *Georg Pasquali* musterhaft edierte Corpus der Briefe Gregors könnte hier Antwort geben.² Doch fast scheint es, als scheue die patristische Wissenschaft davor zurück, die Bewährung der oft so unorthodox wirkenden Theologie an der kirchlichen Praxis zu überprüfen.

Nun hat *Gerhard May* eine wichtige Untersuchung über „Gregor von Nyssa in der Kirchenpolitik seiner Zeit“ vorgelegt.³ Sie zeigt uns vor allem den Bischof Gregor in den Wirren vor und nach dem Konzil von 381, zu dessen überragenden Vätern Gregor als der geistige Erbe seines Bruders Basilius wohl gezählt werden darf. Jedoch fehlt eine Untersuchung über die kirchenpolitischen Aktivitäten Gregors während seiner letzten zehn Lebensjahre. In dieser späten Zeit, etwa nach 387, sind sicherlich auch jene berühmten asketischen Werke entstanden, die wegen ihrer mystischen Frömmigkeit bei nachfolgenden Generationen hochgeschätzt waren: Das Leben des Mose, der Hoheliedkommentar und der Traktat „Über das gottgewollte Ziel und die wahre Askese“ (*De instituto christiano*). Hat Gregor in dieser letzten Periode seines Lebens der theologischen Polemik entsagt und sich nur noch der Verwirklichung des monastischen Ideals gewidmet? So wird es in der Literatur immer wieder behauptet.⁴

Im folgenden soll der Versuch unternommen werden, diese verbreitete Ansicht zu korrigieren. Gewiß zeigen uns die überlieferten Spätschriften, daß Gregor Mönch war und daß er voll beschäftigt war, die Asketen seiner Heimat aus bischöflicher Vollmacht geistlich zu betreuen. Aber wir besitzen auch Quellen, in denen ein anderer Gregor sichtbar wird: seelisch angefochten, von Feinden umgeben, die ihm den rechten Glauben absprechen wollen, und mutigen Widerspruch wagend. Es sind einige der schon genannten Briefe Gregors.

I.

Insgesamt spricht aus den Briefen ein Kirchenvater, der in ein Schema normaler kirchlicher Frömmigkeit nicht passen will. Im 2. Brief greift er die Unsitte der Reisen in das Heilige Land an und empfiehlt statt der Wallfahrt von Kappadozien nach Palästina christliche Zucht zuhause, wo die Gnade Gottes ebenso wie in Jerusalem gefunden werden kann.⁵ In die

² In der großen Leidener Ausgabe, die den Namen Werner Jaegers zu Recht im Titel führt, Band VIII, 2, 2. Aufl. 1959. Die Studie von T. A. Goggin, *The Times of Saint Gregory of Nyssa as Reflected in the Letters and the Contra Eunomium*, Washington 1947, ist hinter den Ergebnissen neuerer Forschung zurückgeblieben.

³ Jahrbuch d. Österr. Byz. Ges. 15 (1966), 105–132.

⁴ Zuletzt M. van Parys, Grégoire de Nysse, moine théologien et évêque, in: *Seminarium* 2, 1969, 297.

⁵ Ep. 2 war den Vätern der Reformationszeit ein willkommenes *testimonium patrum*, um Wallfahrten als unchristlich zu brandmarken. Im Catalogus von 1562

Spätzeit gehört mit hoher Wahrscheinlichkeit der 1. Brief. Hier beklagt sich Gregor bei Patriarch Flavian von Antiochien über die üble Beleidigung durch seinen bischöflichen Nachbarn Helladios von Caesarea, der ihn anlässlich eines persönlichen Besuches wie einen Exkommunizierten behandelte. Helladios hatte seinem Gast das ihm zustehende Recht auf Predigt in der Kirche verweigert, ja, Helladios wollte ihn zur Buße nötigen, so daß Gregor verzweifelt Flavian um Hilfe bemühen muß: „Welche kirchlichen Kanones sind gegen uns verlesen worden? Welche gesetzeskräftige Verfügung eines Bischofs hat das Gerichtsurteil über uns bestätigt?“⁶ Bis heute sind die Hintergründe des 1. Briefes nicht überzeugend geklärt worden. Wie ein Steppenbrand, so schreibt Gregor eingangs, gehe eine Feuersbrunst theologischer Unruhe über Kappadozien dahin, so daß auch die Diözese Flavians in Gefahr steht, von ihr erfaßt zu werden.⁷ Was meinte Gregor damit? Die

interpretiert Matthias Flacius Illyricus Gregor im lutherischen Sinn: „*primum vult Dei Verbum esse unicam vitae nostrae normam, quod est verum ac solidum fundamentum, verae ac solidae pietatis . . .*“. Er kommt zu dem Schluß: „*Observari etiam hic debet, quomodo nunc grassantes errores jam inde ab initio paulatim a Sathana sparsi sunt, frustra doctis piisque viris reclamantibus*“ (Catalogus Testium Veritatis, Ausgabe Frankfurt 1666, 38 f.). Dann edierte der Calvinist Petrus Molineus den Brief zu propagandistischen Zwecken (Paris 1605, Hannover 1607). Der Ingolstädter Jesuit Jacob Gretschler wollte dagegen mit den Wallfahrten zugleich die Ehre des Kirchenvaters retten, indem er den 2. Brief schlankweg für unecht erklärte (In Epistolam de euntibus Hierosolymam. Notae Gretseri super notas Petri Molinei, 1608). Seine nicht minder von konfessioneller Enge beherrschten „notae“ wurden in der Ausgabe Mignes abgedruckt (MPG 46, 1223–38). Die Annales des 1607 gestorbenen Caesar Baronius empörten sich über die „*hagiomachi nostri saeculi*“, welche unter Berufung auf Gregor die Wallfahrten zu den heiligen Stätten verdammen „*nomine viri et auctoritate doctrinae abusi*“ (in der Ausgabe Venedig 1708, IV, 421 f.). Freilich hält Baronius an der Echtheit des Briefes fest; er meint, Gregor habe sich mahnend exklusiv nur an Mönche gewandt. Gregors 2. Brief ist jedoch ein einsamer und grundsätzlicher Protest gegen die schon im 4. Jahrhundert populäre Volkssitte der Reisen nach Jerusalem. Biblizistisch beruft sich Gregor auf Jesus, der die Wallfahrt nicht gefordert hat. Seine Kritik, die in dem Satz mündet: „Verlasse deinen Leib und pilgere zum Herrn anstatt von Kappadozien nach Palästina“ (Pasquali 18, 18), ist dogmatisch-theologisch, nicht nur ethisch im Blick auf den Sittenverfall im damaligen Jerusalem begründet. Die bewußte Provokation Gregors wäre verkannt, wollten wir ähnlich Baronius im 2. Brief nur einen zeitbedingten moralisierenden Vorbehalt sehen, der „die Behebung konkreter Mißstände im Auge hat“. (B. Kötting, Gregor von Nyssa's Wallfahrtskritik, Studia Patristica V, TU 80, 365).

⁶ Pasquali 11, 17–19: *τινες κανόνες καθ' ἡμῶν ἀνεγνώσθησαν; ποία ἔννομος ἐπιστόπου ἀπόφασις τὴν καθ' ἡμῶν κρίσιν ἐκύρωσεν;*

⁷ Die einleitenden Sätze von ep. 1 machen deutlich, daß nicht nur Helladios, sondern eine Mehrzahl von Personen gegen Gregor voller Haß agitiert. Flavian hat sich bislang aus dem Streit herausgehalten, doch Gregor hofft, daß der Patriarch das in der Nachbarschaft lodernde Feuer löschen hilft, damit nicht ähnliche Dinge in Antiochien eintreten (Pasquali 3, 7–13). Die Hintergründe von ep. 1 können vorläufig nur erahnt werden. Die in der Literatur übliche Erklärung, hier handele es sich um persönliche Rivalitäten zwischen Helladios und Gregor, reicht nicht aus; denn Gregor hat viele Widersacher in dieser merkwürdig dunkel bleibenden Angelegenheit (vgl. 3, 3 ff.; 4, 1 ff.), und Flavian selbst ist betroffen. Helladios verbreitet öffentlich den ungeheuren Vorwurf, daß Gregor für ihn der Urheber des schlimmsten Übels sei (4, 3: *ὡς τῶν μεγίστων αὐτῷ κακῶν αἴτιος εἶην ἐγώ*). Gregor da-

bekanntes Häresien – Arianer, Pneumatomachen und Apollinaristen –, die Gregor sonst mit direkter Polemik keineswegs verschonte, können kaum gemeint sein; sonst wären sie wohl genannt. Es gibt viele Gründe, diesen Brief in die letzten Lebensjahre Gregors zu datieren.⁸

gegen pocht auf die ihm 381 zu Konstantinopel verliehene Würde eines Garanten der Orthodoxie (11, 24 ff.). Ginge es nur um persönlichen Streit, hätte Gregor dies alles kaum erwähnen müssen. Die Möglichkeit eines Gerichtsspruches gegen sich (11, 17 ff.) hätte er dann gewiß nicht in Betracht gezogen!

⁸ Die hier vorliegende Untersuchung hat die Spätdatierung und Echtheit von ep. 1 nicht zur Voraussetzung, sondern möchte beides aufgrund der Interpretation eines anderen Dokumentes – ep. 17 – sicherstellen. Spätdatierung und Echtheit von ep. 1 ist freilich in der Forschung umstritten. Aber unabhängig von ep. 17, mit der m. E. ep. 1 inhaltlich eng zusammengehört, sehe ich allein im Text folgende Anhaltspunkte, die beides nahelegen:

1. Im Blick auf die Datierung ist festzuhalten, daß ep. 1 keinen einzigen Hinweis auf die Frühzeit Gregors vor 385 gibt. J. Daniélou konnte hier nicht überzeugen (La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse, *Studia Patristica* VII, TU 92, 166). Für die Spätdatierung spricht die Bemerkung, daß die heftige Begegnung mit Helladios zu einer Zeit stattfand, als die Totengedächtnisfeier für Petrus von Sebaste zum ersten Male begangen wurde (4, 11–15). Bei diesem Petrus handelt es sich mit hoher Wahrscheinlichkeit um Gregors jüngeren Bruder. Petrus hatte sich als der jüngste der großen Geschwisterschar noch lange im Elternhaus aufgehalten und die wirtschaftlichen Dinge besorgt (*Vita Macrinae*, Jaeger 383 f.). Noch 379, beim Tode der Schwester, war er Leiter des Familienklosters (a.a.O. 387, 22). Sein Geburtsjahr ist zu erschließen aus einer Notiz in Gregors *Vita Macrinae* (385, 16–19), wonach Petrus die Presbyterweihe nach 381 empfing. Das hierfür bestimmte Alter von dreißig Jahren (Hauck, „Kanonisches Alter“, RE³, 1, 412 f.) führt auf das Geburtsjahr 341 oder später. Bei einer Frühdatierung von ep. 1 vor 385 wäre also Petrus nur knapp über vierzig Jahre alt geworden, für einen geübten Asketen des 4. Jahrhunderts ein überraschend früher Tod. Wahrscheinlicher ist, daß Petrus nach 390 starb. Auch ist gut vorstellbar, daß Gregor von Nyssa hoch betagt war, als er seinem jüngeren Bruder das Requiem zelebrierte. Schließlich ist eine beiläufige Bemerkung Gregors zu beachten, die über die ihm sonst liebe Berufung auf sein graues Altershaar (πολιά) weit hinausgeht: Gregor erwähnt, daß er nach den Strapazen der Reise von einem Diener gestützt werden mußte (6, 15). Gregor ist vor 340 geboren und war um 390 im Alter von noch nicht sechzig Jahren. Freilich haben diese Anhaltspunkte für die Datierung keine durchschlagende Beweiskraft. A. Morellus wußte in seiner Ausgabe 1638 zu berichten, daß Petrus von Sebaste im Jahr 392 gestorben sei, leider ohne Angabe eines Beleges. Trotzdem sollte seine Spätdatierung beachtet sein: „*scripta post Petrum Sebastenum anno 392 defunctum*“ (MPG 46, 999). – Pasqualis Vermutung (Apparat zu 4, 11–15), jener Petrus könne der alexandrinische Märtyrer des Jahres 311 sein, stiftet unnötige Verwirrung. Es darf nicht übersehen werden, daß sich in Sebaste, wo Gregor nach ep. 1 das Totengedächtnis auf Petrus hielt, eben gerade die Familiengruft befand. Die ältere Schwester Makrina wurde dort bestattet (*Vita Macrinae* 408, 13 f.). Mit Sicherheit hat dann auch Petrus dort sein Grab gefunden, zumal er selbst Bischof von Sebaste war. Aber setzen wir mit Pasquali den Fall, es handele sich um Petrus von Alexandrien (gest. 311), so hätten die Sebastener das Fest zum Gedenken an diesen Märtyrer aus dem fernen Ägypten mehr als siebenzig Jahre nach dessen Tod zum ersten Male (πρώτως) gefeiert und sie hätten den Festtag unmittelbar in die Zeit des großen lokalen Ereignisses der Feierlichkeiten zu Ehren der vierzig Märtyrer gelegt, das nach Gregor gleichzeitig stattfand (4, 17). Dagegen spricht die Vermutung, daß die Sebastener ihrem Märtyrerfest, zu dem geistliche Würdenträger wie Helladios heranreisten (4, 17), wohl kaum die Attraktivität genommen hätten,

Eindeutig aus der Spätzeit nach 387 stammt aber der 17. Brief, und es kann nicht ausgeschlossen werden, daß er im engen Zusammenhang mit dem 1. Brief steht. Der 17. Brief ist ein Hauptbeleg für eine eifrige kirchenpolitische Tätigkeit Gregors noch in den letzten Lebensjahren; denn das Schreiben an die Presbyter von Nikomedien ist gut zu datieren und behandelt die bevorstehende Wahl eines neuen Bischofs, die Gregor zu beeinflussen sucht; Gregor erteilt liebevollen Rat, welche Maßstäbe an den Kandidaten zu legen sind. Der 17. Brief kann also als ein wichtiges Dokument gewertet werden, wie sich noch der greise Gregor um eine Verwirklichung der eigenen mystischen Theologie kirchenpolitisch bemühte. Das Bild eines idealen Bischofs ist mit traditionsbewußter Gelehrsamkeit so einprägsam entworfen, daß sich hier auch eine Quelle erschließt, um ganz allgemein das altkirchliche Bischofsamt im Urteil eines maßgeblichen Kirchenvaters zu verstehen.

