

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 1977, HEFT 4

HANS-GEORG BECK

Rede als
Kunstwerk und Bekenntnis
– Gregor von Nazianz –

MÜNCHEN 1977

VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

ISSN 0342-5991
ISBN 3 7696 1485 2

© Bayerische Akademie der Wissenschaften München, 1977
Druck der C.H.Beck'schen Buchdruckerei Nördlingen
Printed in Germany

Das Kunstwerk Rede ereignet sich in unseren Breitengraden nicht allzu oft; und wenn, dann nimmt man es nur ungern wahr. Der Verdacht, daß Rhetorik gleichzusetzen sei mit falschem Pathos hier, mit Verdrehung der Tatsachen dort, daß Schlichtheit mit ihr nichts zu tun haben könne und Ehrlichkeit ihr geborener Feind sei: diesen und ähnlichen Einstellungen begegnet man immer wieder, und sie beweisen nur, daß der Sinn für Ambivalenz – und Rhetorik ist wie alles Reden ambivalent – der Pflege bedürfte. Wie aber ohne diesen Sinn für Ambivalenz auch in der Rhetorik Zugang zu bestimmten Kulturen gefunden werden soll, bleibt die Frage. Zur Kultur etwa Frankreichs im 17. Jahrhundert mit den großen Namen eines Jacques-Bénigne Bossuet und Louis Bourdaloue, oder zu jener spätantiken Kultur, in der es einem Augustinus von Hippo einfallen konnte, die Antithesen, welche die „sermonis pulchritudo“ ausmachen, als Metapher des antithetischen Aufbaues von Gut und Bö in Gottes Schöpfung zu verstehen. Bleibt aber auch die Frage, wie wir gerade im letztgenannten Kulturkreis, der Spätantike also, über das rein Formale hinaus etwas vom Kunstwerk als solchem erfassen können, als das sich die Rede der Zeit versteht.

Wir haben natürlich aus dieser Zeit die Handbücher rhetorischer Technik, und ich glaube, wir sollten sie nicht unterschätzen: sie verraten hier und da mehr von Psychologie als mancher Kommentar zu *De anima* des Aristoteles. Nur darf man nicht vergessen, daß diese Handbücher im Grunde genommen ihre Theorien aus der Lektüre klassischer Reden beziehen, d. h. Extrakt aus dem Studium gelesener, nicht aber gehörter Redetexte darstellen, vom Ereignis der Rede selbst also kaum zu berichten wissen.

Es scheint mir auch nicht zu genügen, ja dem Ziel dieser Handbücher nicht gerecht zu werden, wenn man einzelne Reden und Redner an dieser Technik mißt, ihren Asianismus oder Attizismus bestimmt, die *colores rhetorici* katalogisiert und sie dann noch auf ihre Anleihen bei klassischen Mustern durchgeht, um sie

schließlich mit Stempel und Aktenvermerk abzulegen. Schon bei den sogenannten Anleihen ist äußerste Vorsicht geboten, denn es gibt in dieser Zeit Redner, die über die klassische Tradition in Wort und Vers, in Mythos und plutarchischem Geschichtsbeußtsein so souverän verfügen, daß die Bezeichnung Zitat und Anleihe irreführend wird, weil es sich eben nicht um Anleihe, sondern um Besitz handelt.

So viel ich sehe, findet sich in diesen Handbüchern eines nicht oder doch kaum, die Frage nämlich nach dem Grad, in dem sich ein Redner mit seinem Gegenstand identifizieren kann oder soll, und des weiteren, inwiefern dieser Identifikationsgrad den Stil der Rede, ihren Charakter als Kunstwerk bestimmt. Die Bedeutung, die dieser Frage zukommt – möglicherweise wenigstens –, sei hier an einer ausgeprägten Rednerpersönlichkeit der Spätantike abgehandelt: Gregor von Nazianz.¹

Er ist zwar kein Unbekannter, aber es dürfte sich empfehlen, einige Daten aus seinem Leben ins Gedächtnis zurückzurufen, weil die unterstellte Identifikation von diesem Leben nicht ablösbar ist, ja erst von hier aus klargemacht werden kann.²

Gregor, geboren 329/330, stammt aus dem kappadokischen Kleinstädtchen Nazianz. Sein Vater gehört zu den Landbesitzern der Provinz und verkörpert bescheidene Aristokratie. Es ist bezeichnend, daß ihn die Nazianzener, wohl im Geburtsjahr des Sohnes, zu ihrem Bischof wählen, obwohl er erst kurz vorher ge-

¹ Sporadische Ansätze zu einer Identifikationstheorie finden sich in der Lehre vom *Prooimion* „ab nostra persona“. Vgl. Cicero, *De inventione* I, 16, 22 und *auctor ad Herennium* I, 5, 8. Es geht dabei in erster Linie um ein Mittel, die Geneigtheit des Zuhörers herzustellen.

² Die wichtigste Literatur zum Leben und Wirken Gregors findet sich in jedem Handbuch der Patrologie. Hier sei erwähnt P. Gallay, *La vie de saint Grégoire de Nazianze*, Paris 1943. Besonders anregend sind der Abschnitt, den G. Misch, *Geschichte der Autobiographie* I. Leipzig 1907, S. 383 ff. Gregors Dichtungen gewidmet hat, und H. von Campenhausen, *Die griechischen Kirchenväter*, 2. Aufl. Stuttgart 1956, S. 101 ff. Bei der deutschen Wiedergabe griechischer Texte Gregors habe ich mich, wenn möglich, an die Übersetzungen von Misch (a.a.O.) gehalten, die mir bei aller Freiheit besonders kongenial zu sein scheinen. Selbstverständlich habe ich auch die Übersetzungen von Ph. Haeuser in der *Bibliothek der Kirchenväter* (1928) herangezogen sowie die Übersetzung, die Chr. Jungck seiner Edition des selbstbiographischen Gedichtes (*De vita sua*, Heidelberg 1974) beigegeben hat.

tauft worden war: es ist immer gut, jemand zum Bischof zu haben, der fest auf seinen Gütern sitzt und mit den kaiserlichen Gouverneuren und Steuereintreibern von gleich zu gleich verhandeln kann. Einmal getauft ist Gregor der Ältere ein tüchtiger Bischof seiner Kirche geworden, auch wenn er sich in den dogmatischen Spitzfindigkeiten des 4. Jahrhunderts nie ganz zurechtgefunden hat. Sein Sohn Gregor verdankt seine religiöse Erziehung wohl in erster Linie seiner frommen Mutter, und es scheint, als sei ihm der Glaube seiner Jugendzeit kaum je ernsthaft zum Problem geworden, obwohl er von früher Jugend an zugleich in eine begeisterte Liebe zur klassischen Antike hineinwuchs, deren Gefährlichkeit ihm vielleicht doch nicht ganz verborgen blieb.³ Diese Begeisterung konnte kaum in Kappadokien allein Befriedigung finden, aber als Sohn wohlhabender Eltern hatte er Zeit und Muße für eine lange Bildungsreise durch die hellenische Welt. Sie führt ihn zunächst nach Kaisareia in Palästina, wo die berühmte Bibliothek des Origenes steht, dann nach Alexandria in Ägypten, der fortschrittlichsten Bildungsstätte der Zeit, und schließlich nach Athen – "Ω φίλ' Ἀθῆναι,⁴ romantisches Heidelberg des 4. Jahrhunderts, Heiligtum eines mystisch verbrämten Neuplatonismus, Festung feierlicher Rhetorik und Freiraum unbeschwerten Studentenlebens. Es scheint nicht, als habe sich Gregor für die geheimnisvollen Labyrinth der neuplatonischen Klausur sonderlich interessiert. Was ihn dagegen mächtig anzog, war die Redekunst – es entsprach seinen Talenten und Neigungen, und es entsprach der Zeit. Aber zur entscheidenden Erfahrung in dieser Stadt wurde für ihn die Freundschaft mit einem Studienkameraden aus Kappadokien, mit Basileios, den die Nachwelt den Großen nennen wird. Die

³ A propos Athen bemerkt Gregor einmal PG 36, 524: Βλαβεραὶ μὲν τοῖς ἄλλοις Ἀθῆναι τὰ εἰς ψυχὴν (οὐ γὰρ φαύλως τοῦτο ὑπολαμβάνεται τοῖς εὐσεβεστέροις), καὶ γὰρ πλουτοῦσι . . . εἰδωλα μᾶλλον τῆς ἄλλης Ἑλλάδος, καὶ χαλεπὸν μὴ συναρπασθῆναι τοῖς τούτων ἐπαινέταις καὶ συνηγόροις. Am umfassendsten äußert sich Gregor zu den antiken Bildungsgütern in seinen Reden gegen Kaiser Julian PG 35, 532–720.

⁴ Die Erinnerung an Athen bricht sehr häufig durch, z. B. PG 36, 513: Ἀθῆνας τὰς χρυσᾶς ὄντως ἐμοὶ καὶ τῶν καλῶν προξένους εἶπερ τινί. L. c. 529: οὐδὲν γὰρ οὕτως οὐδενὶ λυπηρόν, ὥς τοῖς ἐκεῖσε συννόμοις Ἀθηναῶν καὶ ἀλλήλων τέμνεσθαι.

jungen Männer sind denkbar verschieden. Gregor ist stolz auf seine Ahnen, aber die Naivität dieses Stolzes kann niemand verletzen; Basileios ist, fast hätte ich gesagt stolz schlechthin, jedenfalls herrscherlich in jeder Lebenslage. Gregor ist meditativ, Basileios der geborene Aktivist. Gregor wird in Athen ein Bildungsenthusiast mit ein ganz klein wenig schlechtem Gewissen. Basileios ist nie Enthusiast, hat deshalb auch nie ein schlechtes Gewissen. Gregor blickt später mit Sehnsucht und Wehmut nach Athen zurück; Basileios erinnert sich nur einer eitlen Glückseligkeit.⁵ Und doch werden beide Freunde, innige Freunde sogar, so wenigstens glaubt es Gregor und in den begeisterungsfähigen frühen Jahren mag es auch so gewesen sein. Die Enttäuschung wird nicht auf sich warten lassen. Zunächst überdeckt jugendlicher Elan die Unterschiede. Beide, hochgemut, beschäftigen sich nicht nur mit studentischen Dingen, sondern denken über ihre Zeit nach und es stellt sich ihnen das Problem Christentum – es ist die Zeit, in der auch der spätere Kaiser Julian der Abtrünnige in Athen studiert. Noch sind keine vierzig Jahre vergangen, seitdem das Christentum staatliche Anerkennung gefunden hat, aber unter kaiserlichem Schutz ist es inzwischen auch zur Religion der Opportunisten geworden. „Die Kirche hat einen glänzenden materiellen Aufschwung genommen, aber sie ist daran, ihren Tiefgang und ihr Gewissen zu verlieren“ (H. v. Campenhausen). Die beiden Freunde wollen sich nicht damit abfinden. Doch es stellt sich eine Alternative von herausfordernder Kraft: das junge Mönchtum. Man bedenke: einer der Urväter dieses Mönchtums, der Eremit Antonios lebt noch, aber schon ist sein Ruhm in aller Munde. Die Lebensform ist unerhört streng, die Verweigerung gegenüber dem landläufigen Christentum, bewußt oder unbewußt, ist unüberhörbar. Fasziniert beschließen beide Freunde, ihre Studien abubrechen, Athen zu verlassen und in der Heimat ein mönchisches Leben zu führen. Doch jetzt werden die Unterschiede deutlich: Gregor schwelgt in Plänen. Basileios reist ab. Gregor wollte mit, aber unter den Toren Athens bewegen ihn Kameraden, noch ein Semester zuzugeben. Das erste bedeutende Zurückschrecken vor seinem eige-

⁵ PG 36, 520: . . . κενὴν μακαρίαν τὰς Ἀθήνας ὠνόμαζεν.

nen Mut. Er bleibt dann doch nur noch kurze Zeit und reist dann ebenfalls nach Kappadokien zurück – nach mindestens zwanzig Semestern!

