

verwaltungserfahrene Bischof aus dem Westen, zu sehr die Stationen einer persönlichen Entwicklung, die schließlich zu seinem Scheitern als Bischof von Konstantinopel führen und so dokumentieren, daß die Kirche hier an der Wende zum 5. Jh. in einer Abhängigkeit verharret, die nicht zuletzt dank Ambrosius im Westen zu diesem Zeitpunkt nicht mehr besteht. Darüber hinaus ist die Haltung des Johannes Chrysostomus zum Kaiser wegen seiner verstreuten Äußerungen in unterschiedlichsten Quellen sehr viel schwerer greifbar als die des Ambrosius. G.-A. stellt zunächst theoretische Ansichten des Johannes zu Kaiser und Kaisertum aus zwei verschiedenen, vorbischöflichen Phasen und praktische Überlegungen zum christlichen Herrscher in seinen Säulenhomilien anlässlich des Statuenaufstands von Antiochia im Jahre 387 gegenüber und rundet sodann das Bild durch die Interpretation der Ereignisse während seiner anschließenden Bischofszeit in Konstantinopel ab. Die anfängliche negative Haltung zum Herrscher geht auf die Hochschätzung monastischer Ideale zurück und reflektiert das Verhältnis des in die Fußstapfen des Philosophen tretenden Mönches als des *παροησία* übenden Widerparts der Herrscher in christlicher Zeit, doch spätestens 387 verändert sich die Haltung des Johannes „hin zu einem eher paulinisch geprägten Herrschaftsverständnis“ (166), das die Berechtigung staatlicher Herrschaft ausdrücklich anerkennt, und zwar, anders als Ambrosius, in rechtlicher Hinsicht unter Einschluß auch der Kleriker. Johannes rechtfertigt dies mit der Ansicht, die staatliche Gewalt entspreche Gottes Willen. Diese veränderte Grundhaltung ist Ausgangspunkt für seine verbindlich-vermittelnde Haltung im Statuenaufstand von Antiochia, indem er die Rechte des Kaisers und das Unrecht der Täter anerkennt und unter Hinweis auf die Herkunft der kaiserlichen Herrschaft von Gott Theodosius zur Milde zu verpflichten sucht. Er betont also den Anspruch des Herrschers auf Gehorsam, bemerkt aber dennoch, daß Kirche, Bischof, Priester allem Weltlichen überlegen seien, nimmt also, verglichen mit Ambrosius, in dieser Beziehung eine moderate Haltung ein.

Konkrete Folgen für den Umgang mit der Macht mußten sich aus dieser Haltung für Johannes Chrysostomus als Bischof von Konstantinopel ergeben. Die theoretischen Überlegungen und Konzepte vermochte er, anders als der gewiefte Taktiker Ambrosius, nicht in politischem Handeln zu konkretisieren, umzumünzen in aktive

Kirchenpolitik, im Gegenteil: Theoretische Elemente wie sein paulinisches Herrschaftsverständnis und sein mönchisch-asketisches Lebensideal ließen ihn situationsbezogen nach Maßgabe seiner Prinzipien, doch ohne politisches Gesamtkonzept reagieren, so daß seine innerkirchlichen Gegner leichtes Spiel hatten. Angesichts der Konstellationen des Ostens, bei denen es, anders als im Westen, für den Kirchenpolitiker darauf ankam, den Kaiser für sich zu gewinnen, um mit seiner Hilfe innerkirchliche Gegner unschädlich zu machen, konnte der Kaiser sehr viel mehr Macht über die Kirche ausüben, da die Kirche den Weg zur Aktion nicht fand.

G.-A. erkennt die Gefahr, die in dem von Berkhof 196 formulierten Urteil, „Der Ostler lebt im Denken, der Westler in der Tat“, liegt, akzeptiert es jedoch im großen und ganzen als Bestätigung für ihre Untersuchungsergebnisse. Dennoch stellt es eine eigentlich falsche Alternative dar. Den Taten des Ambrosius geht ein Denken voraus, das in einem theoretischen System mündet, dessen Tauglichkeit der erfahrene Politiker durch Umsetzung in die Praxis überprüft. Johannes Chrysostomus entwickelt sein aus heterogenen Quellen gespeistes Denken nicht zu einer geschlossenen kirchlich-politischen Konzeption weiter, sondern reagiert auf Situationen – zum Teil vielleicht kurzschlüssig – so, daß er in der Praxis scheitert. Symptomatische Beispiele für die Kirche im Westen und im Osten des Römischen Reiches sind Ambrosius und Johannes Chrysostomus durchaus, aber schon die Frage, ob sie beide in gleichem Maße repräsentativ für „ihre“ Kirche und deren Denken sind, ist kaum zu beantworten: Zu einzigartig und zu unterschiedlich ist beider Leben und Werk. Das verbietet natürlich nicht den Vergleich, den G.-A. trotz der zitierten Vereinfachungen Berkhofs mit gebotener Vorsicht angestellt hat. Das Ergebnis liegt eher auf der Linie Kolbs und McLynns als auf der Enßlins und R. Schieffers. Es lohnt sich vielleicht einmal, Synthesen zu versuchen.

Bornheim-Sechtem Ulrich Lambrecht

Courreau, Joël (Hg.): *Césaire d'Arles. Sermons sur l'Écriture*. Tome 1 (Sermons 81–105). Texte critique par G. Morin (CCL). Introduction, Traduction et Notes (= Sources Chrétiennes 447), Paris 2000, 455 S., kt., ISBN 2-204-06333-9.