Die Bedeutung des 17. Briefes hat kein geringerer als *Jean Daniélou*, der verdienstvolle Gregor-Forscher, erkannt. Im Jahrgang 1967 der Zeitschrift „Euntes Docete“ veröffentlichte er eine eingehende Analyse des Briefes.⁹

indem sie plötzlich gleichzeitig ein neues Märtyrerfest einrichteten zu Ehren eines Mannes, der obwohl als Märtyrer allgemein verehrt nicht in Klein-Armenien seine Heimat hatte. Unerklärt bliebe dann auch, warum Gregor die *μνήμη* auf Petrus selbst zelebrierte (*ἐπιτελέσας*), jedoch an dem Fest der vierzig Märtyrer nur als Gast teilnahm (*συνδιαγαγών*). Der Text gibt aber einen guten Sinn, wenn jener Petrus der verstorbene Bruder Gregors war: Gregor hatte anläßlich der einjährigen Wiederkehr des Todestages seines Bruders Sebaste besucht, um dort der Sitte entsprechend an der Familiengruft die Trauerfeier zu halten (vgl. E. Freistedt, *Altchristliche Totengedächtnistage*, Münster 1928). Es lag nahe, daß Gregor als Bruder dieses Requiem selbst zelebrierte. Petrus war im Vorjahr um die Zeit des großen Märtyrerfestes gestorben. Deshalb konnte Gregor nun die Gelegenheit wahrnehmen, anschließend das große Ereignis von Sebaste mitzufeiern. Die Vermutung Pasqualis über zwei konkurrierende Märtyrerfeste in Sebaste kann damit als haltlos abgetan werden.

2. Die Echtheit von ep. 1 wird von E. Honigmann (*Trois mémoires posthumes d'histoire et de géographie de l'Orient chrétien*, Bruxelles, 1961, 22–35) und P. Devos (*S. Grégoire de Nazianze et Hellade de Césarée en Cappadoce*, An Boll 79, 1961, 91–101 und ders.: *S. Pierre I^{er} évêque de Sebaste dans une lettre de S. Grégoire de Nazianze*, An Boll 79, 1961, 346–360) bestritten. Sie möchten den Brief Gregor von Nazianz zuweisen. Die sprachlichen Argumente bei Devos sind freilich völlig unzureichend. Außerdem wird die Hypothese leider gestützt durch weitere Hypothesen: auch der Adressat soll irgendein Flavian, aber nicht der antiochenische Patriarch sein (Honigmann) und jener Petrus soll irgendein Bischof von Sebaste, nicht der bekannte bischöfliche Bruder des Basilius und Gregors sein (Devos). Das inhaltliche Problem, nämlich die Verteidigung des Briefverfassers gegen den Vorwurf der Irrlehre, bleibt bei Honigmann und Devos unberücksichtigt; auch übersehen sie, daß die Berufung des Schreibers auf seine vom Konzil garantierte normative Orthodoxie, die ihn neben Helladios stellt (11, 24), gemäß Cod. Theod. XVI, 1, 3 allein im Munde Gregors von Nyssa sinnvoll ist. Gregor von Nazianz hat diesen Rang nie besessen. Mögen wir also in der Frage der Datierung anderer Meinung sein als Daniélou, so folgen wir ihm in der Feststellung, daß ep. 1 ein echtes Schreiben des Nysseners ist (Daniélou a.a.O. 165).

⁹ L'évêque d'après une lettre de Grégoire de Nysse, *Euntes Docete* 20 (1967), 85–97.

Daniélou meint, der Brief sei ein interessanter Beitrag zu der mit dem II. Vatikanischen Konzil eröffneten Diskussion um den Episkopat: der Gedanke der bischöflichen Kollegialität und Apostolizität sowie die bischöflichen Aufgaben seien hier fest umrissen; darum könne der 17. Brief als ein Traditionsbeweis für die Konzilskonstitution *De Ecclesia* gelten. Die theologisch und historisch gleich wichtigen Erkenntnisse *Daniélous* machen den 17. Brief erst recht zu einem nun auch aktuell bedeutsamen Dokument. Wenn im folgenden die Erörterungen *Daniélous* grundsätzlich kritisiert werden sollen, so muß doch am Anfang ein Dank für viele Erkenntnisse ausgesprochen sein. Auch unsere Interpretation wird die Diskussion nur fortführen können, wenn sie darauf aufbaut.

Der Brief beginnt nach einem biblisch geprägten Präskript mit einer Entschuldigung und mit einem Tadel.¹⁰ Gregor bittet um Verständnis, weil er noch nicht die Zeit fand, nach dem Tod des Bischofs Patrikios den Nikomediern einen Besuch abzustatten. Er klagt: „Viele Geschäfte mit den einzelnen Kirchen nehmen uns in Anspruch; freilich reichlich sind auch die körperlichen Gebrechen, die natürlicherweise im Laufe der Jahre zunehmen – und reichlich ist auch Eure Nachlässigkeit in Bezug auf Güte geworden; denn nicht ein einziges Mal hat ein schriftliches Wort der Ermunterung oder nur ein Lebenszeichen unsere Kirche erreicht, dagegen hatte doch der selige Euphrasios in aller Hochherzigkeit zwischen sich und unserer Wenigkeit gleichsam Seile der Liebe geknüpft“ (1–2). Euphrasios hatte, wie wir wissen, zusammen mit Gregor im Jahr 381 dem Konzil von Konstantinopel beigewohnt.¹¹ Das gemeinsame Gebet – so hofft Gregor nun – werde die alte Harmonie wiederherstellen: „Denn so müßten wir herausfinden, wie alles, was schon an Betrübllichem geschehen ist, in Ordnung kommt und wie für die Zukunft Sicherheit zu erreichen ist, damit ihr nicht mehr in Mißklang zerrissen seid, nicht ein jedes Gemeindemitglied sich in eine andere Richtung bewegt, dem Teufel zum Spott.“ – „Was meint Ihr, Brüder, wie groß unser Kummer auf die Kunde derer, die uns Eure Angelegenheiten schilderten! Keine Bekehrung der führenden Persönlichkeiten soll stattgefunden haben, sondern das Vorhaben der einmal vom Wege Abgewichenen geht mit derselben Kraft weiter.“ Gregor vergleicht die inneren Kämpfe in der Kirche Nikomediens mit einer Überschwemmung: „Genau so ist die Gewalt der Abgefallenen: einmal vom geraden und richtigen Glauben aus Streitsucht abgeglitten, hat sie sich schon zur Gewohnheit vertieft und kann nicht mehr leicht zur ursprünglichen Gnade heimkehren. Deshalb tut bei Euch eine weise und bedeutende Autorität not, die sich gut darauf versteht, solche Dinge zu kanalisieren“ (3–5). – Die Worte Gregors lassen schließen, daß in Nikomedien nicht nur die äußere Disziplin, sondern auch der christliche orthodoxe Glauben auf dem Spiel stand. Der hier nötige Bischof muß aus Vollmacht des Heiligen Geistes über den alltäglichen Geschäften stehen. Wie der Levit des Alten Testaments sollte der Bischof statt irdischen Gutes Gott allein besitzen (6–7).

Ausdrücklich wird die Selbständigkeit der Kirche Nikomediens hervorgehoben; in schwieriger Situation gibt es keine allgemeine, für alle Kirchen gültige Regel: „Ihr müßt auf Eure eigenen Angelegenheiten achthaben, damit die Kirche zum Guten gedeiht . . .“ (8). Es folgt eine anschauliche Schilderung der Eigenschaften,

¹⁰ Pasquali 51, 12–24. Im Text zitiere ich nach den bei Pasquali am Rande fett gedruckten Ziffern, die nach Sinnabschnitten gliedern.

¹¹ Mansi III, 572 ff.

die einen Kandidaten für das Bischofsamt qualifizieren. „Das apostolische Wort hat nicht verfügt, man müsse bei den bischöflichen Tugenden Adel, Reichtum und irdischen Glanz suchen. Aber wenn diese Dinge von selbst den Führern anhängen, werden wir sie wie einen nachfolgenden Schatten nicht ablehnen“ (10) – eine sinnige Konzession, weil damit auch die eigene Aristokratie, Wohlhabenheit und Gelehrsamkeit entschuldig bleibt. Doch fällt auf, daß Gregor keinen Zeitgenossen als Vorbild hinstellt, weder Basilius noch sich selbst, auch nicht irgendeinen Bischof der kirchengeschichtlichen Tradition. Diese wird übersprungen; als Beispiel dienen ausschließlich biblische Gestalten: „Ein Ziegenhirt war der Prophet Amos, ein Fischer Petrus und vom selben Beruf sein Bruder Andreas und der hohe Johannes; ein Zeltenäher war Paulus, Matthäus ein Zöllner und bei all den andern war es fast ebenso: keine hochgestellten Leute, Feldherren und Präefekten oder Leuchten der wissenschaftlichen Rhetorik und Philosophie, sondern arme Leute waren sie und Laien, mit recht niedrigen Tätigkeiten beschäftigt. Und dennoch ‚ging hinaus in alle Länder ihr Ruf und ihre Worte an die Enden der Welt‘ (Röm. 10, 18). ‚Sehet‘, heißt es, ‚Eure Berufung, Brüder, nicht viele weise Leute nach dem Fleisch, nicht viele Mächtige, nicht viele Hochgeborene. Sondern was töricht ist vor der Welt, hat Gott erwählt‘ (I Kor. 1, 26 f.)“ (11–12).

Bei den ersten Bischöfen Roms und seiner kappadozischen Heimat wird Gregor ausführlicher: „Wäre es der Stadt Rom von besonderem Nutzen gewesen, am Anfang ausgerechnet einen der Adligen oder Einflußreichen im Amt der Leitung zu wollen, als nicht den Fischer Petrus, der nichts bei sich trug, das in dieser Welt zu Ansehen führt? Welche gute Familie, welche Sklaven waren da, welches Vermögen, dessen Einkünfte ein Wohlleben gestatteten? Vielmehr war der Fremdling ohne Dach über dem Kopf und ohne Tisch wohlhabender als jene, die alles haben, weil er, indem er nichts besaß, Gott völlig besaß.“ Ebenso verhält es sich – einer Tradition folgend¹² – mit dem ersten Bischof Kappadoziens, jenem Hauptmann unter dem Kreuz Jesu, der in der Passionsgeschichte erwähnt wird, „obwohl es zu jener Zeit viele an Herkommen strahlende Persönlichkeiten gab, Pferdezüchter und solche, die sich im Senat mit den höchsten Stellen brüsten konnten“ (14–16).

Geschickt bringt Gregor den Konkurrenzneid der Nikomedier gegenüber der aufgeblühten Metropole und Nachbarstadt Konstantinopel ins Spiel: Nikomedien barg einst sogar den kaiserlichen Palast. Gregor erinnert damit nicht nur an die große Zeit Diokletians, sondern erst recht läßt diese Anspielung die Gedanken zurückgehen zum Konzil von Nicaea, als Kaiser Konstantin im nahegelegenen Nikomedien seine Residenz hatte. Die Schönheit der Stadt ist zwar jetzt ruiniert –, womit Gregor unzweifelhaft an die vernichtenden Erdbeben der Jahre 358 und 362 denkt – aber die Nikomedier legen Hand an den Wiederaufbau ihrer Stadt.¹³ Genau so sollte der Wiederaufbau des Bischofsamtes geschehen, das ursprünglich in Nikomedien so gut versorgt war (17–18). Eine besondere Befähigung zum Beruf des Bischofs ist unbedingt erforderlich. Wie ein Steuermann seinen Beruf gelernt hat, so muß auch der Bischof die nötige Erfahrung haben, um die mitreisenden Seelen zum Hafen Gottes zu bringen. „Wie viele menschliche Schiffbrüche der Kirchen hat es schon aus Unerfahrenheit (*δὲ ἀπειρίαν*) der Leiter gegeben! Wer möchte die vor

¹² Vgl. Mk. 15, 39 par. Der Hauptmann unter dem Kreuz, Longinus, ist kappadozischer Heiliger des 15. März nach dem Martyrologium Hieronymianum, AS Nov. II, 2, 145 f. (Delehaye).