In der kappadokischen Heimat ertappen wir Basileios bei seiner ersten und wahrscheinlich letzten Inkonzsequenz: Er übt sich nicht im mönchischen Leben, sondern doziert Rhetorik. Auch Gregor fängt an, seine Landsleute mit der in Athen erworbenen Kunst der rednerischen Deklamation zu erfreuen. Er findet für sich und seinen Freund in der Rückschau die Ausrede, man sei dies der Heimat schuldig gewesen. Ein Bruder des Basileios weiß es anders: die Rhetorik habe ihnen ganz einfach den Kopf verdreht. Die Episode bleibt auf jeden Fall kurz. Bald bereist Basileios das Mönchsland Ägypten, um sich an Ort und Stelle ein Bild von dem neuen Lebensstil zu machen, und zieht sich schließlich auf ein Familiengut in der Provinz Pontos am Flusse Iris zurück. Gregor genießt zunächst Heimat und Familie. Anachorese schwebt ihm zwar immer noch vor, aber wahrscheinlich verstand er sie weniger streng als Basileios, als musisch-beschauliches Dasein mit metaphysischen Aspirationen und fern von der Geschäftigkeit des öffentlichen Lebens. Basileios aber kommt ihm mit der Forderung des Evangeliums. Er selbst lebt auf eigenem Grund und Boden, Mutter und Schwester wohnen in der Nähe und können sich notfalls um ihn kümmern. Gregor aber soll Vater und Mutter verlassen und, nun ja: Basileios nachfolgen. In einer bei ihm ungewohnt poetischen Sprache schildert er Gregor die Reize seiner Einsamkeit,⁶ und Gregor läßt sich gewinnen. Aber die Enttäuschung folgt auf dem Fuße. Wo Basileios von sanften Wiesen, idyllischen Tälern und murmelnden Bächen geschwärmt hat, entdeckt er nur Öde, Feuchtigkeits- und Nebelland und im Iris mehr Steine als Fische.⁷ Er versagt die Gefolgschaft und kehrt nach Nazianz zurück, wenn man so will vom Regen in die Traufe. Sein Vater ist alt und hat für mönchische Ideale kaum Verständnis. Der Sohn steht zur Verfügung, und was kann ihm besser über die Enttäuschung hinweghelfen, die er erlebt hat, als eine nüchterne Beschäftigung. Der Bischof will seinen Sohn auf

⁶ Epist. 14. PG. 32, 276 f.

⁷ Epist. 4 und 5. PG 37, 24–29. Gallay I S. 3–7.

die Nachfolge vorbereiten und ihn zunächst zum Priester weihen. Wie alles vor sich ging, wissen wir nur aus Gregors eigenem Mund, und auch da bleibt manches unklar. Vielleicht hat es ihn nach den pontischen Nebeltagen einfach gereizt, eine konkrete Aufgabe zu übernehmen – es wird ihn immer wieder reizen. Und in dieser Stimmung läßt er sich weihen. Aber dann beginnt der Alltag kirchlicher Verwaltung in einer kleinen Provinzstadt; keine Zeit mehr für Platon, für ein Epigramm oder ein Akrostich „in einem Stil von Gold, über dem die müde Sonne tanzt“, wie es Paul Verlaine charakterisiert hat. Die Angst steigt ihm die Kehle hoch – und er flieht zurück zu Basileios. Natürlich bleibt er auch dieses Mal nicht. Er kehrt zurück und in mehreren Reden über seine Flucht macht er den Versuch, seine Inkonsequenz vor der Gemeinde und vor sich selber zu rechtfertigen.

Auf die Dauer bleibt auch Basileios nicht im Pontos. 364 wird er Priester in Kaisareia, der Hauptstadt Kappadokiens, und 370 Oberbischof, d. h. Metropolit der ganzen Provinz. Gregor sollte zur Wahl kommen, kam aber nicht. Er ist zwar überzeugt, daß Basileios der beste Mann für diesen Posten war, aber er fürchtete zugleich für die alte Freundschaft angesichts der hierarchischen Grenzen zwischen ihm und Basileios. Trotzdem zieht der neue Metropolit Gregor in sein kirchenpolitisches Kalkül mit ein. Kaiser Valens, kirchenpolitisch ein Gegner des Basileios, teilte 371 die Provinz Kappadokien, was für Basileios zur Folge hatte, daß der Bischof der neuen Metropole Tyana sich nun unabhängig fühlte und ehemalige Suffragansitze von Kaisareia sich unterordnete. Basileios sah das beste Gegenmittel in der Schaffung neuer Suffragansitze. Nach Nyssa beorderte er seinen Bruder Gregor, und für Sasima,⁸ eine elende Poststation, nahm er unseren Gregor in Aussicht. Wiederum tappen wir im Dunkel. War es die Hoffnung, als Bischof im Rang wieder näher an Basileios heranzurücken, die Möglichkeit, ohne die Aufsicht des Vaters selbständig einen Kirchensprengel zu leiten oder einfach das Verlangen, wieder einmal von der Theorie zur Praxis überzuwechseln? Jedenfalls wiederholt sich alles wie bei der Priesterweihe: Der

⁸ Zur ganzen Angelegenheit und ihrer Vorgeschichte vgl. S. Giet, *Sasimes, une méprise de saint Basile*, Paris 1941.

Weiheakt, die Hochstimmung und die guten Vorsätze und dann die Konfrontation mit Sasima, seinem neuen Sitz, bevölkert von Schankwirten, Kurieren und leichten Mädchen. Er fühlt sich gedemütigt, er bleibt verbittert in Nazianz und läßt seine Verstimmung in großen Reden vor der Gemeinde, vor Basileios und vor seinem Vater ab. Ein Jahr später stirbt sein Vater; die ihm angetragene Nachfolge lehnt er von vornherein ab und zieht sich in die Einsamkeit in die Provinz Isaurien zurück. Ein Stimmungsbild aus dieser Zeit zeichnet ein kleiner Brief: „Du fragst mich, wie es mir geht. Nun, sehr schlecht: Basileios habe ich nicht mehr – Basileios ist bald nach der Affäre von Sasima gestorben – und meinen Bruder Kaisarios habe ich nicht mehr. Mein Vater und meine Mutter haben mich verlassen. Körperlich bin ich krank, das Alter kommt über mein Haupt. Das Gute schwindet und das Böse zeigt sich nackt und bloß. Wir fahren im Dunkel, kein Leuchtturm scheint und Christus schläft. Selbst das Jenseits scheint mir fürchterlich, wenn ich es am Diesseits messen soll.“ Das Schreiben eines Empfindsamen, der zwischen seinem Schicksal und dem der Welt keinen Unterschied kennt.⁹

Doch seine *Historia calamitatum* ist noch nicht zu Ende. Wir dürfen es nicht vergessen: Zwischen Flucht und Rückkehr, Rückkehr und Flucht ist Gregor nicht müßig geblieben. Er predigte, und diese Glanzleistungen spätantiker Rhetorik haben ihn berühmt gemacht. Seine Theologie war abgeklärt und trotz des festen dogmatischen Standpunkts immer wieder versöhnlich, inmitten der vehementen Zänkereien der Theologen der Zeit ungewohnt human.¹⁰ Sie lebt weniger von Formeln und Formularen als von der Bibel. So denkt man an ihn in der neuen Haupt-

⁹ Epist. 80. PG 37, 153. Gallay I S. 103.

¹⁰ Gregor hält nichts vom *Furor theologicus*. Or. VI. PG 35, 737 heißt es: Mag einer in anderen Fragen noch so sehr seine Würde bewahren, wenn es sich um Theologie handelt, gerät er in Hitze; der Sanftmütige wird streitsüchtig, weil er glaubt, durch Gottes Langmut benachteiligt zu sein; in Wirklichkeit verfehlt er sich an Gott. Wir bewahren trotz der Spaltung die Ruhe, damit das Einigende besser zutage trete als das Trennende . . . Man möge nicht glauben, ich empfehle den Frieden um jeden Preis. Ich meine, man sollte nicht zu unterkühlt, aber auch nicht zu hitzig sein; man sollte nicht hinter allem herkriechen, sich aber auch nicht von allem erbittert abwenden. Kälte ist untätig, Kriecherei aber wertlos für die Gesellschaft.

stadt Konstantinopel, die immer noch fest in arianischer Hand war, und wo die kleine orthodoxe Gemeinde nach einem neuen Führer suchte. Man brauchte einen Mann von Geist und Toleranz zugleich, einen Mann auch von Namen und Rang.¹¹ Gregor ging nach Konstantinopel und in einer kleinen Kirche, der Anastasia, suchte er durch seine Reden die Orthodoxen zu bestärken und die Arianer zu gewinnen. Wiederum hat ihn eine konkrete Aufgabe gelockt und von einem wirklichen Zwang ist kaum noch die Rede. Es gab Störungen seitens der Arianer, es gab Tumulte und gelegentlich fühlt Gregor sogar sein Leben bedroht. Aber er blieb fest, und einmal im Leben hatte er Erfolg. Nach einiger Zeit zeichnet sich ein neues, orthodoxes Konstantinopel ab.¹² Als schließlich Kaiser Theodosios I. nach Konstantinopel kam, führte er Gregor feierlich in die Apostelkirche ein und nach kurzer Zeit wurde er als Bischof von Konstantinopel inthronisiert. Doch die Schwierigkeiten ließen nicht auf sich warten. Ägypten mischte sich ein, das die neue Hauptstadt nicht den Kleinasiaten überlassen wollte. Damals war ein großes Konzil in Konstantinopel zusammengetreten, das man sehr viel später das zweite ökumenische nennen wird. Man wollte den Schlußstrich unter den Arianismus ziehen, aber man wollte sich auch wieder einmal richtig streiten. Gregor wurde zum unbequemen Mahner zum Frieden, und so bezweifelte man seine Inthronisation in Konstantinopel in ihrer Rechtmäßigkeit, da er doch eigentlich Bischof von Sasima sei. Schließlich setzte Gregor auch bei der Wahl eines

¹¹ Man scheint trotzdem Gregor von arianischer, „großstädtischer“ Seite den Vorwurf bäuerischen Wesens gemacht zu haben. PG 36, 224: Ἀπειδευσίαν δὲ οὐκ ἐγκαλέσεις. ἢ ὅτι τραχύ σοι δοκῶ καὶ ἄγροικον φθέγγεσθαι; l. c. 228: θεὸν εὖρον τῆς ἐμῆς ἀγροικίας συνήγορον.

Er selbst meint, daß sein fremder (offenbar kappadokischer) Akzent den Konstantinopolitanern auffallen müsse. PG 36, 265: . . . ἤττησθε τῆς ἡμετέρας φωνῆς ὑπερορίου ἴσως.

¹² Gregor gehört zu den frühen Lobrednern Konstantinopels. Vgl. E. Fenster, *Laudes Constantinopolitanae*, München 1968. S. 57 ff. Zu seinen eigenen Verdiensten um die Veränderungen in der Hauptstadt vgl. PG 36, 472 ff. Er kritisiert aber auch bereits die Selbstgefälligkeit der neuen Hauptstädter, PG 36, 224: καὶ δεῖ τεθνάναι ἡμᾶς, ὅτι μὴ πόλιν ἡγεύμεν μηδὲ τεῖχη περιεβαλλόμεθα μηδὲ ἱππικοῖς μεγαλυχούμεν μηδὲ σταδίοις μηδὲ κυνηγησίοις καὶ ταῖς περὶ ταῦτα μανίαις, μήτε λουτρῶν χάρισι καὶ λαμπρότησι καὶ μαρμάρων πολυτελείαις καὶ γραφαῖς καὶ κεντήσεσι χρυσαυγέσι . . . ;

neuen Oberbischofs für Antiocheia auf die falsche Karte. Die Parteiungen nahmen groteske Formen an, und jetzt erklärte sich Gregor, wie weiland der Prophet Jona bereit, sich ins Meer werfen zu lassen, d. h. er trat zurück. Theodosios nahm den Rücktritt überraschend schnell an. Der Verzicht ist Gregor gewiß nicht leicht gefallen; die große Abschiedsrede, die er vor versammelten Bischöfen und versammeltem Volke hielt, beweist es zur Genüge. Und er ist mit diesem Sturz nie fertig geworden. In seinen Gedichten und Briefen spielt die Erinnerung an die Tage in Konstantinopel die größte Rolle. Er ging zunächst nach Nazianz zurück, wo er sich als Bistumsverweser betätigte, bis dort ein neuer Bischof eingesetzt war. Dann zog er sich auf sein Landgut Arrianz zurück und um 390 ist er gestorben – ein Verächter der meisten seiner Mitbischöfe, skeptisch gegenüber seiner eigenen Redekunst, in sich gekehrt und verbittert.

Was immer Gregor widerfährt – es ist seiner Meinung nach selten etwas Gutes, denn er ist der geborene Hypochonder und sein Hang zur Larmoyanz bricht immer wieder durch. Aber was es auch sein mag, es mündet in eine Rede. Briefe, Epigramme und lange Elegien begleiten die Rede, und wo er nicht öffentlich auftreten kann, treten sie an ihre Stelle. Rede und Schreibe sind bei ihm nicht zu trennen, eines kommentiert das andere, geht mit dem anderen parallel, und der Stil ist ohnedies der gleiche,¹³ ein rhetorischer Stil auf jeden Fall, denn auch was er schreibt und dichtet, setzt schon während der Niederschrift den Hörer voraus. Von diesem Stil zu sprechen ist hier so wenig meine Absicht, wie von seiner rednerischen Technik im engen Sinne des Wortes. Nur kurz: es handelt sich um jenen Asianismus, der heute nicht hoch im Kurs steht, von dem aber noch Eduard Norden meinte, er sei immer noch lebendiger als der Attizismus des 4. Jahrhunderts.¹⁴

Gregor ist sich der Bedeutung der Redekunst für seine Zeit und besonders für seine eigene Person durchaus im klaren. Daß die Spätantike die Zeit der Rhetorik schlechthin ist, weiß jeder-mann. Rhetorik ist der Befähigungsnachweis für jeden, der in der Öffentlichkeit wirken will, sie ist die Kunst der *πειθώ*, der Über-

¹³ Zahlreiche Parallelen zwischen Reden und Gedichten bringt z. B. Jungck in der zitierten Ausgabe von *In seipsum*.

¹⁴ E. Norden, *Die antike Kunstprosa* II. 5. Aufl. Stuttgart 1958, S. 563.

zeugung, nicht nur auf dem Feld der gerichtlichen Auseinandersetzung, sondern auch auf dem Gebiet der kommunalen und politischen Beratung und Beschlußfassung. Zur gleichen Zeit aber ist sie auch zu jener virtuoson Kunst ausgestaltet worden, die es dem Redner erlaubt, über alles und jedes in einem glänzend ausstaffierten Leerlauf vor der Öffentlichkeit zu sprechen. Und dies brachte ihr natürlich nicht wenige Feinde ein. Es waren nicht nur diejenigen, die sich Philosophen dünkten, die sich darüber erhaben fühlten, sondern vor allem Christen, die von einer solchen Kunst wenig hielten, am allerwenigsten im Raum der Kirche: das schlichte Wort des Evangeliums dürfe nicht durch rednerischen Prunk verzerrt und entleert werden. Auch Gregor spricht immer wieder mit Verachtung von der Rede um der Schaufstellung willen, vom sinnlosen Spiel mit Worten und Wörtern und von inhaltsloser Technik.¹⁵ Doch dies bedeutet keineswegs, daß er damit jede Kritik an der Redekunst billigen würde. Wo die Rede die Wahrheit zu formulieren und zu verteidigen bemüht ist, hat sie ihr gutes Recht, ja ist sie notwendig, auch im Raum der Kirche, für den christlichen Lehrer und für den Theologen, eben weil sie ihrem innersten Wesen nach die Kunst der Überzeugung ist und weil die Gegner des Christentums mit ihren eigenen Waffen geschlagen werden sollen. Er weiß, daß man auch ihm gelegentlich vorwirft, er begnüge sich nicht mit „stummer Bildung“, mit einem trockenen Stil, der sich „am Boden“ hält, wo es doch das Wesen der christlichen Botschaft erfordere, das schlußfolgernde Denken in der Belehrung über den christlichen Glauben auszuschalten und den Glauben eben im Verzicht auf Rhetorik, in der *ἀλογία* wiederzufinden. Er entgegnet, auch er würde sich zu diesem Grundsatz bekennen, da ja auch er zu den „Fischern“ zähle, das heißt in der Nachfolge der Apostel stehe, die als schlichte Fischer nur das schlichte Wort gekannt hätten. Aber die Apostel hätten eben zusätzlich zu ihrem einfachen Wort auch über die Gabe der Zeichen und Wunder verfügt, um ihrem Wort Nachdruck und Kraft zu verleihen, und

¹⁵ Zeitgenössischen Theologen wirft er vor: Unsere einfache, kunstlose (*ἄτεχον*) Religion haben sie verkünstelt (*ἐντεχον*) und ein neues, weltliches Element (*πολιτικῆς εἰδος*) vom Marktplatz ins Heiligtum eingeführt. Or. XXXVI. PG 36, 268.

gerade darüber verfüge er nicht, sodaß er – dies die notwendige Folge – die Kraft mit dem Wort selbst bewirken müsse, das heißt mit der gekonnten Rede.¹⁶ Und so schlage er eben einen Mittelweg ein: er lehne jede Schaustellung ab, versuche es nicht, dem Geschmack der Menge entgegenzukommen, wie sie sich auf den Marktplätzen zusammenfinde, um einem Wanderredner zu applaudieren; er bemühe sich eher um Untertreibung und achte vor allem auf Maß.¹⁷ Selbst mit dieser Einschränkung will er nicht sagen, alles christliche Heil hänge ab von einer gelehrten, wenn auch noch so maßvollen Rede. Es genüge „das Wort des schlichten Glaubens, mit dem Gott die Mehrzahl der Menschen rette.“ Und er fügt hinzu: „Wäre den Gebildeten allein der Glaube zugefallen, gäbe es nichts Ärmeres als Gott.“¹⁸

Damit sind die Grenzen abgesteckt. Aber innerhalb dieser Grenzen bleibt für Gregor ein fast unbegrenzter Spielraum. Reden bedeutet für ihn nicht nur belehren und erbauen, unterrichten und ermuntern, sondern zugleich ein ganz persönliches Vergnügen, *ἡδονή* und *τρυφή*.¹⁹ Vor allem aber empfindet er es als ein ganz persönliches Bedürfnis. „Gott opfere ich, ihm weihe ich, was allein mir geblieben ist, worin allein ich reich bin. Alles andere habe ich ja dahingegeben. Als Diener des Wortes halte ich mich nur noch ans Wort. Niemals möchte ich aus freien Stücken diesen meinen Besitz aufs Spiel setzen; ich schätze ihn, ich liebe ihn, ich freue mich darüber mehr als über jeden anderen Besitz, an dem die Menge ihr Vergnügen hat. Nach Gott gehört dem Wort allein

¹⁶ A. a. O. 269: Τί γάρ οὐ τὴν κωφὴν ἡσπασάμεθα παίδευσιν; τί δὲ οὐ τὴν ξηράν τε καὶ κάτω βαίνουσιν; δέον θρασύτητι φεύγειν τοὺς λογισμοὺς καὶ πίστιν ὀνομάζειν τὴν ἀλογίαν, ἣν ἀγάπησα ἄν καὶ αὐτός, εὖ ἴστε, ἄλιεύς ὢν, ἐπειδὴ τοῦτο πρόχειρον τοῖς πολλοῖς εἰς ἀπολογίαν τῆς ἀμαθίας, εἰ λόγον εἶχον τῶν σημείων τὴν δύναμιν.

¹⁷ A. a. O. 268: . . . ὥς τὸ μὴ ἱταμὸν ἡμῶν μήτε βίαιον μήτε θεατρικόν τε καὶ πανηγυρικόν, ἀλλ' ὑποχωρητικὸν καὶ μέτριον.

¹⁸ In seipsum v. 1225 ff. PG 37, 1113–1114, Jungck 112–114: Πολλὰ γὰρ εἰσιν αἱ σωτηρίας ὁδοὶ / πᾶσαι φέρουσιν πρὸς θεοῦ κοινωνίαν / ἃς χρὴ σ' ὀδεύειν, οὐ μόνον τὴν ἐν λόγῳ. / Λόγος γὰρ ἀρκεῖ καὶ ψυχῆς τῆς πίστεως, / μεθ' ἧς ἀτεχνῶς τὸ πλεόν σώζει θεός. / Εἰ δ' εἰς σοφοὺς ἐπιπτεν ἢ πίστις μόνον, / θεοῦ παρ' ἡμῶν οὐδὲν ἦν πενέστερον.

¹⁹ Vgl. PG 36, 496 oder PG 36, 316/17 . . . καὶ τι δέη τρυφᾶν ἐν λόγῳ τρυφήσωμεν mit dem Doppelsinn des Wortes *λόγος* (Rede) und *Λόγος* (göttlicher Logos).

meine Liebe. Begleitet mich das Wort, dann sind mir Vaterland und Fremde ein und dasselbe.“²⁰ Wo immer Gregor ist, ist er mit seinem Wort.²¹ Die Identifikation geht noch weiter: Er gehört zu jenen, deren Leben im Wort aufgeht.²² „Καὶ γὰρ μοι βίος ἦεν, ὅτ’ ἦν λόγος. Leben ist mir zuteil geworden, als mir die Rede zuteil wurde.“²³ So ist er auch kaum Herr seiner Begabung. Sie überkommt ihn jeweils wie ein Naturereignis, ohne daß er etwas dagegen tun könnte: „Wozu das Herz mich zwingt, das muß ich zu Wort kommen lassen, auch wenn ich es gar nicht möchte“.²⁴ Er spricht von diesem Naturereignis in einem Bild, das sein Empfinden besser veranschaulicht als jede nüchterne Analyse, sofern eine solche möglich ist: „Es geht mir wie einem Wasserlauf, der sich unter dem Boden mühsam im Gestein dahinwindet. Plötzlich ein Stoß, der ihn erschüttert, und da bricht er an die Oberfläche. Dies ist es, was mir widerfährt. So nehmt es denn hin, wenn ich, Frucht dieser Wehen, euch Verletzendes sagen muss“.²⁵ Es ist bezeichnend: immer wieder vergleicht er den Zustand vor einer Rede mit den Wehen einer Gebärenden. Er ist ausgeliefert, seiner selbst nicht mächtig: „Ich kann diese Leidenschaft in mir nicht bändigen.“²⁶ Damit wird Reden seine Passion im Doppelsinn des Wortes. Und weil er sich kaum in der Lage sieht, diese Passion zu beherrschen, macht er sich von Zeit zu Zeit auch Gedanken über ihre Gefahren. „Γλῶσσα φίλη, liebe Zunge“ – gewiß. Doch dann fährt er fort: „Nichts Verderblicheres gibt es für den Menschen als sie; ein Roß, das ewig vorwärtsstürmt, eine Waffe,

²⁰ Or. VI. PG 35, 728: Τοῦτο προσφέρω θεῷ, τοῦτο ἀνατίθημι ὁ μόνον ἐμαυτῷ κατέλιπον, ὃ πλουτῶ μόνῳ. Τὰ μὲν γὰρ ἄλλα παρῆκα . . . τοῦ λόγου δὲ περιέχομαι μόνον, ὡς Λόγου θεραπευτής, καὶ οὐκ ἂν ποτε ἐκὼν τούτου τοῦ κτήματος ἀμελήσαιμι, ἀλλὰ καὶ τιμῶ καὶ ἀσπάζομαι καὶ χαίρω μᾶλλον ἢ πᾶσιν ὁμοῦ τοῖς ἄλλοις οἷς οἱ πολλοὶ χαίρουιν.