¹³ Zur Reichshauptstadt Nikomedien und den Erdbeben dort s. W. Ruge, „Nikomedea“, PW 33. Halbb., 468 ff. Die Erhebung von Byzanz zur Hauptstadt des Reiches erfolgt erst 330.

Augen liegenden Untaten aufzählen, die nicht geschehen wären, wenn bei den Leitern Erfahrung (*ἐμπειρία*) in der Ruderführung gewesen wäre. Wir vertrauen doch auch nicht das Eisen Leuten an, die keine Handwerker sind, sondern jenen, die sich auf das Schmiedehandwerk zur Herstellung von Geräten verstehen. Also müssen auch die Seelen jemandem an die Hand gegeben werden, der sich gut darauf versteht, sie in der Glut des Heiligen Geistes geschmeidig zu machen . . ." (19–21). Gregor hält den Bischof also nicht von vornherein deshalb für geeignet, weil ihn der Akt einer Ordination und die damit vermittelte apostolische Sukzession dazu qualifiziert hätte. Eine durch Ordination vermittelte besondere „Amtsgnade“ ist für Gregor hier unwichtig. Ausschlaggebend für die Eignung zum Bischof ist die rechte Erfahrung (*ἐμπειρία*).

Die Mahnung des 1. Timotheusbriefes, ein Bischof müsse ohne Tadel sein (I. Tim. 3, 2) begreift Gregor vor allem als pädagogische Eignung; der Bischof ist Lehrer! Seine gute Pädagogik besteht freilich nicht in besonderen pädagogischen Gaben, etwa didaktischem Können oder Verstehensbereitschaft, sondern einfach darin, daß er über das Gute verfügt. Er ist Vorbild für das im Schüler Nachzubildende. Das allein ist seine Erfahrung und damit vollgültige Qualifikation: „Der überragenden Persönlichkeit wird das, was ihr vor die Hand kommt, gleichgestaltig. Die guten Eigenschaften des Leiters werden seinen Nachfolgern zuteil. Denn was der Lehrer ist, das treibt auch den Schüler . . . Deshalb heißt es (Lk. 6, 40): ‚Jeder Schüler wird so vollkommen sein wie sein Lehrer‘“ (22–24). Die Sätze sind ein wichtiger Beitrag zum Verständnis der christlichen Paideia Gregors, wie sie *Werner Jaeger* gewürdigt hat.¹⁴ Das Gute, das den Bischof zum Vorbild erhebt, ist zusammengefaßt im Begriff des Geistes; denn das Ziel der pädagogischen Bemühung ist der Geistbegabte – *ὁ πνευματικός*: „Was nun, Brüder, es soll also möglich sein, daß man demütig wird und von geordneten Sitten, maßvoll, frei von Geldgier und weise in den göttlichen Dingen, wohlgezogen in angemessener Tugend und anständiger Lebensweise, wenn man dies an seinem Lehrer nicht feststellt? Ich weiß jedenfalls nicht, wie jemand, der weltlich erzogen ist, voll des Geistes werden kann!“ (25–26).

Zum Schluß zeichnet Gregor das Negativbild eines Bischofs. Er ist wie eine austrocknete Wasserleitung. Manch Leser des Briefes in Nikomedien wird dabei den gewaltigen von Kaiser Valens gebauten Aquädukt in Konstantinopel vor Augen gehabt haben, der damals allgemeine Bewunderung erregte¹⁵: „Was nützt den Dürstenden die Großartigkeit eines Aquädukts, wenn in ihm kein Wasser ist! Mag auch die aneinandergereichte Fassade der Pfeiler eine hohe Spannweite ergeben, was wählte der Dürstende lieber zu eigenem Genuß: wohlgesetzte Steine zu betrachten oder einen Born zu finden, mag dieser auch aus hölzerner Rinne fließen, sofern er nur klares und trinkbares Naß hervorbringt? Also, Brüder, sollen sich die auf Frömmigkeit Achtenden überhaupt nicht um das kümmern, was außerhalb christlichen Bereiches ist. Und wenn einer mit Freunden reichlich ausgestattet ist

¹⁴ Das frühe Christentum und die griechische Bildung, Berlin 1963 (übers. v. W. Eltester). Titel der Originalausgabe: *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge/Mass. 1961. Dieses letzte Buch Jaegers über die griechische Paideia während der christlichen Spätantike will nur „eine Art Vorschufzahl“ (Vorwort) sein, was leider von den Gregor gewidmeten letzten Kapiteln bestätigt wird: wichtige Quellen (z. B. ep. 17!) bleiben unberücksichtigt; die synergistische Gesamtdeutung im Sinne eines erasmianischen Humanismus ist m. E. unhaltbar (s. meine Anm. 1 zitierte Studie, 116 ff.).

¹⁵ A. Nagl, „Valens“, PW 2. Reihe 14, 2131 f. In Nikomedien selbst befand sich kein Aquädukt, vgl. W. Ruge a.a.O. 491.

und sich brüstet mit Katalogen von Ämtern und jährliche Renditen aufzählt und in Betracht der eigenen Abstammung sich groß dünkt und immer wieder eitel nur von sich selber redet, diesen soll man wie einen ausgetrockneten Aquädukt sein lassen, da an seinem Leben nichts ist, was einen Führer auszeichnet. Soweit möglich soll man aber nach folgendem forschen, indem man den Leuchter des Geistes bei der Suche benutzt: ob irgendwo ein ‚verschlossener Garten‘ ist und ein ‚versiegelter Quell‘, wie es die Schrift sagt (Hoheslied 4, 12). So wird die in jener Person befindliche Gnade zu einem gemeinsamen Besitz der ganzen Kirche, weil sich uns durch ihre Wahl in dem Garten eine erquickende Labsal erschließt und das Wasser der Quelle hervorströmt. Ja, möchte der Herr geben, daß in Kürze so ein Mann gefunden wird, der ein ‚Werkzeug der Erwählung‘ (Apg. 9, 15) sein wird, eine ‚Säule und Stütze der Wahrheit‘ (I. Tim. 3, 15)“ (27–29). – Soweit der Inhalt des Briefes.

II.

Zur Datierung¹⁶ ist die beiläufige Bemerkung hilfreich, daß Bischof Patrikios, der Nachfolger des noch 381 bezeugten Euphrasios, nicht mehr im Amt ist. Der Brief dürfte also geraume Zeit nach 381 verfaßt sein. Außerdem verfügen wir in der Kirchengeschichte des Sozomenos über eine eindrucksvolle Quelle. Dort (h. e. VIII, 6) wird berichtet, daß Johannes Chrysostomos allein 13 Bischöfe wegen Untauglichkeit im Amt absetzte, darunter auch einen gewissen Gerontios von Nikomedien, einen früheren Diakon des Ambrosius von Mailand. Als er sich in Mailand obskurer Verfehlungen schuldig gemacht hatte, war er nach Konstantinopel entwichen. Dieser Gerontios war dem Bericht des Sozomenos zufolge ein ausgezeichnete Arzt und kontaktfreudig. Binnen kurzem besaß er überall Freunde, sogar bei Hofe. Schon bald wurde er zum Bischof von Nikomedien geweiht. Ambrosius ersucht vergeblich Nektarios, den Patriarchen von Konstantinopel, er möge Gerontios seines Amtes entheben. Zu populär war Gerontios in Nikomedien geworden. Die Gemeinde rühmte seine soziale Gesinnung und seinen wissenschaftlichen Ruf. Erst Johannes Chrysostomos, der 397 das Patriarchat von Nektarios übernimmt, greift hart durch und setzt mit 12 anderen Bischöfen auch Gerontios ab, zum großen Kummer der Nikomedier.¹⁷ Zur Datierung des 17. Briefes bleibt also nur ein Spielraum weniger Jahre. *Terminus post quem* ist das Jahr 381. Damals amtierte Euphrasios, um dessen zweiten Nachfolger es im 17. Brief geht. *Terminus ante quem* ist 397, das Todesjahr sowohl von Nektarios als auch von Ambrosius, die sich beide vergeblich um die Absetzung des Gerontios bemühten. Der Zeitraum der Abfassung läßt sich noch mehr eingrenzen, weil der Tod des Euphrasios und der Episkopat des Patrikios nach dem Konzil von 381 untergebracht werden müssen und

¹⁶ Die Frage der historischen Einordnung von ep. 17 hatte ich erstmalig 1967 auf dem Oxforder Patristik-Kongreß in einem unveröffentlicht gebliebenen Vortrag behandelt. Meine Schlußfolgerungen, die ich hier wiederhole, stützen sich auf die vorzüglichen Beobachtungen des Editors L. A. Zacagni, der schon auf das Sozomenos-Zeugnis aufmerksam gemacht hatte (*Collectanea Monumentorum Veterum I*, Rom 1698, Praefatio 50 f.). Die Richtigkeit meiner Datierung sehe ich nun erfreulicherweise durch J. Daniélou bestätigt, a.a.O. 86.

¹⁷ Sozomenos h. e. VIII, 6 (GCS, Bidez-Hansen 358).

weil auch die Beliebtheit des Gerontios bei den Nikomediern nicht von heute auf morgen eingesetzt haben wird. Schließlich ist zu bedenken, daß nach Sozomenos Helladios von Caesarea die Wahl des Gerontios durchgesetzt haben soll. Dieser wird aber auf dem Konzil des Jahres 394 nicht mehr als Bischof von Caesarea aufgeführt, sondern ein gewisser Palladios. Falls wir der Konzilsakte¹⁸ hierin Glauben schenken dürfen, würde der Terminus ante sogar bis in das Jahr 394 herunterrücken. Wir gehen kaum fehl in der Annahme, daß die Wahl des Gerontios zum Bischof von Nikomedien um das Jahr 390 stattgefunden hat.

Um 390 muß auch Gregor seinen Brief an die Nikomedier verfaßt haben. Die Nähe zwischen Sozomenos-Bericht und Gregors Darstellung ist verblüffend. Gregor von Nyssa warnt die Nikomedier vor einem Bischof, der sich müheelos in unserer Phantasie wie ein Portrait des Gerontios nachzeichnen läßt. Nach Sozomenos war Gerontios Wissenschaftler und Arzt, verfügte über Freunde und Beziehungen bis zum Kaiserhof; aus Mailand, der Hauptstadt des Westens kommend, kannte er die große Welt. Gregor warnt im 17. Brief vor einem akademisch gebildeten Intellektuellen; kapitalistische Geldgier dazu, Macht der Beziehungen, dies alles dürfe bei der Wahl nicht berücksichtigt werden. Die Gegenüberstellung beider Zeugnisse erhebt die Vermutung fast zur Gewißheit, daß Gregors Warnung vor einem ausgetrockneten, protzig aus Stein erbauten Aquädukt genau auf einen Gerontios gemünzt sein könnte.

Eine weitere Einzelheit im Bericht des Sozomenos bestärkt die Vermutung. Der Metropolit Helladios von Caesarea soll Gerontios in Nikomedien eingesetzt haben. Dies sei ein Beweis für offenkundigen Nepotismus; denn Gerontios sei mit des Helladios Sohn befreundet gewesen und habe diesem zu einer glänzenden Stelle im kaiserlichen Heer verholfen.¹⁹ Ein Körnchen Wahrheit wird diese publikumswirksame Mischung aus Militärklatsch und Hofintrigue wohl mindestens enthalten. Uns ist ja Helladios von Caesarea aus dem eingangs erwähnten 1. Brief des Gregor von Nyssa wohlvertraut. Helladios hatte Gregor dort wie einen Exkommunizierten behandelt und Gregor hatte seinerseits ihm vorgeworfen, ein geldgieriger Geizkragen zu sein. Freilich bot sich schon zu jener Zeit für Karriere- und Profitgier das Bischofsamt an als Ziel einer höheren Laufbahn. Gerontios und Helladios waren sicherlich keine Ausnahmen.²⁰ Trotzdem drängt

¹⁸ Mansi III, 852.

¹⁹ Bidez-Hansen 358, 24–27: ἐχειροτόνησε δὲ αὐτὸν Ἑλλάδιος ὁ Καισαρέων Καππαδοκῶν ἐπίσκοπος, ἀμειβόμενος καθότι παιδί αὐτοῦ πρόξενος λαμπρᾶς στρατείας ἐν τοῖς βασιλείοις ἐγένετο.