²¹ A. a. O. 732: Κἀμὲ καὶ τὸν λόγον ἔχετε.

²² PG 36, 493: . . . οἷς βίος ἐστὶν ὁ λόγος . . .

²³ PG 37, 1316.

²⁴ PG 37, 1229: Ἄλλ’ ἐμπης τά με θυμὸς ἐποτρύνει καὶ ἀνώγει / φθέγγεσθαι, οὐκ ἐθέλων, ἀτὰρ λόγον ἔκτοτε ῥήξω / ψυχῆς . . .

²⁵ A. a. O.: ὡς ὅτε κύμα βιώμενον ἐνδοθι λάβρω / πνεύματι καὶ σήραγγας ὑποτρέχον οὐκ ἐπίοπτα / καγχάζει καὶ πού τι διεκπύπτει δαπέδοιο / ῥηγνυμένης ὠδίνος ἀνὰ στόμα. ταῦτα πέπονθα.

²⁶ A. a. O.: Οὐ δύναμαι χαδέειν ἐντὸς χόλον.

die stets gezückt bleibt. Noch nie hat sie jemand aufgehalten, wenn sie zu Worte kommen wollte: kein Mensch, kein Schneesturm, keine Flut und keine Klippe. Wer sie zu zügeln vermag, dem gebührt der Preis der Weisheit.²⁷

Die Rede zügeln, sie bändigen, heißt in der Sprache der Spätantike, ihr Maß, ein Metron auferlegen. Und unter Metron versteht Gregor nicht selten einfach schweigen. Aber im Verhältnis zum Schweigen offenbart sich seine naive Verlegenheit. Der Entschluß zum Schweigen zwingt ihm eine Entscheidung ab zwischen Besonnenheit und Neigung, Zucht und Passion. Im Jahre 374 gibt es in Nazianz innerkirchlichen Zwist. Gregors Vater, der Bischof, hat in der Auseinandersetzung mit dem Arianismus die Übersicht verloren – wer könnte es ihm verdenken – und von den Dutzenden kursierender Glaubensformulare offenbar ein falsches unterschrieben. Die Mönche opponieren gegen den alten Mann und Teile der Bevölkerung schließen sich ihnen an. Unser Gregor, schwankend zwischen der Verehrung für seinen Vater und seiner dogmatischen Überzeugung, schweigt vierzig Tage lang, während der ganzen Fastenzeit. So schwer ihm das Schweigen fallen mag, er kennt seine Bedeutung: „Den Weisungen berühmter Männer folgend habe ich die Lippen verschlossen. Ich wollte es lernen, Maß den Worten aufzuerlegen, indem ich mich jedes Wortes enthielt.“²⁸ Im Gegensatz zu vielen seiner Standesgenossen kennt er das Schweigen auch als theologische Kategorie. Selbst Männer, die im übrigen besonnen und maßvoll seien, so bemerkt er gelegentlich, würden fiebrig heiß, wenn es um eine theologische Kontroverse gehe.²⁹ Aber man sollte wissen, daß die Religion nicht darin besteht, daß man viel über Gott redet, sondern daß sie sich mit Vorzug im Schweigen äußert.³⁰ Nach vierzig Tagen besteigt er wieder die Kanzel, tritt vor die Gemeinde und spricht zunächst nicht über den Frieden, der sich wieder ein-

²⁷ PG 37, 1309–1310: ὡς οὐδὲν γλώσσης ὁλωτέρων ἐστι βροτοῖσιν / ἵππος αἰεὶ προθέων, ὅπλον ἐτοιμότατον / γλῶσσαν δ' οὐδὲν ἔρυσεν ἐπειγομένην ἐπὶ μῦθον, / οὐ βροτὸς οὐ νεφετὸς οὐ ρόος οὐ σκόπελος / . . . τὴν δέ τις αἰχμάλων πρῶτα φέρει σοφίης.

²⁸ PG 37, 1308: . . . ὥς γε μάθοιμι / μύθων μέτρα φέρειν, παντὸς ἐπικρατέων.

²⁹ Or. VI. PG 35, 737. Siehe oben Anm. 10.

³⁰ PG 35, 524 . . . Τὸ δὲ εὐσεβὲς μὴ ἐν τῷ πολλάκις περὶ θεοῦ λαλεῖν, ἀλλ' ἐν τῷ τὰ πλείω σιγᾶν εἶναι.

gestellt hat, sondern über sein Schweigen: „Stumm und dumm bin ich gewesen, die ganze Zeit über, allem Guten fern gerückt; eine Wolke lag über meinem Herzen, ich ging in Trauer und Finsternis und wie auf alle anderen Freuden, so verzichtete ich auch auf das Wort“.³¹ Nun ist alles wieder gut, und so fährt er fort: „So nehme ich jetzt Abschied von der Vergangenheit und damit Abschied vom Schweigen, widme mich selbst der Gegenwart und widme euch diese Rede.“³² Er atmet für alle hörbar auf. „Ich schwieg. Aber soll ich denn immer schweigen? Ich wartete wie eine Gebärende. Soll ich für immer warten?“³³ Wenn er auch vierzig Tage nicht öffentlich redete, so konnte er es doch nicht lassen, dieses Schweigen inzwischen schriftlich zu kommentieren: „*Ἰσχεο, γλῶσσα φίλη* . . .“.

Halte an dich, Zunge, geliebte; du aber, Feder, schreibe nieder die Worte des Schweigens, bringe zum Klingen, was das Herz bewegt!“³⁴

Wenn irgendwo, dann hier beredtes Schweigen, das sich in aller Ausdrücklichkeit artikuliert.³⁵

Im allgemeinen bedeutet in der Spätantike „der Rede ein Metron auferlegen“ nicht ohne weiteres schweigen, sondern sie in

³¹ Or. VI. PG 35, 721/3: Ἐκωφώθην καὶ ἐταπεινώθην πόρρω παντὸς ἀγαθοῦ γενόμενος καὶ οἷόν τι νέφος τὴν ἐμὴν καρδίαν ὑποδραμὸν συνεκάλυψε τὴν ἀκτῖνα τοῦ λόγου . . . Διὰ ταῦτα μετὰ τῶν ἄλλων τερπνῶν καὶ τὸν λόγον ἀπεσεισάμην.

³² A.a.O. 725–728: συναποδύομαι τοῖς παρελθοῦσι τὴν σιωπὴν καὶ προσάγω τῷ παρόντι καιρῷ καὶ ὑμῖν τὸν λόγον.

³³ A.a.O. 729: Ἐσιώπησα. μὴ καὶ αἰεὶ σιωπήσομαι; ἐκαρτέρησα ὥστε τίττουςα· μὴ καρτερήσω διὰ παντός; Vgl. PG 37, 1321: Βαιὼν δ' Ἰσχεο, γλῶσσα· τόδ' ἐς τέλος οὐ σε πεδήσω. Man vgl. auch PG 35, 1045: Da ich mit meinem Wort dem Gerede der Menge nicht Einhalt gebieten konnte, wollte ich durch das Beispiel meines Schweigens die anderen zum Schweigen bewegen. Doch was widerfährt mir? Von allen Seiten zerzt man an mir, sie verlangen nach meiner Rede wie nach Abzahlung einer Schuld; sie lieben mich mehr als ich mich selbst. A.a.O. 1048: Man sieht, was mein Schweigen ausrichtet: das Verlangen nach meiner Rede ist nur noch dringender geworden. So sei es denn! und möge meine Rede genau so viel Nutzen bringen wie mein Schweigen.

³⁴ PG 37, 1307: Ἰσχεο, γλῶσσα φίλη; σὺ δέ μοι, γραφίς, ἔγγραφε σιγῆς / ῥήματα, καὶ φθέγγου ὁμοῦσι τὰ κραδίης.

³⁵ Eine Reihe von Briefen kommentiert bei anderer Gelegenheit dieses Schweigen nicht weniger beredt, z. B. Epist. 110–114.

ganz bestimmte Gesetze des Rhythmus einbinden. Die Tatsache selbst und die Gesetze sind bekannt. Ailios Aristeides im 2. nachchristlichen Jahrhundert hat ausführlich davon gehandelt und mit bestechenden Gründen einer Prosametrik den Vorzug vor dem poetischen Vers gegeben.³⁶ Für Aristeides und erst recht für Gregor von Nazianz geht es bei diesem rednerischen Metrum nicht nur um eine Technik im Dienste des Wohlklangs. Gewiß handelt es sich um die gebändigte, wohlskandierte Folge der Worte, aber ebenso sehr um die Bändigung des amorphen Flusses der Gedanken, der inneren Vorstellungen und Überlegungen. Gregor geht auch darüber noch hinaus: „Ich brauche das Metrum, um in Fesseln zu legen die eigene Maßlosigkeit“.³⁷ Das könnte zur Mühe noch technisch verstanden werden, aber er erläutert es: „Denn wenn das Wort gebändigt wird, dann wird auch die Leidenschaft gebändigt. Dies ist nicht leicht, aber es muß gelingen!“.³⁸ „Mit dem Wort bändige ich das freie Schweifen, beruhige ich den Neid, zügeln ich den Schmerz, besiege ich die Lust der Sinne, setze ich dem Haß ein Maß, nicht aber der Liebe.“³⁹

Ist dies nicht die reine Selbsttäuschung? Ist hier nicht die oft mißdeutete sokratische Gleichsetzung von Tugend und Wissen endgültig abgeglitten in die billige Gleichung von Tugend und Wort? Doch es ist zu bedenken, daß es sich nicht um das Wort schlechthin, um die Rede schlechthin handelt, sondern um das „gemessene Wort“. Und es klingt etwas an von dem freilich labilen Gesetz, wonach Form – und um Form handelt es sich ja – rückwirkend den Gedanken einengen, abklären und neu bestimmen kann, und damit das Vermögen besitzt, das Entscheidungspotential, das im Gedanken liegt, neu zu programmieren.

³⁶ Vgl. z. B. A. Höfler, *Der Serapishymnus des Ailios Aristeides*, Stuttgart-Berlin 1935, S. 12 ff. und 35 ff. Vgl. auch H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München 1960, S. 480 f.

³⁷ PG 37, 1331–1332: Πρῶτον μὲν ἠθέλησα, τοῖς ἄλλοις καμῶν/οὕτω πεδῆσαι τὴν ἐμὴν ἀμετρίαν. Gregor spricht hier zunächst vom Metron des Schweigens, sieht aber dann (vgl. z. B. Anm. 39) im erreichten Metron zugleich ein Metron für die auf das Schweigen folgende Rede.

³⁸ A.a.O. 1316: Μύθῳ δαμναμένῳ οὖν δάμναται οἷδμα χόλοιο· οὐ μὲν ῥηϊδίως· ἔμπα γε μὴν δαμάσεις.

³⁹ Or. VI. PG 35, 728: Τούτῳ (sc. τῷ λόγῳ) χαλινῶ θυμὸν . . . μετρῶ μῖσος, ἀλλ' οὐ φιλίαν.

Zum anderen aber sollte man nie vergessen, daß für Gregor, den Theologen des Logos, Wort, Logos, untrennbar verknüpft ist mit dem göttlichen Logos, sodaß er immer wieder betont, wie sehr die Kraft seines eigenen Wortes von dieser Verknüpfung lebt.⁴⁰

Wenn Rede Passion ist, verwischen sich die Abstände, der Abstand sowohl vom Gegenstand der Rede wie vollends vom Zuhörer. Um mit letzterem zu beginnen: Gregor braucht nicht nur Zuhörer, was für den Redner selbstverständlich ist, er braucht auch die Geneigtheit des Zuhörers. Sie ist für den Erfolg seiner Rede wesentlich. Zwar nennt er es immer wieder eine Tyrannei, daß man so oft und rücksichtslos nach seiner Rede verlangt; aber zugleich bekennt er: „οὐκ ἄκοντα τυραννήσαντες“,⁴¹ sie können ihn nicht tyrannisieren, wollte er sich nicht tyrannisieren lassen. Es ist ein „guter und schöner Zwang“,⁴² ein Verhältnis des Gebens und Nehmens, nach seiner Meinung der Liebe und der Gegenliebe. Einmal von einer Flucht zurückgekehrt findet er nur wenige Gläubige in der Kirche vor; er ist auf geradezu rührende Weise betroffen: Warum sind sie nicht gekommen? Warum berauben sie ihn seines größten Vergnügens? Die fehlende Bereitschaft, ihn anzuhören, kann doch nur bedeuten, daß sie ihn nicht lieben, jedenfalls nicht so lieben, wie er sie liebt. Er wollte die Rückkehr feiern wie eine Hochzeit mit seiner Gemeinde: „Wenig fehlte und ich hätte meine Rede, meine schönste und wertvollste Gabe, mein Hochzeitsgeschenk, zurückbehalten. Begeisterung hatte die Zunge belebt, aber wird die Begeisterung durch eine unerwartete Kränkung enttäuscht, dann wird sie zur Verbitterung“.⁴³

In Parenthese sei hier angemerkt: Gregor zweifelt keinen Augenblick an der Größe seines rednerischen Talents; von dieser Bescheidenheit hält er nichts. So ist seine Rede immer ein Ge-

⁴⁰ Vgl. z. B. PG 37, 977; ferner Anm. 20

⁴¹ PG 35, 732. Vgl. Or. XIX. PG 35, 1044: Τίς ἡ τυραννὶς ἣν ἐξ ἀγάπης ἀεὶ τυραννοῦμεθα; und Or. I. PG 35 396: τυραννηθεὶς τὴν καλὴν τυραννίδα.

⁴² Vgl. vorige Anm. 41.

⁴³ Or. III. PG 35, 521: Καὶ μικροῦ μὲν ἀνέσχον τὸν λόγον, ὃν δωροφορῆσαι διενούμην τῷ γάμῳ, τὸ κάλλιστον ὧν εἶχον καὶ τιμωτάτον.

schenk an seine Zuhörer, wie es so leicht kein zweiter anbieten kann. Der Stolz darauf bricht immer wieder durch und sein Selbstverständnis ist von naiver Selbstverständlichkeit.⁴⁴ Die Verstimmung aber, von der die Rede war, hielt nicht an. In Zukunft beklagt er sich nie mehr über mangelnde Zuhörerschaft. Die Menge drängt zuhauf heran, „angezogen wie das Eisen vom Magnet kommen sie zu ihm wie Verdürstende zur Quelle und wie aus der Finsternis zum Licht“.⁴⁵ Er aber liefert sich ihnen aus wie eine Jagdbeute dem Jäger. ⁴⁶ Es ist bezeichnend für diese Kontaktsuche mit dem Zuhörer, daß er sich immer wieder einen einzelnen Besucher seiner Predigten herausgreift, um ihn ganz persönlich zu apostrophieren.⁴⁷ Es kann nicht immer ungefährlich gewesen sein, sich unter seine Zuhörer zu mischen.

So wenig er die Distanz gegenüber der Hörerschaft wahrt, so wenig die zum Gegenstand seiner Rede. Er identifiziert sich mit ihm, ja er wird mit seinem Selbst Gegenstand der Rede. „Ich“ ist das Subjekt der entscheidenden Sätze, „mein“ das entscheidende Possessiv: „Mein Volk . . . mein Christus . . . meine Trinität“. Hat er über ein Kirchenfest zu sprechen, etwa über Ostern, dann rezitiert er nicht die Ereignisse der Heilsgeschichte, und sei es in noch so hymnischen Worten, ohne sie zu seiner Geschichte zu machen, sein Erlebnis und seine Stimmung zu vermitteln: es ist „sein“ Ostern. So identifiziert er denn auch das Ereignis der Auferstehung Christi mit seiner sehr subjektiven, höchst poetisch

⁴⁴ Vgl. oben Anm. 20. Sodann PG 35, 844: "Ὁργανόν εἰμι θεῖον, ὄργανον λογικόν, ὄργανον καλῶ τεχνίτη τῷ πνεύματι ἁρμολύμενον καὶ κρούμενον. Or. III. PG 35, 521: „τὸ κάλλιστον ὧν εἶχον καὶ τιμιώτατον. Or. XXXIII. PG 36, 229: ἤλθον καὶ Ἰσως οὐ μετὰ φάβης τῆς ἐξουσίας, ἵνα μικρόν τι καυχῆσωμαι . . . Über sein Wirken in der Anastasia-Kirche PG 37, 1022: . . . ὅθεν προσελθὼν οὐμὸς ὡς σπινθὴρ λόγος/πάσας κατέσχε φωτὶ τὰς ἐκκλησίας. Die Selbstbestätigung im Beifall, In seipsum v. 1389, PG 37, Jungck S. 120: λαὸς δ' ἐπερρόθησεν οἷς ἐφθεγγάμην. PG 36, 488: δεινόν, εἰ στερησόμεθα λόγων καὶ συλλόγων καὶ πανηγύρεων καὶ τῶν κρότων τούτων ὑφ' ὧν πτερούμεθα.

⁴⁵ Or. XXXVI. PG 36, 265: Ταῦτόν μοι δοκεῖτε πρὸς ἡμᾶς πεπονθέναι, δὲ πρὸς τὴν μακρῆτιν λίθον τὰ σιδήρια. Ἐμοῦ τε γὰρ κρέμασθε.

⁴⁶ A.a.O. 268: Ἐμοὶ δοκεῖτε μάλιστα . . . περιέπειν τὸ ὑμέτερον θῆραμα. Φύσις δὲ αὕτη πρὸς τὸ οἰκεῖον ἅπαν εὐμενῶς ἔχειν. Vgl. Or. II. PG 35, 408: αὐθις ἐμαυτὸν ἔδωκα φέρων ὑμῖν.

⁴⁷ Besonders charakteristisch Or. XI. PG 35, 832–841 und Or. XIX. PG 35, 1044–1064.

gefärbten Frühlingserfahrung in einem Ausmaß, wie es sonst bei keinem spätantiken Theologen begegnet.⁴⁸

Ein volles Drittel seiner Reden ist so gut wie ganz Selbstkenntnis, Selbstverteidigung, Reflexion über sein Tun und noch mehr über sein Lassen. Die übrigen zwei Drittel weisen immer wieder lange Partien auf, in denen er wiederum der eigentliche Redegegenstand ist. Dies gilt sogar von seinen Lob- und Leichenreden, etwa von der auf seinen Vater und der auf seinen Freund Basileios. Gerade an letzterer läßt sich die Implikation des eigenen Ich in den objektiven Gegenstand der Rede besonders deutlich machen, ebenso die technischen Mittel, die er dabei verwendet. Das Enkomion hat seine eigenen, längst festgeschriebenen Gesetze⁴⁹ und Gregor kennt sie genau; für die privaten Angelegenheiten des Redners ist hier nur wenig Platz, es sei denn man durchbreche diese Regeln. Und genau dies ist es, was Gregor tut. Typisch schon der Beginn: „Der große Basileios hat mir Zeit seines Lebens reichen Stoff für Reden geliefert. Meine Reden waren sein Stolz und seine Ehre, wie für keinen zweiten seine eigenen Reden. Jetzt bietet er sich selbst dar als Preis in einem Wettkampf für alle, die sich auf die Kunst der Rede verstehen“.⁵⁰ Reichen Stoff für Reden – wer das Oeuvre Gregors darauf hin durchmustert, kommt allerdings zu dem Ergebnis, daß Basileios darin nicht immer bestens wekommt. Basileios mag der potente Oberbischof gewesen sein, er mag Gregor noch so oft seinen Willen aufgezwungen haben, aber Gregor selbst hat auch etwas vorzuweisen, dem sich Basileios beugen mußte: sein rednerisches Talent. Jetzt ist – ganz spätantik gedacht – Basileios hilflos auf dieses Talent angewiesen, fast möchte man sagen, ihm ausgeliefert. Der Hauptteil der Rede beginnt wie jedes ordentliche Enkomion mit Herkunft, Heimat und Werdegang des Helden. Doch bald bricht das Schema und das innere Metrum zusammen: es geht um Athen, um Freundschaft und

⁴⁸ Or. XLIV. PG 36, 617–620.

⁴⁹ Vgl. J. Martin, *Antike Rhetorik. Technik und Methode*, München 1974, bes. S. 177 ff.

⁵⁰ Or. LIII. PG 36, 493: "Εμελλεν ἄρα πολλὰς ἡμῖν ὑποθέσεις τῶν λόγων δεῖ προτιθεῖς ὁ μέγας Βασίλειος (καὶ γὰρ ἐφιλοτιμεῖτο τοῖς ἐμοῖς λόγοις, ὡς οὕτω τοῖς ἑαυτοῦ τῶν πάντων οὐδεὶς), ἑαυτὸν νῦν ἡμῖν προθήσειν ὑπόθεσιν.

um schwärmerische Erinnerungen. Der Redner selbst bekennt, er gleite aus dem Metrum, das angemessen wäre, aber er könne nicht an sich halten.⁵¹ Dann nochmals die Affäre Sasima: wiederum scheitern die der Rede angemessenen Gesetze am alten Groll, den er auch in dieser Stunde nicht verwinden kann, ja aus dem Enkomion wird unversehens für einige Zeit der ψόγος, der Tadel. Schließlich der Tod des Helden. Eindrucksvoll, höchste Subjektivität mühsam und gekonnt zugleich verschleiern, wechselt der Redner von der ersten Person zur dritten: „Basileios ist tot; Gregor ist halbtot, wie in der Mitte entzweigeschnitten.“⁵² Der Redner verrät es deutlich: mit all seiner Präpotenz war Basileios für sein eigenes Selbstbewußtsein doch unentbehrlich. Und dann der Schluß, der keines Kommentars bedarf: „Empfange diese Rede aus dem Mund, der dir einst der liebste war, an Ehre und Alter dir gleich. Ich habe dir diese Rede gehalten. Wer aber wird mein Andenken feiern, wenn ich dir im Tode nachfolge?“⁵³

Ein Höchstmaß an Subjektivität eignet natürlich – wer würde es anders erwarten – seinen großen Apologien nach Flucht und Scheitern. Hier wird nicht nur decouvriert, hier wird auch verschleiert; Selbstbekenntnis bedeutet ja immer beides und ein Urteil über den Grad an Wahrhaftigkeit zu fällen, wäre gewagt. Unterordnung und Überordnung der einzelnen Bestandteile einer komplexen Motivation wechseln von Tag zu Tag. Nehmen wir nochmals das Beispiel Sasima, weil es den wundesten Punkt seines Lebens bedeutet. Drei Reden begleiten die Vorgänge. In der ersten erklärt er sich widerstrebend bereit für das neue Amt: „Wiederum steht mir eine Salbung bevor, wiederum bin ich betrübt und niedergeschlagen“.⁵⁴ Widerstreben ja, doch woher die Trauer? Vielleicht weiß er es selbst nicht. Vielleicht ist er das

⁵¹ A.a.O. 513: Τὸ δ' ἐντεῦθεν οὐκ οἶδ' ὅ τι τῷ λόγῳ χρήσωμαι καὶ ποῦ τράπωμαι. 521: αἰσθάνομαι μὲν οὖν ἔξω τοῦ καιροῦ καὶ τοῦ μέτρου φερόμενος . . . οὐκ ἔχω δ' ὅπως ἐμαυτὸν ἐπίσχω τοῦ διηγήματος.