²⁰ Gregor geht in ep. 1 davon aus, daß die Profitgier des Helladios allseits bekannt ist; „soviel genügt festzustellen, wie klein Helladios am Anfang war und wozu er es jetzt gebracht hat!“ Jeden Tag nehme der Reichtum des Helladios zu, ep. 1, 33 (Pasquali 12, 7–13). Im Hoheliedkommentar hat Gregor ähnlich die Sucht der Bischöfe nach Geld und Machtpositionen getadelt (Langerbeck 397 f.). Auch *De vita Moysis* (Musurillo, 128, 21–131, 21) zeichnet kirchliche Amtsträger, die zum Bild von ep. 17 und ep. 1 passen; fast könnte man meinen, die namenlose Karikatur wolle auch auf einen Erzbischof Helladios gemünzt sein: heute sei zu be-

sich die Frage auf, ob die harte Auseinandersetzung zwischen Gregor und Helladios im 1. Brief mit der Bischofswahl von Nikomedien zusammenhängt. Gregors Versuch, die Wahl zu beeinflussen, wäre also vergeblich gewesen; Helladios konnte seinen Kandidaten Gerontios durchsetzen. Freilich ist mit dieser Frage der eigentliche Hintergrund für die Vorgänge in Nikomedien noch nicht ins Licht gerückt. Nicht bloße bischöfliche Rivalitäten und klerikaler Nepotismus kommen zum Austrag. Tiefer müssen die Gründe liegen, die zum Bruch zwischen Gregor und der Helladios-Partei führten.

Gregor und Helladios waren einst zusammen mit Otreios von Melitene vom Kaiser Theodosios zu Garanten der kirchlichen Orthodoxie bestellt (Cod. Theod. XVI, 1, 3). Mit so hoher geistlicher Vollmacht ausgezeichnet, konnte sich Helladios als ein Wächter über die reine theologische Lehre mit Gregor wohl messen. Nach Gregors Bericht muß auch offen bleiben, welche Rolle in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen Nikomediens der vermutliche Vorgänger des Gerontios, jener Bischof Patrikios, gespielt hat. Die Wendung *ἔνν μετὰ τὴν γενομένην τοῦ μακαρίου Πατρικίου μετέστας* meint allerdings den Tod des Patrikios und nicht, wie Zacagni wollte, eine gewaltsame „Entfernung“ aus dem Amt, obwohl die Bedeutung „Verbannung“ für *μετέστας* bei Plato belegt ist.²¹ Die merkliche Abkühlung zwischen Gregor und den Nikomediern und damit zusammenhängend das Aufkommen neuer theologischer Unruhen dauerte jedenfalls schon geraume

obachten, wie einstige Asketen zum Priesteramt (*ιερωσύνη*) drängen und dann, befallen von der Krankheit des Hochmutes, sich zu hochstehend dünken, um im eigenen Amt der Ordnung zu pflegen, zu der sie verpflichtet sind. Stattdessen streben sie an, den Titel eines Erzpriesters (*ἀρχιερωσύνης ἄξιασμα*) zu erwerben. Sie agitieren, andere aus dem Amt zu vertreiben, die von Gott ein solches erhalten hatten (129, 6–10). Das Priesteramt sei etwas Göttliches, nichts Menschliches. Die Wahl zu einem Amt (*χειροτονία*) geschehe vom Himmel herab wie ein Wunder. Wie an Aarons grünendem Stab wunderbar eine Nuß reifte (Num. 17, 1–11), so erkenne man den wahren Priester: nach außen streng, hart und herb, nach innen eine wohlschmeckende Frucht, sobald sie mit der Zeit gereift und ihre hölzerne Schale aufgebrochen ist. „Wenn du aber bemerkst, daß das Leben eines sogenannten Priesters üppig wie ein Apfel, duftend und rosig ist, wie es bei vielen zu sehen ist, die sich mit Leinen und Purpur schmücken, an prächtig geschmückten Tischen speisen usf. . . ., dann kannst du mit gutem Recht das Wort des Evangeliums (Luk. 6, 43) anwenden und sagen: ‚Wenn ich diese Frucht sehe, erkenne ich nicht den priesterlichen Baum‘“ (131, 9 ff.) Vgl. die deutsche Übersetzung M. Blums, Sophia, Quellen östlicher Theologie 4, Freiburg 1963, 123 ff. – Zum Bischofsamt als einer vorzüglichen Gelegenheit, um in die höheren Kreise zu gelangen, s. B. Treucker, Politische und Sozialgeschichtliche Studien zu den Basilius-Briefen, Diss. Frankfurt 1961. Die Polemik gegen Bischöfe und Amtskirche steht bei Gregor von Nyssa nicht allein; sie ist den kappadozischen Vätern beinahe zu einem Topos geworden, worauf mich Andreas Spira hinweist; vgl. ep. 130 des Gregor von Nazianz und das letzte Kapitel in der Schrift des Basilius *De spiritu sancto*.

²¹ Die dahingehende Vermutung Zacagnis (a.a.O. 386) hatte ich in Oxford (s. o. Vorbemerkung) zur Diskussion gestellt. Die Durchsicht des Münster-Katalogs belehrt eines besseren: *μετέστας* ist in ep. 17 die euphemistische Umschreibung des Todes als eines „Hinübergehens“, wie andere Stellen bei Gregor bezeugen (in der Leidener Ausgabe Bd. V, 389, 1: *μετέστας* = Tod des Mose; s. auch VII, 1, 32, 20; VIII, 1, 386, 17; IX, 34, 3 u. 36, 11–13).

Zeit und dürfte begonnen haben, als noch Patrikios den Bischofsstuhl innehatte.²² Sicher ist, daß zur Zeit der Abfassung des Briefes nun nach dem Tod des Patrikios das Bischofsamt in Nikomedien so ruiniert ist, wie einst die Stadt durch Erdbeben. Ein „würdiger“ Mann muß endlich gefunden werden (18). Feststeht auch, daß Gregor im 17. Brief sogar von Glaubensabfall spricht, der mit missionarischem Eifer gleich einer Überschwemmung die Seelen mit sich reißt, und daß im 1. Brief an Flavian ganz ähnlich eine Feuersbrunst ausgebrochen ist, die gar Antiochien bedroht. Kein Wort deutet darauf hin, daß vergangene trinitarische Streitigkeiten der Eunomianer oder Pneumatomachen zugrunde liegen könnten. Keine Anspielung läßt darauf schließen, daß die Ketzerei des Apollinaris von Laodicea oder erste Kämpfe um die Christologie gemeint sein könnten.²³ Vielleicht konnte diese neue Ketzerei, anders als gewöhnlich, nicht unter dem Namen eines Schulhauptes gefaßt werden, vielleicht war noch kein Name gefunden? Vielleicht aber rührt die Merkwürdigkeit, daß Gregor den theologischen Charakter der neuen Häresie nicht zu erkennen geben will, daher, daß er selbst in die Angelegenheit verwickelt ist? Aufschlußreich ist die Kennzeichnung des idealen Bischofs in Gregors Brief. Er soll ja die aufgebrochene Unruhe meistern. Deshalb führt eine Analyse der Amtstheologie dieses Bischofs ein Stück weiter, um Rückschlüsse auf die neu aufgekommene Theologie zu gewinnen.

III.

Im Blick auf den amtstheologischen Gehalt des Schreibens sind zunächst einige die Interpretation Kardinal *Daniélous* einschränkende Bemerkungen nötig, die sich aus dem Verständnis des Kontextes ergeben:

Der ideale Bischof wird mit den Worten der Apostelgeschichte und des I. Timotheusbriefes ein *σκεῦος ἐκλογῆς* und *στῦλος τε καὶ ἑδραῖωμα τῆς ἀληθείας* (29, vgl. 21) genannt. Das besagt noch nicht, daß es Gregor vorrangig auf die Orthodoxie des Bischofs ankommt. Vom Bischof wird an keiner Stelle des Briefes ein orthodoxes, festes Glaubensbekenntnis verlangt, mag es bei ihm auch stillschweigend vorausgesetzt sein.²⁴ Vorrangig ist die eigene Erfahrung des Bischofs, die darin besteht, daß er Gott allein schaut und besitzt (6–7; 14). Der Begriff *πίστις* kommt auf den Bischof angewandt im Brief nicht vor.²⁵ Die Einheit des Glaubens ist also zunächst nicht

²² Daniélous Vorschlag, schon Patrikios könne ein Kandidat des Helladios gewesen sein (a.a.O. 88), ist unwahrscheinlich, aber nicht unmöglich.

²³ Dahingehend sind die Vermutungen Daniélous (87): „Elles peuvent se rattacher aux derniers débats trinitaires, à des tendances eunomiennes ou pneumatomaques. Elles peuvent aussi être en rapport avec les premières controverses christologiques et aux conflits entre apollinarisme et dyophysisme.“

²⁴ Vgl. dagegen Daniélous: „Ce qui paraît visé ici est la rectitude de la foi... C'est la solidité de la foi de l'évêque qui est ici soulignée... Unité de la foi et unité de la communauté apparaissent ainsi étroitement dépendantes l'une de l'autre“ (91).

²⁵ Nur im Blick auf die in Nikomedien ausgebrochenen Unruhen sagt Gregor, es seien dort *ἀποστάτες* am Werk, die abgefallen sind von der *εὐθεία* und *ὀρθῇ*

gefordert, sondern persönliche Gottesschau.²⁶ Die Einheit der Kirche wird hier nicht begründet durch ein gemeinsames Bekenntnis sondern durch Rückkehr zur ursprünglichen Gnade; mannigfach sind die Ausdrücke, die frei vom Ballast herkömmlicher theologischer Lehrformeln den wesentlich charismatischen Ursprung der Kirche belegen:

ἀρχαία χάρις (5), ἀρχαῖον κάλλος (5; 17), πνευματικὴ εἰρήνη (8), ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας ἀξίωμα (16), τὸ κοινὸν ἀγαθόν (29).

So wie die ursprüngliche Kirche ist auch der wahre Bischof Träger allgemeiner Gnadengaben. Seine „Apostolizität“ bleibt gewahrt; für Gregor ist eine Selbstverständlichkeit, daß der wahre Bischof Nachfolger der Apostel ist. Aber der Ton liegt auf etwas Anderem: die Apostel haben den Episkopat begründen können, weil sie von vornherein besondere Eigenschaften mitbrachten. Auf diese kommt es für Gregor an. Denn die Apostel waren unstudierte, einfache Leute, Arme und Laien – *πένητες καὶ ἰδιῶται* (11); dadurch waren sie instandgesetzt, „Gott völlig zu besitzen“ (14). Der Gedanke einer apostolischen Sukzession, die auch kirchenrechtlich zu begreifen ist, hat an Gregors Brief keinen Anhalt.²⁷ Nicht einmal das apostolische Vorbild als solches genügt. Für die rechte Verwaltung eines Bischofsamtes wird zum Kriterium, ob der Bischof das apostolische Vorbild in seinem eigenen Leben auch wirklich nachbildet und neu lebt. Erst diese Fähigkeit der *ἐμπειρία*, die die Erfahrung des Apostels im Bischof wiederholt, so daß er ein Geisterfüller (*πνευματικὸς*) wird, gibt letztgültige Qualifikation. Unüberhörbar ist die damit ausgesprochene Kritik an zeitgenössischen Bischöfen: die Kirchen haben Schiffbruch erlitten – nicht, weil ihre Bischöfe sich nicht von den Aposteln herleiten konnten, sondern weil diese nicht zu ihrem Amt vom Heiligen Geist instand gesetzt waren. Deshalb begründet Gregor die kirchlichen Katastrophen mit der Unerfahrenheit der kirchlichen Leiter, mit ihrer rhetorischen und philosophischen Hybris, mit Geldgier und mit ihrem Mangel an Bezug zum niedrigen einfachen Leben. Dies alles – so läßt sich wohl heraushören – macht Gregor auch den Bischöfen seiner Zeit zum Vorwurf, besonders vermutlich in Rom und Kappadozien, weil er bei deren ersten Bischöfen, Petrus und dem Hauptmann unter dem Kreuz, länger verweilt.

An dieser Stelle (14) bestimmt offenkundig eine kritische Argumentationsweise den Text, nicht aber eine den Primat der römischen Kirche hervor-

πίσις (52, 20–22). Dies ist auch ein Zeichen für Gregors seelsorgerliche Auffassung vom Bischofsamt, da er dem Glaubensabfall nicht mit sturer Proklamation orthodoxer Bekenntnisformeln begegnet.

²⁶ 53,1–4: «πρὸς τὸ ἀναδειχθῆναι προστάτην ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος τοιοῦτον δεῖ εἶναι τῷ ὀφθαλμῷ τὰ τοῦ θεοῦ ὕψεται μόνον, πρὸς οὐδὲν τῶν ἐν τῇ ζωῇ σπουδαζομένων μετεωρίζων τὸ ὄμμα».

²⁷ Entscheidend ist für Gregor nicht die Gleichwertigkeit von Aposteln und Bischöfen, sondern ihre gleiche Verpflichtung. Die Intention Gregors kommt bei Daniélou zu kurz: „... L'intérêt pour nous est en tout cela l'affirmation de l'équivalence entre l'épiscopat des apôtres et celui de leurs successeurs“ (92).

hebende Tendenz, wie Daniélou vermutet.²⁸ Es bleibt offen, ob Gregor Rom einen besonderen Rang zuerkennen will; an dieser Stelle jedenfalls kam es ihm darauf an, daß der erste Bischof Roms nur ein einfacher, mittellose Fischermann war. Andernfalls hätte sich wohl angeboten, daß Gregor die auch ihm geläufige martyrologische Petrus-Rom-Tradition beigezogen hätte.²⁹

Auffallend ist auch die bischöfliche „Kollegialität“, die Gregor in Bezug auf Bischof Euphrasios rühmend hervorhebt (2). Ihr entsprechend setzt der Brief die Nikomedier nicht mittels konkreter Vorschläge und Verhaltensmaßregeln unter Druck. Die Freiheit der Einzelkirche bei der Bischofswahl bleibt gewahrt (8). Doch kann nicht ausgeschlossen werden, daß die kirchenpolitische Situation, insbesondere die Machenschaften des Helladios, Gregor zu kluger Zurückhaltung nötigten.