⁵² A.a.O. 601–604: Ἡμῖν δὲ Γρηγόριος καὶ ἡμίτομος τῆς μεγάλης ἀπερρώγως συζυγίας καὶ βίον ἔλκων ὀδυνηρὸν καὶ οὐκ εὐδρομον.

⁵³ A.a.O. 604–605: Ταῦτά σοι παρ' ἡμῶν, ὦ Βασίλειε, τῆς ἡδίστης σοί ποτε γλώσσης . . . Σοὶ μὲν οὖν οὗτος παρ' ἡμῶν ὁ λόγος · ἡμᾶς δὲ τίς ἐπαινέσεται μετὰ σέ βίον ἀπολείποντας;

⁵⁴ Or. IX. PG 35, 820: Πάλιν ἐπ' ἐμὲ χρίσμα καὶ πνεῦμα · καὶ πάλιν ἐγὼ πενθῶν καὶ σκυθρωπάζων πορεύομαι.

Opfer jener ἀκηδία, jener in der Spätantike so oft analysierten Schwermut, die ihn sein ganzes Leben hindurch begleitet, die jedenfalls diese ganze Rede durchzieht und die er dem objektiven Anlaß seines Auftretens zuliebe nicht verschweigen kann. Dann eine zweite Rede: Auf was habe ich mich eingelassen? Vater und Freund haben mich überrumpelt, es gibt keinen Verlaß mehr auf Freundschaft. Basileios hat mich aus der einzig angemessenen beschaulichen Lebensform gerissen und er muß es verantworten. Der persönliche Groll auf der Kanzel!⁵⁵ Schließlich eine dritte Rede in Gegenwart Gregors von Nyssa, des Bruders des Basileios: Ist er vielleicht gekommen, ihm Vorwürfe zu machen und im Namen seines Bruders den Inquisitor zu spielen? Wie immer: Basileios hat sich wie ein Potentat benommen und er, Gregor, ist nur noch eine Figur im politischen Spiel des Metropoliten.⁵⁶ Von Sasima hier kein Wort. Und doch wissen wir aus seinen Briefen und Gedichten, daß es gerade Sasima war und nicht die Bischofsweihe als solche, die ihn dermaßen verdroß. Seiner Meinung nach ging es Basileios gar nicht um das Seelenheil der Leute dieser Poststation, sondern um sein Prestige als Oberbischof und um die Finanzen seiner Metropole.

So ist denn dies die Frucht Athens!

Verweht, verstreut ist alles, auf dem Boden liegts;

Die Winde tragen meine Hoffnung mit sich fort.⁵⁷

Nach der Priesterweihe, nach Sasima, bei all diesen Gelegenheiten muß Gregor seine eigene Schwäche eingestehen, und er tut es auch, mag er auch die Behauptung, er sei überrumpelt worden, noch so oft unterstreichen.⁵⁸ Seine Tätigkeit in Konstantinopel aber hat er nicht unter Zwang übernommen, und sie wurde zu einem Erfolg. Gregor scheitert hier nicht an seinem Wirkungs-

⁵⁵ Or. X. PG 35. 828–832.

⁵⁶ Or. XI. PG 35, 832–841.

⁵⁷ In seipsum v. 406 ff. PG 37, 1057, Jungck S. 74: ὡς ὄλοιτ' ἐκ τοῦ βίου/ νόμος φιλίας οὕτω σεβούσης τοὺς φίλους./ Λέοντες ἡμεν ἐχθές, ἀλλὰ σήμερον/ πύθξ ἔγωγε · σοὶ δὲ μικρὸν καὶ λέων. A.a.O. 1061. Jungck S. 76: Ψυχὰι πρόφρασις, τὸ δ' ἔστιν ἡ φιλαρχία · / ὁκνῶ γὰρ εἰπεῖν οἱ πόροι τε καὶ φόροι, / ἐξ ὧν δονεῖται πᾶς ὁ κόσμος ἀθλίως. A.a.O. 1062, Jungck S. 76: Τοιαῦτ' Ἀθῆναι καὶ πόνοι κοινοὶ λόγων, / ὁμόστεργός τε καὶ συνέστιος βίος . . ; / Διασκέδασται πάντα, ἔρριπται χαμαί, / αἶραι φερουσι τὰς παλαιὰς ἐλπίδας.

⁵⁸ Z. B. Or. II. PG 35, 408: "Ἦττημαι καὶ τὴν ἤτταν ὁμολογῶ.

feld und nicht an sich selber, sondern an einer Versammlung von Bischöfen, von denen eine starke Partei seinen Erfolg am liebsten auf ihr eigenes Konto buchen möchte. So bedarf es in seiner Abschiedsrede kaum der Verschleierung. Sein Selbstbewußtsein ist mit dem Erfolg gewachsen und aus der Verteidigung wird nicht selten der stolze Angriff: „Erhebt eure Augen ringsum, betrachtet die Stadt (und was aus ihr geworden), ehe ihr ein Urteil über mich sprecht. Und wenn ich einen Nachfolger bekommen soll, dann wählt einen, der reine Hände hat, der sich abquält, der das Wort beherrscht und der sich um die Kirche wirklich sorgt.“⁵⁹ Er sagt es nicht, aber jeder muß es hören: einen wie mich. Dann wieder die Resignation: „Ich bin es müde, daß man mir immer wieder meine Friedfertigkeit zum Vorwurf macht; müde, mich mit meinen Neidern herumzuschlagen. Ich bin diesem sogenannten heiligen Krieg nicht gewachsen, der doch nur ein barbarischer ist. Ich kann diesen euren Zirkus nicht mehr ertragen. Heute konzelebrieren wir, und wenn morgen der Wind aus einer anderen Richtung weht, erheben wir uns gegeneinander. Andere mögen ihren Spaß daran haben, ich nicht.“⁶⁰ Den Schluß bildet ein großes Abschiednehmen: Abschied von der kleinen Anastasiakirche und der großen Apostelkirche, vom Ambo, seinem beneideten Hochsitz, von den Liebhabern seiner Predigten, ja sogar von den Chorschranken, um die sie sich gedrängt haben. Dann vom Kaiser und nicht ohne Sarkasmus vom kaiserlichen Hofstaat. „Ob ihr dem Kaiser treu seid, kann ich nicht sagen. Gott gegenüber kennt ihr jedenfalls so gut wie keine Treue. Und nun klatscht in die Hände, denn die Zunge, die euch so böse schien, verstummt. Aber sie wird nicht auf die Dauer

⁵⁹ Or. XLII. PG 36, 472: Ἄρον κύκλῳ τοὺς ὀφθαλμούς σου καὶ ἴδε, πᾶς ὁ τῶν ἐμῶν λόγων ἐξεταστής . . . 481: . . . ὅστις καθάρως χειρὰς, ὅστις φωνὴν οὐκ ἀσύνετος, ὅστις ἱκανὸς τὰ πάντα . . . καὶ συνδιαφέρειν τὰς ἐκκλησιαστικὰς φροντίδας.

⁶⁰ A.a.O. 481–484: Κέκμηκα τὴν ἐπιείκειαν ἐγκαλούμενος ἡκέμηκα καὶ λόγῳ καὶ φθόνῳ μαχόμενος καὶ πολέμοις καὶ ἡμετέροις . . . Πῶς οἶσω τὸν ἱερὸν τοῦτον πόλεμον; λεγέσθω γάρ τις πόλεμος ἱερός, ὥσπερ καὶ βαρβαρικός . . . Οὐ φέρω τοὺς ἱππικούς ὑμῶν καὶ τὰ θέατρα καὶ τὴν ἀντιῤῥοπὸν ταύτην μανίαν ἐν τε δαπανήμασιν . . . Σήμερον σύνοθρονοι καὶ ὁμόδοξοι, αὐριοὶ ἀντίθρονοι καὶ ἀντίδοξοι, ἐὰν ἀντιπνεύσῃ τὸ πνεῦμα, 485: ἀνιᾶ με τῶν ἄλλων τερπνὰ.

schweigen; sie wird mit Hand und Tinte weiterkämpfen“.⁶¹ Und dann: „Lebe wohl, große Stadt, von Christus geliebt. Lebt wohl, ihr Engel, Hüter dieser Stätte und meines Kommens und Gehens. Lebe wohl, heiligste Trinität, Gegenstand meiner Gedanken, mein ganzer Stolz! Behüte mein Volk; es ist mein Volk, auch wenn es nun einen anderen Hirten bekommen soll.“⁶²

In einem Gedicht zieht er den Schlußstrich: „Nun bin ich am Ende, ein lebendiger Leichnam, besiegt und – sonderbarerweise – Sieger zugleich. Ich habe Gott und göttliche Freunde statt eines Bischofsstuhls und des leeren Lärms um ihn herum.“⁶³

Wollte man sich an einem Psychogramm Gregors versuchen, dann müßte man die Sensibilität eines spätantiken Menschen einbringen, dem jeder Kummer fast zum Jammer der Menschheit wird, sein ungeheures, allerdings in seiner Zeit nicht seltenes Bedürfnis nach Anerkennung, ja Liebe, sein Talent für Freundschaft, das stolze Bewußtsein vom Rang seiner Bildung und vor allem vom Rang seines rednerischen Könnens; gewiß auch die Naivität, mit der er sein Fühlen und Wollen jeweils als das Ausschlaggebende in den Mittelpunkt rückt. Doch dies alles könnte zu Fehlschlüssen führen, nähme man nicht Kenntnis von der Unsicherheit, mit welcher er seiner eigenen Existenz als solcher gegenübersteht. „Wer bin ich gewesen, wer bin ich, wer werde ich sein? Ich kann es nicht sehen. Nebel und Wolken auf allen Seiten; nicht einmal ein Traum erfüllt meine Wünsche. Ich bin – gewiß! Doch was soll es denn bedeuten?“⁶⁴ Hier wie doch auch an manch anderer Stelle – man erinnere sich: „Selbst das Jen-seits flößt mir Grauen ein“ – mag man sich die Frage stellen, wie

⁶¹ A.a.O. 492: . . . οὐ μὴν σιγήσεται παντάπασιν · μαχήσεται γὰρ διὰ χειρὸς καὶ μέλανος.

⁶² A.a.O. 492: Χαῖρε, ὦ μεγαλόπολι καὶ φιλόχριστε . . . Χαῖρέ μοι, ὦ τριάς, τὸ ἐμὸν μελέτημα καὶ καλλιόπισμα καὶ σώζοιο τοῖσδε καὶ σώζοις τούσδε, τὸν ἐμὸν λαόν. Ἐμὸς γάρ, κἄν ἄλλως οἰκονομώμεθα.

⁶³ In seipsum v. 1919 ff. PG 37, 1163–1164, Jungck S. 146–148: Πέρας λόγου, πάρεμι νεκρὸς ἔμπνοος / ἡττημένος – τοῦ θαύματος – στεφηφόρος, / ἔχων θεόν τε καὶ φίλους τοὺς ἐνθεούς / ἀντὶ θρόνων τε καὶ κενοῦ φρυγμάτος.

⁶⁴ PG 37, 757: Τίς γενόμεν, τίς δ' εἰμὶ, τί δ' ἔσομαι; οὐ σάφα οἶδα / οὐδὲ μὲν ὅστις ἐμοῦ πλειότερος σοφίην. / Ἀλλ' αὐτὸς νεφέλη κεκαλυμμένος ἐνθα καὶ ἐνθα / πλάζομαι οὐδὲν ἔχων, οὐδ' ὄναρ, ὣν ποθέω. / . . . Εἰμὶ. Φράζε τί τοῦτο; Τὸ μὲν παρέτρεξεν ἐμεῖο · ἄλλο δὲ νῦν τελέθω, ἀλλ' ἔσομ', εἰ γ' ἔσομαι.

es denn im Grunde mit seiner christlichen Verwirklichung stand. Jedenfalls bedeutet diese Frage nach dem Sinn seiner Existenz eine Vorentscheidung für die Beantwortung der Frage nach seinen Lebensidealen. In der Mehrzahl der Fälle entscheidet er sich für das, was die alten „βίος θεωρητικός“ genannt haben oder „Vita contemplativa“. Hier ist seine Existenzangst noch am besten geborgen. Man hat freilich zwischen Kontemplation und Kontemplation zu unterscheiden. Diejenige Gregors ist offensichtlich nicht jener Raptus ins Transzendente, wie ihn die Großen in der Geschichte der Mystik, Teresa von Avila etwa oder Juan de la Cruz charakterisiert haben. Es geht vielmehr, wie schon angedeutet, um ein musisch-beschauliches Dasein, aufliegend auf einer hohen klassischen Bildung und von dieser Bildung genährt, etwa wie es bald nach Gregors Tod Synesios von Kyrene in seinem „Dion“ formulieren wird. Die Aspiration nach dem letzten Einen fehlt gewiß nicht, auch nicht der Enthusiasmus einer solchen Aspiration, aber man hat nicht den Eindruck, als sei er darüber zum letzten Verzicht bereit. Gregor nennt sein Ideal ἀπραξία, was natürlich nicht einfach mit Untätigkeit übersetzt werden darf, sondern die Abkehr von den πράγματα, d. h. jeder Art von Geschäftigkeit und öffentlichem Wirken, auch in der Kirche, bedeutet. Basileios, der Aktivist, sieht etwas anderes darin: er schilt ihn einfach der Trägheit und Willensschwäche. Gregor läßt diesen Vorwurf nicht auf sich ruhen; er betrachtet seine meditative Einstellung als ein Modell für den Mann der Kirche in seiner Zeit: „Würde man meiner Haltung etwas abgewinnen, dann gäbe es nicht halb so viel Streit in der Kirche, und der Glaube würde nicht zur Nebensache gegenüber der Politik.“⁶⁵ Trotz seiner musischen Versponnenheit durchschaut Gregor die kirchliche Misere des 4. Jahrhunderts völlig klar. Er weiß, daß einer der Hauptgründe in der unseligen politischen Ambition der Bischöfe zu suchen ist, in ihren Rangstreitigkeiten und in ihrem Ehrgeiz. Kein Bischof, aber auch kein Laie hat über den Episkopat dieses Jahrhunderts härter geurteilt als er, der Bischof. Der Kirchenhistoriker kann nur widersprechen, wenn er sich in

⁶⁵ Epist. 49. PG 37, 101; Gallay I S. 63–64: Ἐγκαλεῖς ἡμῖν ἀργίαν καὶ ῥαθυμίαν, ὅτι μὴ τὰ σὰ Σάσιμα κατελήφμεν μηδ' ἐπισκοπικῶς κινούμεθα . . . Ἐμοὶ δὲ μεγίστη πρᾶξις ἐστὶν ἡ ἀπραξία.

einen Apologeten auflöst. „Bestimmt, das Volk zu unterrichten, machen sie es nur mit ihren eigenen Lastern bekannt. Ich weiß nicht, wie sie es fertig bringen, aber sie tun es, und es kommt ihnen keine Träne des Bedauerns. Sie behaupten, alles müsse den Umständen entsprechend geregelt werden, aber ihr größtes Vergnügen ist es, mit diesen Umständen ihr Spiel zu treiben.“⁶⁶ Einmal durch einen Gouverneur zu einer Synode eingeladen, schreibt er zurück: Meine Devise lautet: Gehe jeder Versammlung von Bischöfen aus dem Weg! Ich habe noch nie erlebt, daß bei einer solchen Synode etwas Vernünftiges herausgekommen ist; das Übel ist meist nur größer geworden, als es vorher war.“⁶⁷

Hier ἀπραξία, das Nein zum Spiel der Politik und des öffentlichen Betriebes, dort die klare Erkenntnis, wo der Kern alles Übels zu suchen ist. Totale Verweigerung oder Wille zum Handeln? Es kann kaum überraschen, daß er sich für keine der beiden Lösungen endgültig entscheidet. Aber an Stelle der Entscheidung steht die Rede, das Mittel, mit dem er die Anziehungskraft beider Pole neutralisiert. Sie bleibt die Dominante, weil er sie wie sonst nicht als die eigentliche treibende Kraft in seinem Inneren verspürt. So gehören seine Reden allesamt in dieses Spannungsfeld, und gerade in diesem hin und her Gerissenwerden sind er und seine Rede ganz sie selbst. Sich endgültig zu entscheiden, ist er zu schwach – oder vielleicht zu klug, weil er seine eigene Existenzangst zu gut kennt.

Vielleicht sollte auf diese Entscheidungsschwäche noch näher eingegangen werden. Er macht sich, wie gesagt, über die Ursachen der Verwahrlosung in der Amtskirche seine Gedanken. Und wahrscheinlich tut man ihm kein Unrecht – warum auch? – mit

⁶⁶ In seipsum v. 1715 ff. PG 37, 1149, Jungck S. 136–138: Λαὸν καταρτίζοντες, οἱ τὰ σφῶν κακά, / οὐκ οἶδα πῶς μὲν, ἐκλαλοῦσι δ' οὐδ' ὅμως · / καὶ ταῦτα χωρὶς θαυρόων · ὁ καὶ ξένον . . . / δοῦλα καιρῷ γάρ φασι / τὰ πάντα · τοῦ παίζειν δέ τις μείζων τρυφή. Vgl. auch PG 37, 1031–32, Jungck S. 54: Unser aller Stand hat sich aufgelöst, unter Tränen sage ich es; wir, die wir unwürdig auf hohen Thronen sitzen, des Volkes Vorsteher, des Guten Lehrer, bestellt, Seelen zu nähren mit göttlicher Speise, selbst aber hungernd . . . mit Krankheit geschlagen, Führer auf Wegen zum Abgrund. Ihnen überhaupt nicht zu folgen, heißt der kürzeste Lehrsatz und die trefflichste Anweisung zum Heil.

⁶⁷ Epist. 130. PG 37, 225, Galla II S. 19–20.

der Unterstellung, daß er sich dann und wann fragt, ob nicht gerade er mit diesem unschuldigen Wissen des Unvoreingenommenen geeignet wäre, für Abhilfe zu sorgen. Er weiß ja zudem, daß das Ideal der ἀπραξία seine Grenze hat, vor der auch der Kontemplative nicht einfach die Augen verschließen kann. Sieht man in Gregor, wie angedeutet, den Kontemplativen, der sich seines Ideals nie ganz sicher ist, so muß das Tun, die Praxis, für ihn immer wieder eine Provokation darstellen. Noch dazu, wenn diese Provokation über Jahre von seinem Freund Basileios verkörpert wird. Sie ist dann umso größer, ja sie wird einschmeichelnd und spielt auf der Flöte, wenn sie zeitlich zusammenfällt mit einer Flaute des inneren Lebens, mit einem jener gähnenden Intervalle der ἀκηδία, in denen die Identifikation mit dem meditativen Ideal zum Problem wird. Ich glaube, man kann unschwer ein solches Intervall feststellen für all die Zeiten, in denen sich Gregor aufgefordert sieht, einen öffentlichen Dienst zu übernehmen. Und in einer solchen Flaute ist er naturgemäß geneigt, seine Kräfte und Fähigkeiten für das Wirken in der Öffentlichkeit zu überschätzen. Von selbst allerdings entschließt er sich nie; er kommt nur, wenn man ihn ausdrücklich ruft, und sieht es am liebsten, wenn er – es war bereits die Rede davon – die Beute der Jäger wird. Er sieht den Erfolg seines Tuns nur gewährleisten, wenn man sich um dieses Tun so bemüht, daß es Liebe zu ihm verrät. Ein anderer Grund kommt wohl noch hinzu, den er, so weit ich sehe, nie offen eingesteht, obwohl er sich aus seinen Reden herauslesen läßt: Sich rufen lassen, was er so rasch in ein Gezwungenwerden umdeutet, stellt von allem Anfang an ein Alibi für den späteren Mißerfolg bereit. Die Angst vor dem Mißlingen aber gehört zu seiner Existenzangst notwendig dazu. Damit verliert das Tun, schon bevor es in Angriff genommen ist, seine Unvoreingenommenheit, es ist bereits auf das Scheitern programmiert. Doch wenn er auch von sich aus keinen Entschluß fassen will, so gibt es immer noch die andere Seite, Aktivisten wie Basileios. Dann und wann können auch Aktivisten nicht umhin zuzugeben, daß sie gescheitert sind. Dann suchen sie nach einem Neutralen, einem möglichen Sündenbock, der naiv genug ist, sich um den Scherbenhaufen zu kümmern, den sie angerichtet haben. Gregor bleibt immer naiv. Und er kommt. Irgendwo in seinem

Innern allerdings rührt sich eine Stimme, die ihn warnt. Trotzdem läßt er sich – Flaute und ἀκηδία tun ein übriges – berufen und weihen. Aber bald bricht das alte Selbst wieder durch, die ἀπραξία meldet sich zurück und er gibt auf. Von der Flucht zurückgekehrt – er nennt sich selbst einmal einen Flüchtling ohne Talent⁶⁸ – greift er zum Wort. Damit gibt er allerdings endgültig zu verstehen, daß er den Drang zur Rede stärker verspürt als das Gebot der Kontemplation, das ihm Schweigen auferlegen würde. Die Rückschau ist im höchsten Grad emotional. Wo er sich den Mißerfolg nicht selber zuzuschreiben hat, wie im Falle Konstantinopel, stilisiert er seine Abschiedsrede zu einer rhetorisch höchst perfekten Mischung von Ironie und Bedauern, Ressentiment und Resignation, Befriedigung über die wiedergefundene Muße und Trauer über den Verlust einer anhänglichen Gemeinde, zu einem glänzenden taktischen Manöver von Verteidigung im Angriff. Mit jedem neuen Akzent läßt er den vorausgegangenen vergessen, um ihn dann doch bald wieder variiert aufzunehmen. Dieses letzte Lebewohl läßt jede Interpretation seines Entschlusses, abzutreten, offen, für ihn selbst sowohl wie für seine Interpreten. Wo das Unternehmen aber mit einem Mißerfolg endet, also anläßlich der Flucht nach den Weißen, muß er, der geborene Redner, erst recht ans Pult. Das geschriebene Wort tut es keinesfalls; er braucht Zuhörer. Vor ihnen rekonstruiert er alle Vorgänge und Empfindungen, so wie sie sich ihm jetzt in der Stunde der Apologie darstellen. Die Menge muß an dieser Rekapitulation teilnehmen, sie muß durch das gesprochene, rasch dahineilende Wort, das kaum Zeit für Überlegung und Einwand läßt, überzeugt werden von der Richtigkeit seines Verhaltens, weil er selbst davon offensichtlich nicht so ganz überzeugt ist. In der Verteidigungsrede wird ja aus der mahnenden Stimme in seinem Innern vor den Weißen unversehens etwas wie aktiver Widerstand; dann aber kann das, was ihn schließlich doch bewogen hat, nachzugeben, nur Gewalt gewesen sein! So sieht er es im Augenblick – glaubt er es sehen zu sollen. Der Applaus schließlich beschwichtigt seine letzten eigenen Bedenken. Er läßt ihn rasch vergessen, wie weit