Wesentlich ist die Erkenntnis, daß die Darstellung des idealen Bischofs vom kappadozischen Mönchtum inspiriert sein muß. Unverkennbar trägt der Bischof die Züge des Abtes einer Mönchsgemeinschaft. Das wahre monastische Ideal soll den heruntergekommenen Episkopat reformieren!³⁰ Es lohnt sich, diese wichtige These *Daniélous* aufnehmend, nach asketischen Traditionen zu suchen, die im 17. Brief zusammengefloßen sein könnten, um in Gregors Sprache neuen Ausdruck zu finden.

Der Bischof ist Lehrer vor einem esoterischen Kreis von Schülern und er ist ihr Seelsorger. Die auch im Osten des Reiches übliche Funktion des Bischofs als eines Klerikers, der beamteter Hüter des Kirchenrechts ist und die liturgische Leitung im Gottesdienst innehat, verschwindet in Gregors Schilderung so gut wie völlig.³¹ Der Bischof scheint auch nicht die Aufgabe zu haben, das kirchliche Vermögen zugunsten christlicher Liebestätigkeiten zu verwalten, sondern er ist sowohl im privaten Bereich als auch beim Ansturm der Häresie auf die kirchliche Gemeinschaft zunächst nur ein Seelsorger. Spürbar ist die Verwandtschaft mit Origenes. Auch dort werden Bischöfe kritisiert, weil sie gieren nach Reichtum, ihren Verwandten hohe Stellungen verschaffen und überhaupt nur weltlich eingestellt sind; auch dort ist der Laie oft ein besserer Christ als der Bischof.³² Origenes hatte in seiner Schrift gegen Kelsos den heidnischen Vorwurf, Jesu Jünger seien ungebildete Banausen, mit der Feststellung zurückgewiesen, daß der Zöllnerberuf des

²⁸ „Mais elle peut ici être à la fois une reconnaissance de la prééminence de l'Eglise romaine et une critique discrète du choix des évêques de Rome au IV^e siècle“ (92 f.). Die Tatsache, daß Gregor am Beispiel Roms und Kappadoziens besonders ausführlich wird und ihre beiden Erstbischöfe ohne Skrupel nebeneinanderstellt, könnte eher als eine „diskrete“ Kritik am Vorrang Roms interpretiert werden.

²⁹ *Altera laudatio in Stephanum* MPG 46, 729 C.

³⁰ Vgl. Daniélou 94 f.: „Il s'inspire sans doute à nouveau de l'idéal de l'abbé dans le monachisme cappadocien. Et ceci est l'expression d'un idéal réformateur de l'épiscopat.“

³¹ Vgl. H. v. Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, 2. Aufl., Tübingen 1963, 263 ff.

³² Vgl. v. Campenhausen a.a.O. 278.

Matthäus und die Fischerei bei Petrus und Andreas gerade keine Schande ist. Es beweiße, daß es nicht auf die rhetorische und dialektische Kunst der Griechen, sondern auf die göttliche Dynamis ankomme. Im Besitz dieser Kraft erfülle sich an den Jüngern das Wort des Paulus, „daß in alle Lande ausgegangen ist die Stimme“ der Apostel Jesu „und bis zu den Enden des Erdkreises ihre Worte“. – In Gregors 17. Brief (11) finden wir auffallenderweise dieselben Jünger in ihren Berufen herausgehoben und daran anschließend als Schriftbeweis dasselbe Wort des Römerbriefes (10, 18 vgl. Ps. 19, 5), wobei Gregor noch stärker als Origenes die einfachen Tätigkeiten der Apostel herausstreicht.³³ Die Darstellung der Amtstheologie des Origenes durch *Hans von Campenhausen* hat also in Gregor von Nyssa einen weiteren Gewährsmann; denn die Vollmacht zum bischöflichen Amt verstand Gregor ähnlich Origenes: „nicht das Amt als solches“ gibt Vollmacht zum Amt, „sondern der Geist, die rechte Gesinnung der Liebe und die Erkenntnis, die Gott schenkt und der geistliche Lehrer vor allem vermittelt“.³⁴

IV.

Das origenistische Erbe war schon durch die Asketik des Basilius im kappadozischen Mönchtum heimisch geworden. Es dürfen also zum Verständnis der monastischen Traditionen, die im Werk Gregors zusammengelassen sind, vorab die Namen Origenes und Basilius nicht fehlen. Aber es gibt noch einen Namen, auf den uns eine interessante Spur bringt: Ins Auge fallen nämlich verschiedene Übereinstimmungen zwischen 17. Brief und Gregors Traktat *De instituto christiano*. Zunächst gibt es verschiedene inhaltliche Berührungspunkte:

1. Der Brief an die Nikomedier bringt eine solche Fülle von Pauluszitaten, daß sie auch dem Kenner der Schriften Gregors auffallen müssen. Das verwundert im 17. Brief nicht; denn das hier wesentlich charismatisch verstandene geistliche Amt konnte bei Paulus eine naheliegende biblische Begründung finden.³⁵ In *De instituto christiano* ist nun aber ebenso eine Dichte von Pauluszitaten festzustellen.³⁶

³³ Origenes, *Contra Celsum* I, 62 (Koetschau 113–115). Gregor von Nyssa, ep. 17, 11 (54, 1–10). – Jene niedrigen Berufe sind im Gegensatz zur akademischen Weltweisheit genannt, sollen nicht als Vorbilder für ein christliches Arbeitsethos dienen. Hier dachte das die Alte Kirche des Ostens so entscheidend beeinflussende Mönchtum grundsätzlich anders als das Kulturarbeit leistende westliche Kloster. Arbeit ist hier *πάρεργον*, nicht eigentliches *ἔργον* (vgl. H. Dörries, *Mönchtum und Arbeit*, in: *Wort und Stunde* I, Göttingen 1966, 277–301).

³⁴ H. v. Campenhausen, *Griechische Kirchenväter*, 4. Aufl., Stuttgart 1967 (= *Urban* Bd. 14), 57.

³⁵ Zum paulinischen Amtsbegriff s. v. Campenhausen, *Kirchliches Amt* . . ., 32 ff.

³⁶ Daniélou sieht darin einen Anhalt für die Spätdatierung beider Schriften, 88. Gregor hat in ep. 17 und in *De instituto* das charismatische Amtsverständnis des Paulus in seine Zeit übersetzt. Gregors hier kirchenrechtlich überhaupt nicht abgesicherter Amtsbegriff stellt ihn in die Nähe Symeons von Mesopotamien (dazu s. unten), wogegen der große Zeitgenosse Chrysostomos diesbezüglich eher eine östlich-normalkirchliche Paulusexegese betreibt. Die Studie A. M. Ritters über „Charisma im Verständnis des Ioannes Chrysostomos und seiner Zeit“ (Göttingen 1972) ist leider an jenen spiritualistischen Zeitgenossen vorbeigegangen.

2. Die angeredeten Presbyter sind nicht anonyme Würdenträger, die für eine breite volkskirchliche Öffentlichkeit das Geschäft der Wahl besorgen, sondern sie schließen sich mit Gregor zusammen zu einem Konventikel frommer Bruderschaft. Auch in *De instituto* besteht der Kreis der Angeredeten aus einer allgemeinen ἀδελφότης. Dementsprechend verbindet Absender und Adressaten weniger das gemeinsame Bekenntnis als die gemeinsame pietistische Frömmigkeit. In beiden Schriften fällt auch eine Vorliebe für die Begriffe εὐσεβής und εὐσέβεια ins Auge.³⁷

3. Gregor sorgt sich, daß in der Bruderschaft Nikomedien aus falsch verstandenem Ehrgeiz der Glaubensabfall zunimmt. Dieselbe Warnung vor Apostasie läßt sich durchgängig dem Traktat entnehmen.³⁸ Sie ist wahrscheinlich sogar in seinem ursprünglichen Titel enthalten:

ep. 17, 4: οὕτως ἡ τῶν ἀποστάντων ὁρμή, ἀπαξ τῆς εὐθείας τε καὶ ὁρθῆς πίστεως ἐκ φιλονεκίας παραρρηῖσα.

De inst. 40 (Titulus): πρὸς τοὺς ἀποστήσαντας ἀσκητὰς τοῦ τῆς εὐσεβείας σκοποῦ.

Zu den inhaltlichen Übereinstimmungen kommen sprachliche, die der Hypothese einer gemeinsamen theologischen und kirchenpolitischen Situation einen hohen Grad an Wahrscheinlichkeit geben; denn eine Mehrzahl von literarischen Übereinstimmungen ist naturgemäß nicht zufällig:

4. Das vom Bischof versehene Amt der Leitung findet einen sonst bei Gregor in diesem Zusammenhang nicht belegbaren Ausdruck: ἐπιστοσία (15). Denselben Ausdruck benutzt Gregor in *De instituto* im Hinblick auf den Abt einer Mönchsgemeinschaft (69, 2.6).³⁹

5. In Nikomedien sind einflußreiche Persönlichkeiten vom Glauben abgefallen. Sie tragen den merkwürdigen Titel ἐφροστῶτες. Mit demselben Wort werden in *De instituto* die Vorsteher der Mönchsgemeinschaft angeredet:

ep. 17, 4: ὅτι οὐδεμίᾳ γέγονεν τῶν ἐφροστῶτων ἐπιστροφή.

³⁷ Die angeredeten Presbyter in Nikomedien erscheinen als solche nur in der Überschrift des Briefes. Sonst werden sie schlicht als ἀδελφοί angeredet (52, 12; 55, 22; 56, 25; 57, 8). – In *De instituto* schließen sich Abt und Mönche zu einem κοινὸν τῆς ἀδελφότητος πλήρωμα zusammen. In der Ausgabe W. Jaegers (Bd. VIII, 1) 67, 6.

Die „Gefilde frommer Gesinnung“ sollen in Nikomedien durch den neuen Bischof zur Reife kommen (52, 28); von der eigenen „Frömmigkeit“ der Presbyter und nicht von äußeren Dingen soll die Wahl bestimmt sein (57, 8). – *De instituto*: der κανὼν τῆς εὐσεβείας hat zwar am orthodoxen Dogma seinen Halt (Jaeger 42, 8), aber das gilt als eine selbstverständliche Voraussetzung. Entscheidend geht es Gregor in *De instituto* um das „Ziel“, auf das dieser „Kanon der Frömmigkeit“ hin angelegt ist (τίς ὁ τῆς εὐσεβείας σκοπός, 79, 15; vgl. 61, 5; 63, 20): es ist die neue Geburt, die der ἀποστολικὸς κανὼν fordert (61, 13). Die Anwendung des Kanon-Begriffes auf die εὐσέβεια und nicht auf eine wie immer geartete regula fidei fällt auf.

³⁸ Zum folgenden vgl. meine in Anmerkung 1 genannte Studie über „Gregor von Nyssa und die Messalianer“, 103 ff., 114³⁶.

³⁹ Gregor meidet überhaupt eine kirchliche Amtstitulatur (vgl. A. van Heck, Gregorii Nysseni de pauperibus amandis orationes duo, Leiden 1964, 41–44). Um so auffälliger ist, daß unter den von mir aus dem Münster-Katalog (s. o. Vorbemerkung) gesammelten ἐπιστοσία-Belegen nur die in ep. 17 und in *De instituto* das Bischofsamt bzw. den Abt meinen.

De inst. 70,15: Ἐὰν οὕτως ἔχητε πρὸς ἀλλήλους οἷ τε ἐφεστῶτες καὶ οἱ τούτων χρώμενοι διδασκάλους.

De inst. 67,2ff.: ἄρνησις δὲ ψυχῆς τὸ . . . ποιεῖν τὸν τοῦ ἐφεστῶτος ὡς τοῦ θεοῦ λόγος καὶ τούτω κερῶσθαι καθάπερ ἀγαθῶ κυβερνήτῃ

Werner Jaeger, der Editor des Traktates, hatte sich an dem Begriff *ἐφεστῶτης* gestoßen, weil er Gregor fremd sei.⁴⁰ Doch das stimmt nicht. In auffallender Weise begegnen wir demselben Titel wie einem Terminus technicus im 17. Brief. Die erhoffte Bekehrung der *ἐφεστῶτες* ist ausgeblieben und das Amt der Leitung wird *ἐπιστοσία* genannt (s. o. 4), hier wie dort!