⁶⁸ In seipsum v. 492. PG 37, 1063, Jungck S. 78: Οὐ γὰρ εὐτονος φυγὰς ἦν ὡς εἶποιτε.

hergeholt seine Argumente waren und wie subjektiv die Akzente, die er gesetzt hat. Der Beifall ist Gregor immer gewiß. Aber er verklingt. Der Tag vergeht, die Nacht kommt und ein neuer Morgen, und mit ihm die gähnende Leere und die Enttäuschung. Betroffen stellt er fest, daß die Rede ihn nicht befreit hat, daß der Applaus keine Zweifel beseitigt hat. Anders ausgedrückt: die Rede mag ein Bekenntnis gewesen sein, der Applaus brachte keine Absolution. Diese Enttäuschung gehört wesentlich zum Gesamt des rednerischen Vorganges, und würde sie Gregor nicht widerfahren, hätte er den Applaus mißverstanden, ihn entgegengenommen als etwas, was er gar nicht bieten kann. Vielleicht war er gar nichts anderes als eine Abschlagszahlung der Zuhörer, die, froh, aus der Spannung entlassen zu sein, froh, nicht noch weitere Bekenntnisse entgegennehmen zu müssen, sich nun Dingen zuwenden wollen, die sie weniger fordern. Auf die Dauer erliegt auch Gregor keiner Täuschung mehr. Er hat seine Erfahrung in einem elegischen Gedicht beschrieben. Er träumt: er kommt in seine Kirche in Konstantinopel, um ihn herum die anderen Priester in glänzenden Gewändern. Das Volk drängt sich in Schwärmen um die Chorschränken und kämpft um die besten Plätze; andere kommen immer noch durchs Portal, andere warten auf Einlaß. Dann beginnt er eine Rede über die Trinität. Die Orthodoxen sind voller Bewunderung, die Arianer wagen keinen Einwand; alle stehen hingerissen unter dem Zauber und der Gewalt seiner Worte: ein gewaltiger Erfolg. Noch in der Nacht – Traum im Traum – schwelgt er in diesem Erfolg und genießt er nochmals den Beifall. Dann kommt der Morgen, der Traum verschwindet und was bleibt, ist nichts als Enttäuschung: „*μοῦνον δ' ἄλγος ἔμεινεν*“.⁶⁹

Gregor von Nazianz stellt wohl einen seltenen Grenzfall subjektiver Redekunst dar. Doch vielleicht lassen sich auch aus einem solchen Grenzfall Schlüsse ziehen, die eine gewisse Allgemeingültigkeit beanspruchen können, Schlüsse nicht so sehr zur

⁶⁹ PG 37, 1254–55: ... πάντας δ' εὐεπίη κατεκλήσεν, εὐφραδέας τε / καὶ μύθων ἱερῶν ἰδμονας εὐσεβέων. / ... ἐκ δέ μοι ὕπνον ἀπὸ βλεφάρων ἐτίναξε / γῆρυς ἀλεκτρυόνων, τῷ δ' ἅμ' Ἀναστασίαν. / Φάσμα δὲ φάσματος εἶχον ἐπὶ χρόνον, αὐτὰρ ἔπειτα / καὶ τὸ φύγε κραδίην ἦκα μαραινόμενον, / μοῦνον δ' ἄλγος ἔμεινεν ...

eigentlichen Technik einer Rede als vielmehr zur Rede als dem schöpferischen Akt eines künstlerischen Menschen, zur Rede als Kunstwerk *sui generis*. Die Rede, so scheint es dann, enthüllt dort eine Fülle ganz spezifischer Möglichkeiten, aktiviert dort ein Höchstmaß ihres Vermögens, ist dort ganz sie selbst, wo sie zum Bekenntnis wird. Dafür läßt sich vielleicht sogar eine theoretische Begründung im Anschluß an das über Gregor Vermerkte versuchen:

Eine Rede verfehlt Sinn und Ziel, wo sie keine Hörer findet, wo sie Monolog bleibt. Der Redner will den Dialog, muß ihn wollen; er will ein Du gegenüber der expansiven Subjektivität seines Ich. Er will, daß dieses Du nicht nur da ist, sondern sich ergreifen läßt und den Dialog mit seinem Ich aufnimmt. „Sie werden vielleicht sagen – . . . Sie werden mir vielleicht einwenden...“: dies sind nur die harmlosesten Formen, in denen dieser Wunsch nach dem Dialog zum Ausdruck kommt. Aber mit ihnen ist er kaum zu erreichen; er lebt vielmehr vom Vermögen des Redners, durch die Anrede an den Zuhörer Spannung herzustellen, den Zuhörer damit so zu treffen, daß er sich als Einzelner angesprochen fühlt und sich in diesem Gefühl als Gegenpol in einem Spannungsfeld versteht. Nur in einem solchen Feld ist Antwort möglich, und auf diese Antwort ist der Redner bedingungslos angewiesen; sie ist der Stimulus, der seine Worte zum Vibrieren bringen kann und den Zuhörer bis zum Ende nicht mehr entläßt. Daß dabei die Technik in der Variation der Mittel, mit denen die Aufmerksamkeit erhalten wird,⁷⁰ eine Rolle spielt, sei am Rande vermerkt. Jedoch nur am Rande, denn wo das Spannungsfeld von Beginn an intensiv genug ist, entpuppt sich die Technik als nebensächlich, denn der Redner, der sich auf seine Kunst versteht, bringt hier nicht mühsam erlernte Kniffe zur Anwendung, sondern schafft im Vollzug der Rede, in actu, Technik sozusagen aus dem Nichts.

Die Intensität der Spannung, von welcher der rednerische Dialog lebt, ist umso stärker, der Dialog umso lebendiger, je mehr der Redner von sich selbst in seine Rede einbringt, je stärker er

⁷⁰ Es handelt sich um das quintilianische „*auditorum benevolum, attentum docilem facere*“ (Quint. 4,1,5.) Nicht einverstanden erklären würde sich Gregor mit der Einschränkung Quintilians: „*ista non per actionem sunt custodienda, sed initiis praecipue necessaria.*“

sich – anders ausgedrückt – mit dem Gegenstand seiner Rede identifiziert, ohne daß dies, wie bei Gregor, jeweils zur Dominanz der Ich-Form führen müßte. Der Grund dafür scheint mir folgender zu sein: In der Distanznahme des Redners von seinem Gegenstand gewinnt dieser ein objektives Eigenleben; der Redner ruft seinen Zuhörern in Richtung auf dieses Objekt, und so tendiert die Antwort des Zuhörers zunächst auf die Betrachtung dieses Gegenstandes und erreicht den Redner nur mittelbar, abgekühlt sozusagen in der Sachlichkeit des Objekts. Die fast vollständige Identifizierung Gregors mit seinem Redegegenstand schaltet diesen Kühler fast vollständig aus und so gehen die Schwingungen zwischen Redner und Zuhörer ungebrochen hin und her. Gregor ist, wie er es ausdrückt, wirklich die Beute seiner Zuhörer, ihnen fast hilflos ausgeliefert und in dieser Hilflosigkeit hofft er auf ihre compassio, überträgt er auf sie das Pathos, das ihn selbst beherrscht.

Hier liegt dann auch der eigentliche Grund für das Scheitern der Rede und für die Enttäuschung am anderen Morgen. Die Anrede an das Du geht von einer einzelnen Person aus, die sich weggibt; die Antwort ist nur scheinbar einheitlich, in Wirklichkeit aber diffus, von sehr unterschiedlicher Intensität und Betroffenheit und gewiß nicht in jedem Fall ohne Reserve. Der Redner bindet sich, die Zuhörerschaft als Ganzes aber nicht. Im Bekenntnis liegt immer auch ein irritierendes Element, und ist die Spannung einmal verklungen, dann wird es auch Gregor klar, daß er mit dieser Irritation an die Grenzen der Kommunikationsmöglichkeiten gestoßen ist.

Daß eine solche Rede im höchsten Grad einmalig und unwiederholbar ist, ergibt sich wohl von selbst. Und wahrscheinlich gilt dies von jeder Rede entsprechend dem Grad, in dem sich der Redner mit seinem Gegenstand identifiziert. Natürlich betrifft diese Unwiederholbarkeit nicht den objektiven Kern der rationalen Aussage, die eigentliche Botschaft, welche die Rede vermittelt, wohl aber die Spannung, aus welcher der Dialog lebt, d. h. das Ereignis der Rede, die Rede als Kunstwerk. Diese Spannung zeigt ja nicht nur einen theoretisch vielleicht meßbaren Grad von Intensität, sondern lebt von einer einmaligen, nicht meßbaren und nicht wiederholbaren Chromatik, gebildet aus stimmungsbe-

dingten Einschlägen und augenblicklichen Zündungen. Die Rede als Kunstwerk ist als Kunstwerk Ereignis und nicht mehr – der letzte Satz legt nicht etwa eine letzte Hand an, bevor das vollendete Werk der Nachwelt überliefert oder ins Museum gestellt werden kann. Es bleibt auf den Augenblick der „Aufführung“ beschränkt, in dem es sich ereignet, es ist „Happening“ im reinsten Sinn des Wortes. Mit dem Schlußsatz „verbrennt“ der Redner, was er in der Stunde vorher aufgebaut hat. Natürlich kann man eine Rede niederschreiben, sie in Druck geben, nochmals lesen, ja sogar nochmals vortragen. Doch all dies ist im Grunde der vergebliche Versuch, zum Augenblick zu sagen: Verweile doch!

Die Folge davon kann nur sein, daß auf die Dauer und wenn auch erst nach Jahren der Redner von seinem Werk nicht mehr vor sich hat als einen Haufen Asche. Dies ist der Grund, warum ein Redner von den Qualitäten Gregors seiner Kunst mit mehr und mehr Skepsis gegenübersteht. Was jeweils bleibt, jenseits der Berge von Asche, wäre wohl auch geblieben, wären die Reden nicht gehalten worden. Immer wieder fasziniert ihn sein eigenes Talent, aber je länger desto nachhaltiger kommt ihm die hoffnungslose Kluft zum Bewußtsein, die sich zwischen den Höhepunkten seines rednerischen Erlebnisses und dem Nichts, in dem sie enden, auftut. Noch einmal er selbst in einem Brief an einen jungen Studenten der Rhetorik: „Du wirst dich eine ganze Zeit zusammen mit anderen jungen Leuten wohlgefällig in der Kunst der Rede tummeln. Dann aber wirst du lange über dich zu lachen haben, wenn dir die Vernunft kommt. Doch dies ist für später!“⁷¹

⁷¹ Epist. 233. PG 37, 376, Gallay II S. 124.