6. Bei der Suche nach einem neuen Bischof sollen die Nikomedier den „Leuchter des Geistes“ zu Hilfe nehmen. Auch dieser Terminus findet sich in *De instituto*:

ep. 17,28: τῷ λύχνῳ τοῦ πνεύματος πρὸς τὴν ἔρηναν κερῶμένους

De inst. 83,8f. über die törichten Jungfrauen im Evangelium: οὐ γὰρ εἶχον . . . τὸν τοῦ πνεύματος ἐν τῇ διανοίᾳ λύχνον.⁴¹

7. Eine wichtige Hilfe, damit in Nikomedien wieder geordnete Verhältnisse eintreten, ist die Gebetsgemeinschaft. Denselben Begriff einer „Bundesgenossenschaft des Gebetes“ hat auch der Traktat, freilich ist hier etwas hinzugekommen: die *συμαχία* des Gebetes ist der heilige Geist:

ep. 17,3f.: σύμμαχον . . . τὴν ὑμετέραν πρὸς θεὸν συμπαλαβόντες εὐχὴν

De inst. 54,15f.: τὴν τοῦ πνεύματος δύναμιν σύμμαχον δι' εὐχῆς προσλαβῶν.⁴²

8. Der wahre Bischof soll die ihm anvertrauten Seelen wie ein guter Steuermann „zum Hafen Gottes“ fahren. Auch dieses Bild finden wir in *De instituto*:

ep. 17,19: ὅπως ἂν τὰς τῶν συμπλεόντων ψυχὰς εἰς τὸν λιμένα τοῦ θεοῦ καθορμίσει

De inst. 67,6f.: τὸ κοινὸν τῆς ἀδελφότητος πλήρωμα μεθ' ὁμοιοῦς ἐπὶ τὸν λιμένα τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ διευθύνοντι

Der Begriff *λιμὴν* ist allerdings ein weit verbreiteter Ausdruck, um den Sinn monastischen Lebens zu beschreiben.⁴³ Auffallend ist aber, daß in den hier vergli-

⁴⁰ Jaeger im Apparat zur Stelle. Vgl. Staats a.a.O. 42, Anm. 104. Dort begründe ich auch, weshalb an der Stelle 67, 2 ff. die Handschriften S Z zu bevorzugen sind.

⁴¹ *λύχνος* belegt der Münster-Katalog in der Leidener Ausgabe 31 mal, davon nur in ep. 17 und in *De instituto* als *λύχνος τοῦ πνεύματος*. In *De vita Moysis* wird der siebenarmige Leuchter allegorisiert; von ihm gehen die vielfältigen Strahlen des *πνεῦμα* aus; ebenso sind die Apostel als Leuchter die „Säulen und Stützen der Wahrheit“ (I Tim. 3, 15); sie bringen das Lobopfer und den Weihrauch des Gebetes Tag und Nacht immerfort dar (Musurillo 94, 9–96, 13). Diese Stelle gesellt sich also zu den obengenannten. Auch *De vita Moysis* ist ja eine Spätschrift Gregors. Das ständige Geist-Gebet ebenso wie die Taufgnade, die erst durch den Geist zur Entfaltung kommt (96, 8 ff.; 97, 4), erinnert an messalianische Vorstellungen.

⁴² *συμαχία* des Geistes außerdem in *De instituto* 78, 14 und ähnlich schon 47, 19. – Der Münster-Katalog ergab 52 Belege für *συμαχία*, 21 Belege für *σύμμαχος* und 15 Belege für *συμαχέω*. Der eigentümliche Gedanke einer „Bundesgenossenschaft des Gebetes“ fand sich außer den oben angegebenen beiden Stellen nur noch zweimal: 1. am Schluß von ep. 19 (Pasquali 68, 11 f.) und 2. zu Beginn der Rede *In suam ordinationem* (Gebhardt 331, 16). Diese Rede ist nach meinen Untersuchungen ein Dokument der Spätzeit (394) und gehört in die gleiche kirchenpolitische Situation wie *De instituto*. S. u. Anm. 64.

⁴³ Vgl. M. Aubineaus Anmerkung zu *De virginitate* 23, 6 (SC 119, 550^o). Der Münster-Katalog ergab 19 Belege für *λιμὴν*, wobei das Bild vom Steuermann, der zum Hafen Gottes, bzw. des göttlichen Willens lenkt, außer den obengenannten

chenen beiden Texten der Bischof bzw. der Abt wie ein Steuermann zum Hafen Gottes lenken soll. Deshalb mag auch dieses Beispiel als eine Übereinstimmung mit genannt sein.⁴⁴

Da inhaltliche und wörtliche Parallelen festzustellen sind, bietet sich methodisch der nächste Schritt von selbst an. Denn der Traktat Gregors hat zur genauen Vorlage den Großen Brief des Symeon von Mesopotamien. Symeon war ein Wortführer der messalianischen Mönchsbeziehung, die aus dem syrisch-edessenischen Raum kommend als Wandermönchtum Kleinasien überflutete und auch vor dem basilianisch geregelten Mönchtum nicht Halt machte. Die Messalianer wurden bald wegen ihres übersteigerten Spiritualismus brutal verfolgt. Auch die Schriften Symeons wurden später kirchlich verurteilt, obwohl sie selbst Warnungen vor einem ins Uferlose abgleitenden Enthusiasmus enthalten. Doch unter dem Namen Makarios, des gefeierten Asketen, konnte das messalianische Schrifttum Symeons seinen Häschern entgehen. Gregor von Nyssa hat der messalianischen Bewegung nicht ablehnend gegenübergestanden. Darauf deuten nicht nur die Abhängigkeit vom Großen Brief, sondern viele Einzelzüge in *De instituto christiano*.⁴⁵ So stellt sich die Frage, ob im 17. Brief über die Übereinstimmungen mit *De Instituto* hinaus auch Verbindungslinien zu Symeon und das heißt zum Messalianismus aufgedeckt werden können. Es gibt Gründe, daß diese Frage bejaht werden kann:

9. Unter den zahlreichen Zitaten und Anspielungen auf den Apostel Paulus gibt es einige, die abgesehen von *De instituto* im Werk Gregors selten sind, wenn nicht gar fehlen. Diese Pauluszitate sind jedoch im Schrifttum des Symeon-Makarios besonders häufig. Gregor hat ein ähnliches Paulusverständnis wie Symeon auffallen-

noch folgenden Schriften bekannt ist: *Adversus Apolinarium* (Müller 197, 20); *De vita Moysis* (Musurillo 5, 16); *De virginitate* (Cavarnos 340, 16).

⁴⁴ Die vorgeführten Beispiele zeigen zur Genüge, daß *De instituto* in der Sprache Gregors von Nyssa redet. Schon W. Jaeger hatte einen Katalog von typischen Redewendungen Gregors in dieser Spätschrift nachgewiesen (Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature, Leiden 1954, 115–142). Neuerdings behauptet jedoch J. Daniélou die Unechtheit des Traktates (RechSR 56, 1968, 146 f. und ders., Orientations actuelles de la recherche sur Grégoire de Nysse, in „Écriture et culture . . .“ 16 f.). M. Canévet möchte diesen Beweis für die Unechtheit führen (Le „De instituto christiano“ est-il de Grégoire de Nysse, REG 82, 1969, 404–423). Aber kein Argument überzeugt. Canévet hat zwar auf die eigenartigen messalianischen Termini aufmerksam gemacht, die *De instituto* in der Tat eine Sonderstellung im Corpus Gregorii geben; doch das war bekannt. *De instituto* ist eine Wort-für-Wort-Umschrift des Großen Briefes des Messalianers Symeon-Makarios. Von daher erklärt sich „une influence des doctrines messaliennes“ (421). Es geht nicht an, mit Canévet den Traktat unabhängig von seiner Wort-für-Wort-Vorlage zu interpretieren und daraufhin das vorhandene Fremdgut, das bei jedem der von Canévet vorgeführten Beispiele aus der Arbeitsweise einer Metaphrase verstanden werden muß, zum Argument gegen die Echtheit zu nutzen.

⁴⁵ S. dazu meine Anm. 1 genannte Studie (mit Literatur zum Problem). Vgl. außerdem: H. Dörries, Urteil und Verurteilung, in: Wort und Stunde I, Göttingen 1966, 346 f., und ders., Die Messalianer im Zeugnis ihrer Bestreiter, Saeculum 21 (1970), 213–228.

derweise gerade am Anfang und am Ende seines 17. Briefes. Folgende Paulusstellen sind Symeon-Makarios beliebt, während sie Gregor in seinem übrigen Werk nicht sonderlich wichtig zu sein scheinen:⁴⁶

a) *II Kor. 1, 3 f.*

ep. 17,1: Ὁ πατήρ τῶν οἰκτιρῶν καὶ θεὸς πάσης παρακλήσεως

Das Pauluswort über den göttlichen Trost bezieht Symeon auf den Trost, den der Asket im Gebet durch die Einwohnung des Geistes erlebt; es ist die inwendige Erfahrung des Gottesreiches von Luk. 17, 21:

Symeon, epistola magna 269, 16–18: τὸν ἀρραβῶνα (scl. τῆς βασιλείας)... αἱ ἄξιαι καὶ πισταὶ ψυχαὶ διὰ τῆς τοῦ πνεύματος ἐνεργούσης κοινωνίας κεκτῆσθαι καταξιοῦνται. Ὁ παρακαλῶν γὰρ, φησί, ἡμᾶς ἐν πάσῃ τῇ θλίψει⁴⁷

b) *I Kor. 12, 7*

ep. 17,1: Ὁ πατήρ... ὁ πάντα ἐν σοφίᾳ πρὸς τὸ συμφέρον οἰκονομῶν

Bei Paulus ist die Offenbarung des Geistes mannigfach wirksam πρὸς τὸ συμφέρον; es ist ein wichtiges Zitat für die Pneumatologie Symeons:

Symeon, Homilie 8,2: ἡ χάρις... ὡς θέλει πρὸς τὸ συμφέρον οἰκονομεῖ τὸν ἄνθρωπον

Gregor verbindet mit Symeon an dieser Stelle aber nicht nur die paulinische Wendung πρὸς τὸ συμφέρον, sondern unabhängig vom Paulustext der Begriff der Heilsökonomie; beachte das Wort οἰκονομῶν! In Homilie 29, 1 spricht Symeon fast genauso wie Gregor von der Ökonomie der σοφία!⁴⁸

⁴⁶ Von den Schriften des Symeon-Makarios, die größtenteils Entdeckungen dieses Jahrhunderts sind, liegen folgende Neueditionen vor: a) Seven unpublished Homilies of Macarius, hg. v. G. L. Marriott, Cambridge 1918 (= Typus II oder H 51–58); b) eine vorläufige Edition der *Epistola magna* durch W. Jaeger in: Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature, Leiden 1954, 231–301; c) Neue Homilien des Makarius/Symeon I, aus Typus III, hg. v. E. Klostermann und H. Berthold, TU 72, Berlin 1961 (= Typus III oder CR); d) Die 50 geistlichen Homilien des Makarios hg. v. H. Dörries, E. Klostermann, M. Kroeger, PTS 4, Berlin 1964 (= Typus II oder H 1–50). Die Sammlung des Cod. Vat. Gr. 694 (= Typus I) hg. v. H. Berthold ist im Druck. Die altkirchlichen äußeren Zeugnisse über die Messalianer sind gesammelt von M. Kmosko, *Patrologia Syriaca* I, 3, Paris 1926, Appendix I.

⁴⁷ In *De instituto* ist Gregor mit der messalianischen Exegese des Pauluswortes völlig vertraut, weil er sie deutlich ablesbar im kirchlichen Sinne korrigiert (Staats a.a.O. 47–49). *II Kor. 1, 3 f.* zitiert Gregor außerdem in *Contra Eunomium* (Jaeger II, 390, 23 und 407, 12), freilich ohne pneumatologischen Bezug! Für Symeon ist der göttliche Trost gerade ein Erfahrungsausdruck für die durch Gebet erfahrene Einwohnung des heiligen Geistes, vgl. H 10, 3; 15, 26, 36; 27, 17; 29, 5; 47, 14; 49, 19; 51, 2.

⁴⁸ Für *I. Kor. 12, 7* ergab der Münster-Katalog außer ep. 17, 1 keinen Beleg. Freilich ist dies im Hinblick auf den noch nicht erfolgten Abschluß der Gregor-Ausgabe kein endgültiges Ergebnis. Symeon kennt die eigentümliche Fassung des Pauluswortes, wie sie Gregor an dieser Stelle hat, auch sonst, vgl. H 8, 5: αὐτῇ ἡ χάρις οἰκονομεῖ πρὸς τὸ συμφέρον τῷ ἀνθρώπῳ, vgl. auch H 27, 20, wo Symeon die Abwendung der Gnade vom Christen als heilsökonomisch sinnvoll erklärt: τῆς χάριτος κατ' οἰκονομίαν πρὸς τὸ συμφέρον τῷ ἀνθρώπῳ. H 29, 1 ist an *I. Kor. 12, 7* nur angelehnt, steht aber im Wortlaut dem Praeskript von ep. 17, 1 besonders nahe: Ἡ τοῦ θεοῦ σοφία ἄπειρος καὶ ἀκατάληπτος οὖσα, ἀκαταλήπτως καὶ ἀνεξιχνιάστως τὰς οἰκονομίας τῆς χάριτος εἰς τὸ γένος τῆς ἀνθρωπότητος ἐξεργάζεται ποικίλως...

c) II Kor. 13, 13

ep. 17,1 : καὶ ἔλθοι ἐφ' ὑμᾶς ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος

Der paulinische Friedensgruß ist ein Lieblingszitat Symeons, baut sich auf ihn doch die messalianische Lehre von der „Gemeinschaft des Geistes“, die durch Gebet spürbare Wirklichkeit wird. Einer Vielzahl von Belegen bei Symeon stehen wenige Gregors und diese hier in *De instituto* und im 17. Brief gegenüber.⁴⁹

d) Röm. 12, 2

ep. 17,29 : Gregor beschließt seinen Brief mit der Mahnung an die Nikomedier προτιμήσαντες τῶν ἰδίων θελημάτων τὸ θέλημα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον.

Die Gegenüberstellung von eigenem und göttlichem Willen – ein sicherlich allgemein mönchischer Gedanke – kennt auch Symeon. Von größerem Gewicht ist, daß Gregors Brief mit einer Berufung auf den göttlichen Willen von Röm. 12,2 schließt, der „gut, wohlgefällig und vollkommen ist“. Symeon hat das Pauluswort hochgeschätzt, denn solcherart ist das Ziel asketischen Lebens, wie es im Großen Brief, den Gregor kannte, heißt; der vollkommene göttliche Wille ist Gemeinschaft des Geistes und Befreiung von den bösen Leidenschaften.⁵⁰

Zusammenfassend kann festgestellt werden, daß die von Gregor im Praeskript und am Schluß seines Briefes den Nikomediern vorgehaltenen Pauluszitate für Symeon besonders vertraut klingen müßten. Gregor holt die Empfänger des Briefes ab und entläßt sie mit biblischen Wendungen, die gerade Messalianern teuer waren.

10. Die Auffassung vom kirchlichen Amt im 17. Brief ist mit der des Symeon-Makarios nahezu identisch. Auch Symeon setzt an die Stelle des institutionellen Amtes das mit geistlicher Vollmacht ausgerüstete Amt.⁵¹ Auch Symeon polemisiert gegen Rhetorik und Philosophie und sieht im christlichen Laien (*ιδιώτης*) das Vorbild:

ep. 17,11 über die Apostel: οὐχ ὕπατοι τινες καὶ στρατηλάται καὶ ὕπαρχοι ἢ κατὰ ῥητορικὴν καὶ φιλοσοφίαν περίβλεπτοι, ἀλλὰ πένητες καὶ ἰδιῶται καὶ ἀπὸ τῶν ταπεινότερων ἐπιτηδευμάτων ὀρμώμενοι

Symeon, *Homilie 15,15* : καὶ πολλάκις ἀπέρχεται εἰς προσευχὴν ὁ ἰδιώτης... καὶ εἰσέρχεται εἰς ὕρασιν καὶ σοφίαν, ὅπου οὐ φθάνουσι δυνάσται ἢ σοφοὶ ἢ ῥήτορες καταλαβεῖν ἢ γνῶναι . . .

Ähnlich Symeon, *Homilie 43,8* : Nicht die σοφοί, sondern οἱ πένητες καὶ οἱ ἰδιῶται

⁴⁹ Die paulinische „Gemeinschaft des Geistes“ hat Symeon oft in die Brautsprache der Mystik als „Gemeinschaft mit dem himmlischen Bräutigam“ übersetzt. Zu den zahlreichen Belegen für *κοινωνία τοῦ πνεύματος* und II Kor. 13, 13 s. die Register der Editionen. In *De instituto* findet sich das Pauluszitat 63, 4 (Jaeger). In *Contra Eunomium* (Jaeger I, 84, 20 f.) bringt es Gregor verkürzt, ohne *κοινωνία τοῦ πνεύματος*.

⁵⁰ Symeon zitiert Röm. 12, 2 in der auch ep. 17, 29 eigentümlichen Weise in der *Epistola magna*: 234, 8; 237, 8; 238, 16; 239, 7; 292, 13; 294, 6. Gregor übernimmt es von dort in *De instituto*: 41, 17; 46, 3; 47, 23. Im übrigen Werk Gregors konnte ich nur in *De perfectione* (Jaeger 186, 18 ff.) den „Willen Gottes, der gut, wohlgefällig und vollkommen ist“, belegt finden.

⁵¹ Vgl. H. Dörries, Diadochos und Symeon, in: Wort und Stunde, Bd. I, Ges. Stud. z. Kirchengesch. des 4. Jh.'s, Göttingen 1966, 374.

erringen im geistlichen Krieg den Sieg, weil gerade sie die Gnade des Geistes erlangen.⁵²

Freilich fällt es nicht schwer, die hier zugrunde liegende Vorstellung aus der altkirchlichen Literatur zu belegen.⁵³ Während sich die heidnisch-antike Gesellschaft erst dann wirklich im Wohlstand wähnte, wenn sie akademisch durchbildet war, konnte die christliche Predigt menschlichen Wohlstand behaupten, ohne daß eine akademische Bildung notwendig sein mußte. Das gab ja dem jungen Christentum auch die missionarische Kraft, weil es im Gegensatz zur spätantiken Bildungsgesellschaft den sozial Unterprivilegierten gleiches Recht vor Gott als höchstem Gut zusprach. Jeder christliche Handwerksmann hat volle Gotteskenntnis, während der gebildete Platoniker noch zweifeln muß – dieser Vorwurf Tertullianus war von jeher ein gewinnendes Argument (Apologeticum 46, 9; De anima 3, 3). Bei Origenes ist sogar eine starke Nähe zur Redeweise Gregors spürbar, denn er benutzt das Argument zur Kritik an den Bischöfen seiner Zeit: für Origenes ist der Nichtordinierte oft ein Bischof, auch wenn ihn keine menschliche Ordination zum Bischof gemacht hat.⁵⁴ Aber ein wesentlicher Unterschied zu Gregor besteht darin, daß dies nur im Verborgenen vor Gott gilt, für Gregor soll es gar kirchliche Realität sein. Die origenistische Kritik ist bei Gregor radikal verschärft. *πένητες* und *ιδιώται* sind die wahren Bischöfe, wie es die Apostel selbst waren. Hierin verbinden sich also im 17. Brief mit der möglichen Übernahme einer origenistischen Bischofskritik auch Gedanken, wie sie bei Symeon und im Messalianismus zu Hause sind.

Symeon schreibt im Großen Brief, daß die gemeinsame Bruderschaft zusammen-

⁵² Dörries, Klostermann, Kroeger 136, 206–211; 289, 117 ff. Zu *ιδιώτης* bei Symeon vgl. außerdem H 6, 1; 17, 10; 42, 1–2.

⁵³ Bei Gregor selbst hat in den 15 mir bekannt gewordenen Stellen der Begriff *ιδιώτης* einen positiven Klang. Polemisch ist z. B. *ἡμεῖς οἱ ιδιώται* eine gegen Eunomius gerichtete fromme Selbstbezeichnung (Jaeger I, 216, 1; 305, 19; 362, 5; 407, 19. II, 39, 17, 85, 23; 156, 26; 158, 10; 220, 9). Das entspricht alter apologetischer Tradition, vgl. Justin 1. Apol. 60, 11 und 2. Apol. 10, 8. Der altkirchliche Begriff *ιδιώτης* darf keinesfalls aktualisierend im Sinne eines „mündigen“ Laien mißverstanden werden; denn er bezeichnet gerade den Unmündigen coram Deo, der für die Gnade offen ist. Es spricht aber für Gregors kirchliche Gesinnung, wenn er andererseits den Begriff *λαϊκός* bei der Entfaltung der eigenen Amtstheologie nicht verwendet; denn dieser Begriff hatte im Klerikalismus des 4. Jh.'s eine stark abschätzige Bedeutung erhalten (Campenhausen 96⁸, mit Literaturhinweisen).

⁵⁴ Comm. Mt. ser. 12 (Klostermann 23). Vgl. Campenhausen 281 f. – Die Berufung auf die Freiheit vom Zwang akademischen Philosophierens ist für Christen von jeher selbstverständlich gewesen. Besonders die Apologeten mußten diese Freiheit gegen die Verächter des Christentums unter den Gebildeten verteidigen (außer Justin und Tertullian s. auch Minucius Felix, Octavius 5, 4). Aufschlußreich ist die ungedruckte Diss. von M. Hirschberg, Studien zur Geschichte der *simplices* in der Alten Kirche, Heidelberg 1944, wo u. a. auf Epiktet verwiesen wird, der den Philosophen aus dem Gegensatz zum *ιδιώτης* definiert (S. 19), auf das rabbinische Judentum, das den Begriff als Lehnwort übernimmt und nun im „Hedjot“ den Gesetzlosen sieht (22). Das frühe Christentum hat in einzigartiger Weise gegen den Sprachgebrauch der griechischen Philosophie und des Judentums, aber auch im Gegensatz zur Gnosis, den Begriff *ιδιώτης* in den positiven Rang einer apostolischen Selbstbezeichnung erhoben, vgl. II. Kor. 11, 6 und Apg. 4, 13 (umstritten ist der Sinn des Wortes in I. Kor. 14, 16 u. 23 f.). Die Traditionsgeschichte der eigentümlichen Aposteltitulatur *ἀγράμματοι καὶ ιδιώται* von Apg. 4, 13 wäre über M. Hirschberg und H. Schlier (ThW III, 215–217) hinaus zu untersuchen; denn sie begegnet wohl nicht unvermittelt wieder bei Symeon-Makarios (s. Anm. 59) und dann hier in Gregors 17. Brief.

komme wie die Apostel in der Apostelgeschichte (κατὰ τὸν ἐν ταῖς πράξεσιν ἀποστολικὸν χαρακτήρα) und daß der göttliche Geist durch die Apostel der ganzen Kirche ohne hierarchische Unterschiede gegeben ist; jeder Christ kann mit dem in der Taufe anvertrauten Pfund des Geistes wuchern. Es sind Worte, die Gregor in *De instituto* aufnimmt.⁵⁵ Der durch den Geist vermittelte apostolische Rang eines jeden guten Christen ist freilich den Messalianern zum Verhängnis geworden. Die erhaltenen äußeren Zeugnisse erheben immer wieder den Vorwurf, daß die Messalianer für den Laien kirchliche Amtsvollmacht beanspruchten: ihr Führer Adelphios sei ein Laie gewesen;⁵⁶ sie hielten sich nicht an das kanonische Kirchenrecht, sie überredeten sogar Bischöfe, so daß Sünder in den Klerikerstand gelangten, überhaupt verachteten sie die Bischöfe.⁵⁷ Kyrill von Alexandrien empfiehlt, bei der Bekämpfung der Sekte ihre Anhänger nicht auf dogmatische Lehrsätze festzulegen: *ιδιώται γὰρ εἰσιν οἱ πολλοί*.⁵⁸ Gregors 17. Brief grenzt, anders als Symeon und die Messalianer, die Apostolizität gerade auf das Bischofsamt ein. Gregor geht nicht so weit, daß er ganz allgemein der christlichen Askese die Apostolizität zuspricht. So jedoch kann Symeon die wahren Christen schlechthin mit den Aposteln vergleichen, die als unstudierte Laien die intellektuelle Elite bekehrt haben⁵⁹:

οὕτω γὰρ καὶ τοὺς ἀποστόλους ὁ κύριος ἐξελέξατο, ἄνδρας ιδιώτας καὶ ἀγραμμάτων, καὶ ἐπλήρωσε πνεύματος ἁγίου, καὶ σοφισθέντες ὑπὸ τοῦ πνεύματος ἐλάλουν διδάσκοντες σοφοὺς καὶ γραμματεῖς.

Aber trotz dieser Einschränkung trägt der ideale Bischof bei Gregor Züge, die ihn den Asketen um Symeon-Makarios annehmbar machen konnten. Nur der „laienhafte“ Bischof darf beanspruchen, in apostolischer Tradition zu stehen. Diese Forderung ist auch im Bereich des Messalianismus gut vorstellbar; ja, der Laie als kirchlicher Amtsträger ist eine Forderung, die Gregor von der altkirchlichen Normaltheologie abhebt und ihn allein mit messalianischer Theologie verbindet. Damit findet auch das Zurücktreten der Orthodoxie in Gregors Bild vom Bischof seine Erklärung; denn aus fast allen äußeren Zeugnissen kann bestätigt werden, daß die messalianische Häresie nicht nach dem Maßstab überlieferter Dogmen beurteilt werden konnte. Gregor selbst bezeugt den Messalianern in *De instituto* ausdrücklich die Rechtgläubigkeit (42, 5). Nicht die Frage nach dem „Was“, sondern nach dem „Wie“ des rechten Glaubens ist vordringlich.

11. Ähnlich dem Ideal des *ιδιώτης* verhält es sich mit den Forderungen, daß sich der Bischof vor aller dogmatisch abgesicherten Orthodoxie in mystischer Erfahrung ausweisen müsse und daß er ein *πνευματικός* sein soll. Hierfür gibt es ähnlichlautende Stellen bei Origenes und bei Basilius.⁶⁰ In unserem Zusammenhang ist aber von Interesse, daß die monastische Theologie der Messalianer ebenso lehrt.⁶¹

⁵⁵ Symeon, *Epistola magna*, Jaeger 234, 3 und 236, 6 ff.; vgl. Gregor, *De instituto*, Jaeger 41, 13 und 44, 16 ff.

⁵⁶ Photius, *Bibliotheca* Cod. III (= Kmosko CCLIV).

⁵⁷ Joh. Damascenus, *De haer.* 80 (= Kmosko CCXXXVIII-CCXLI).

⁵⁸ *Epistola ad Amphiloichium* (Kmosko CLXXXVII).

⁵⁹ Hom. 15 aus Typus III, Klostermann-Berthold 75, 17-20.

⁶⁰ Origenes, *De Principiis* I, 1, 3 (Koetschau 18), Joh. Komm. *Fragm.* 36 (Preuschen 511, 18 und 29). Basilius verwendet bei der Beschreibung kōnobitischen Lebens das Attribut *πνευματικός* Hom. in Ps. 33 (MPG 29, 369 A): *τέκνον ἐστὶ πνευματικὸν τοῦ διδασκάλου ὁ μαθητής*; ep. 227, 1 (Courtonne III, 30, 10): der Bischof ist *πνευματικὸς πατήρ*.

⁶¹ Es darf sich hier erübrigen, das breite *πνευματικός*-Material Symeons vorzuführen.

V.

Aufgrund der mancherlei inhaltlichen und sprachlichen Übereinstimmungen zwischen ep. 17 und *De instituto christiano* sowie darüber hinaus aufgrund einiger Verbindungslinien zwischen Gregors Brief und messalianischen Dokumenten soll ein abschließendes Ergebnis unserer Untersuchung formuliert werden, wobei sich nun die theologische Interpretation mit der historischen gut zusammenfügt: Es kann nicht mehr ausgeschlossen werden, daß die im 17. Brief von Gregor geschilderten Unruhen in Nikomedien von Asketen ausgehen und vor allem messalianischer Herkunft sind. Gregor, der dieser Bewegung freundlich gegenüberstand – zumal wie sie sich in der Theologie Symeons darstellt – hatte ihre Grenzen erkannt und die Überschwemmung eines solchen Enthusiasmus zu kanalisieren versucht. Eine bis dahin unbekannte syrisch-mesopotamische Mystik, die ihre Kraft aus alten, ja urchristlichen Überlieferungen zog,⁶² ist auch durch die Vermittlung Gregors in der Reichskirche heimisch geworden. Die Gefahr einer aus Übertreibung und Unverstand kommenden Schwärmerei hat Gregor wohl erkannt, wie schon sein Traktat „Über das gottgewollte Ziel und die wahre Askese“ (*De instituto christiano*) zeigt. Andererseits wollte er das Gute, das dieser theologische Umbruch freilegte, bewahrt wissen. Die Rolle des Helladios und Gerontios würde jetzt verständlich. Im Gegensatz zur theologischen Weite Gregors und im Gegensatz zum monastischen Ideal blieb ihnen jene aus der Ferne plötzlich hereinbrechende Theologie fremd⁶³ und gar der Häresie verdächtig. Sie legten Wert auf Kontakt zur offiziellen öffentlichen Meinung und verteidigten gewaltsam die umkämpfte kirchliche Institution. Die schon aus dem Neuen Testament bezeugte Spannung zwischen charismatischem und institutionellem Denken in der Kirche mußte neu aufleben.⁶⁴

⁶² Untersuchungen am Bibeltext des Symeon-Makarios ergaben, daß außerkanonische Schriftzitate im Thomasevangelium, Epistola apostolorum und syrischer Didaskalie ihre Entsprechung haben. Die im Werk des Messalianerführers aufgenommenen Traditionen weisen also ein hohes Alter auf. Vgl. A. Baker, Pseudo-Macarius and the Gospel of Thomas, VigChr 18 (1964), 215–225 und ders., Pseudo-Macarius and Gregory of Nyssa, VigChr 20, 1966, 229; G. Quispel, The Syrian Thomas and the Syrian Macarius, VigChr 18 (1964) 226–235; R. Staats, Die törichten Jungfrauen von Mt. 25 in gnostischer und antignostischer Tradition, in: Christentum und Gnosis, Aufsätze hg. v. W. Eltester, BZNW 37, Berlin 1969, 98–115.

⁶³ Bildkräftig schildert Gregors Rede *In suam ordinationem* (Gebhardt 337 ff.) die messalianischen Asketen. Wie Abraham verließen sie ihre mesopotamische Heimat; aus dem Ausland kommend (*ἄνδρες ἐξ ὑπεροχίας ἤκοντες*) verkünden sie hier, d. h. vermutlich in Rufiniana, die Gegenwart des Geistes, s. nächste Anm.

⁶⁴ Ein wichtiger Text für Gregors Hochschätzung der Messalianer ist außerdem seine Rede *In suam ordinationem*. Die These, daß sie auf dem Konzil in Rufiniana 394 gehalten wurde, halte ich aufrecht (VigChr 21, 1967, 165–179); denn die Datierung auf 381, die A. M. Ritter (ZKG 79, 1968, 308–328) und G. May (VigChr 23, 1969, 38–57) unabhängig voneinander unternahmen, ist weniger wahrscheinlich: beide Deutungen schließen einander aus. Auch war Gregors Exkurs über die Pneumatomachen in der Rede, der das einzige erwägenswerte Argument für eine Datierung auf 381 enthält, im Jahre 394 kirchenpolitisch keine Unmöglichkeit: noch zu

Unabhängig von dem Ergebnis, daß Gregors Haltung in der Messalianerfrage den Umgang mit Ketzern in der Alten Kirche an einem Beispiel neu verstehen lehrt,⁶⁵ will auch das Bild eines Bischofs im 17. Brief beispielhaft sein. Wichtig ist nicht, wer der Bischof ist nach Familie, akademischer Bildung und gesellschaftlichem Ansehen. Der wahre Bischof trägt in Gregors

Beginn des 5. Jh.'s besaßen die Pneumatomachen, wie aus Sokrates (7, 31) hervorgeht, in der Reichshauptstadt eigene Predigtstätten. Vor allem aber ist der Lobpreis der mesopotamischen Asketen, auf den die ganze Rede hinausläuft, bei einem Asketenfest, wie die Synode 394 nach anderen Quellen geschildert wird (u. a. Palladius, *Hist. Laus.* 12; ed. Butler II, 35 mit Note 22, p. 191–193), am besten aufgehoben (Staats, *VigChr* 23, 1969, 58 f.). J. Gribomont widerrät zwar wegen des Pneumatomachenabschnitts der Datierung auf 394, muß jedoch ebenfalls bei jenen von Gregor gepriesenen Asketen die messalianischen Züge erkennen (*Le dossier des origines du messalianisme*, in: *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, 622). Die Synode von 394 fand auf Veranlassung des Praetorianerpraefekten Rufin auf dessen Landgut statt. Asketen wurden dort anässig. Neun Jahre später ist an selber Stelle, einem sonst unbedeutenden Flecken in der Provinz, wieder eine Synode. Ein besonders von Asketen gepredigter sogenannter Origenismus wird ebendort verurteilt und Patriarch Chrysostomos wird abgesetzt. Chrysostomos wurde damals auch in Zucht genommen, weil er eine Mehrzahl von Bischöfen amtsenthoben hatte, darunter auch Gerontios von Nikomedien, der ein Freund des Helladios und vermutlich ein Feind der Asketen war. Sollten die asketenfreundliche Synode 394 und die asketenfeindliche *synodus ad quercum* 403 nur zufällig am selben Ort stattgefunden haben? Zum Ort vgl. J. Pargoire, *Rufinians*, *ByZ* 8 (1899), 429–477.

⁶⁵ Die hier vorgelegte Untersuchung rechnet mit der Kritik H.-D. Altendorfs, der in den messalianischen Sätzen Symeons „nur die letztlich gewichtlosen Schaumkronen auf den Wogen“ sieht (*ZKG* 79, 1968, 404); Symeon-Makarius dürfe so viel oder so wenig ein Messalianer genannt werden wie Schleiermacher ein Herrnhuter (*ThLZ* 94, 1969, 354). Leider ist der mehrmals angekündigte Nachweis für die Richtigkeit solcher Anmerkungen noch nicht erschienen. Wie wird Altendorf die Tatsache interpretieren, daß ganze Satzreihen der Prozeßakten gegen die Messalianer im Makarius-Schrifttum wiederkehren (vgl. die Arbeiten von Villecourt und Dörries)? Auch wird die Behauptung, daß im Gegensatz zu dem Ergebnis meiner Studie (s. o. Anm. 1) Symeons *Epistola magna* von Gregors *De instituto* abhängig sei, mit Argumenten abgesichert werden müssen (*ZKG* 79, 1968, 404²⁶). Gribomont (a.a.O. 618) umreißt zutreffend den Forschungsstand: „Mais que l'Ascéticon, qui était dans les mains de Valérien d'Iconium en 426 et 431, soit identique à l'oeuvre de Macaire-Symeon, la chose peut être considérée comme établie. Il ne suffit pas de parler de ‚relations étroites‘ avec un milieu ou un vocabulaire; il n'est pas davantage possible de parler de ‚citations‘ de l'Ascéticon dans l'oeuvre de Macaire“. Sicherlich wäre eine Verwässerung des Begriffs „Messalianismus“ nachteilig für die Forschung. So darf das syrische Element in der Theologie Symeons nicht zu einem „Pan-Messalianismus“ verführen, demzufolge etwa der Liber graduum von vornherein dazu gerechnet werden müsse (so Kmosko, Quispel u. a.). Jedoch Schriften des Symeon-Makarios sind 426 in Konstantinopel und 431 in Ephesus kirchenrechtlich als messalianisch verurteilt worden. Der Begriff „Häresie“ ist somit historisch am Platze. Freilich meine ich, daß in theologisch verantworteter Kirchengeschichtswissenschaft Begriffe wie „Orthodoxie“ und „Häresie“ nicht nur „historiographisch“ zu verwenden sind (anders Altendorf: „Man muß entschlossen Begriffe und Erscheinungen wie ‚Orthodoxie‘ und ‚Häresie‘ als ‚historische Begriffe und nicht als Struktur- oder Wesensbezeichnungen‘ auffassen, sonst verwirrt man alles.“ Zum Stichwort: Rechtgläubigkeit und Ketzerei, *ZKG* 80, 1969, 73). Das theologische Urteil braucht nicht mit den historisch nachweisbaren Verurteilungen der je-

Darstellung überhaupt keine persönlichen Züge sondern ist – ähnlich einer Ikone – ins Überpersönliche verklärt. Doch kein ins Utopische führender Idealismus wird den Nikomediern bei der Bischofswahl abverlangt. Das Bild des wahren Bischofs ist zugleich wieder ganz menschlich; denn allein das apostolische Vorbild von Armut und laienhafter Unmündigkeit vor Gott und die Gabe des Geistes, die für jedermann habhaft sein kann, gibt dem wahren Bischof Vollmacht. So will das Bild Gregors durch Symeon, Basilius, Origenes und Paulus hindurch auf den christlichen Ursprung hinweisen. Das könnte als sein „Traditionsbeweis“ bezeichnet werden.

weils offiziellen Synoden übereinzustimmen und ist doch gefordert. Nicht das theologische Urteil an sich, das zugleich ein Werturteil ist, verwirrt, wenn es auf einen Gegenstand der Vergangenheit bezogen ist. Historische Erkenntnisse und theologisches Urteil können m. E. sogar miteinander gehen. Verwirrend ist nur, wenn eine wissenschaftlichen Verstand überzeugende historische Analyse von theologischen Werturteilen überdeckt wird – die Literatur zum Messalianer-Problem und zur Gregor-Forschung ist voll davon, s. o. Anm. 5 – oder wenn gar das theologische Werturteil die historische Analyse weitgehend ersetzt. Insofern ist der Kritik Altendorfs an E. Käsemann zuzustimmen. Deshalb halte ich die von Kardinal Daniélou an ep. 17 gestellte Aufgabe für sinnvoll, das Dekret über die Bischöfe von Vaticanum II an den Vorstellungen Gregors von Nyssa zu messen, zumal diesen das ökumenische Konzil 787 mit dem Titel „Vater der Väter“ ehrte. Aufgrund historischer Einsicht ist nun ein Ergebnis, daß beide Vorstellungen einander schlechthin ausschließen: hier der Bischof ein Träger jurisdiktioneller Gewalt im hierarchischen Ordo unter Papst und über Priestern, dort der Bischof ein Seelsorger inmitten einer Bruderschaft aller, der sich um der erkannten Wahrheit willen nicht unter kirchliche Zucht beugt. In keiner Weise hebt sich das Bild eines Bischofs bei Gregor vom Amt eines normalen Priesters ab (vgl. o. Anm. 20). Die im römischen Katholizismus bis zum Tridentinum lebendige „presbyteriale“ Theorie, welche mit Nachdruck das gleiche Priestertum von Bischof und Priester betonte, würde wohl näher bei Gregor liegen. Vgl. G. Fahrnberger, Bischofsamt und Priestertum in den Diskussionen des Konzils von Trient, Wiener Beiträge zur Theologie 30, Wien, 1970.