J. Courreau (C.), Mönch in Ligugé, hat bereits die *Oeuvres monastiques* des Caesari-

us von Arles in den *Sources Chrétiennes* 345 und 398 veröffentlicht. Hier legt er nun eine Ausgabe des ersten Teils der exegetisch orientierten Predigten des Bischofs von Arles vor. Dom Germain Morin, der große benediktinische Herausgeber und Gelehrte, hatte die Predigten des Caesarius folgendermaßen unterteilt: *Sermones de diversis seu admonitiones* 1–80 (hg. von M.-J. Delage in *Sources Chrétiennes* 175, 243 und 330), *Sermones de Scriptura* 81–186 (C. legt hier den ersten Teil dieser Predigten vor), *Sermones de Tempore* 187–213, *Sermones de Sanctis* 214–232, *Sermones ad monachos* 233–238.

Der lateinische Text ist derjenige von G. Morin, CCL 103 und 104, Turnholt 1953, den C. unverändert übernimmt (69; 70 A. 2). Der textkritische Apparat wird um Varianten aus der *Collectio Gallicana*, einer Predigtsammlung, die in einer Pariser Handschrift aus dem 13. Jh. erhalten ist und die Morin nicht bekannt war, erweitert. Für den hier besprochenen Band sind in dieser *Collectio* die Predigten 89, 91, 94, 97, 100, 101, 102 und 103 erhalten; allerdings ist der textkritische Wert dieses Sonderzweigs der Überlieferung recht gering (69–72). Insgesamt ist zu bemerken, daß sich C. in allen textkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Fragen sehr eng an Morin und Deluge und für die *Collectio Gallicana* an Étaix anschließt, die er im wesentlichen paraphrasiert, wobei die Darstellung manchmal an Klarheit zu wünschen übrig läßt.

Die ausführliche Einleitung (1–85) beschäftigt sich mit verschiedenen Fragen der geistesgeschichtlichen Einordnung der *Sermones*. Wiederholt betont C., daß die Adressaten dieser Predigten sowohl gebildete als auch weniger gebildete Menschen darstellen, die jedoch in der Regel eine gute Bibelkenntnis besitzen haben müssen (10–13; 48; 73; 91 A. 4), geht aber nicht auf die Frage des Geschlechts der Zuhörer ein (*fratres* wird durchgängig mit *frères* wiedergegeben). Da die Predigten z.T. in der Taufkatechese verwendet wurden, ist anzunehmen, daß auch Frauen angesprochen sind. Hier wären einige klärende Erörterungen wünschenswert gewesen. Die Datierung der Predigten ist oft schwierig (11), ihre liturgische Einordnung (Fastenzeit, Ostern, Taufvorbereitung etc.) aber deutlich erkennbar (12f.; 23f.; 29; 77). Für diesen Zweck wurden die Predigten bereits von Caesarius selbst in Sammlungen für den wiederholten Gebrauch vereint, wobei er um der thematischen Konsistenz willen auch andere, nicht von ihm stammende Predigten einfügte, welche C. nicht in seine Ausgabe

übernimmt (64f.; 251). Im Laufe der Zeit wurden verschiedene solche Sammlungen angelegt, die unter dem Namen des Caesarius überliefert sind und gerade im Mittelalter eine enorme Wirkung entfalteten (68–75).

Besonders das Alte Testament betreffend war Caesarius nicht am Literalsinn interessiert, sondern an allegorischen Auslegungen und typologischen Beziehungen zum Neuen Testament (28f.; 38–43). Hierbei greift er vor allem auf seine Vorgänger Origenes und Augustin zurück (171.); es ist aber auch die Benützung von Ambrosius, Euseb, Gregor von Elvira, Paulinus von Nola, Quodvultdeus, Cyprian, Johannes Chrysostomus u.a. erkennbar (19f.). In diesem Zusammenhang vermißt man bei C. eine Bemerkung zu den Griechischkenntnissen des Caesarius. Eigenständigkeit zeigt Caesarius vor allem in der pädagogischen Umformulierung seiner Quellen, die er im Sinne der verbesserten Klarheit vereinfacht (73; 77). Um seine Gemeinde moralisch zu bilden, verwendet er gerne Vergleiche (*similitudo*; 48–54), sowie biblische Exempla (54–57) und Bibelbelege (*testimonia*; 57–66). Seine exegetische Terminologie ist konventionell und nicht sehr spezifisch (*figura, sensus spiritualis* etc.; 31–38); er ist einer der ersten, der den Ausdruck *auctoritas* im Zusammenhang mit schriftstellerischen Autoritäten der Kirche verwendet (17; 44f.). In seiner Gnadendlehre folgt er einem gemäßigten Augustinismus (93). Seine antihäretischen Erklärungen gegen die Manichäer gehen manchmal über seine Vorgänger hinaus (26f.).

Soweit für eine Nichtmuttersprachlerin beurteilbar, ist die französische Übersetzung flüssig und korrekt. Eine knappe, aber informative Bibliographie (79–82) und nützliche Indices zu Bibelzitierten und zitierten Autoren (431–447) runden den Band ab, der abgesehen von der relativ schwachen Einleitung ein hilfreiches Arbeitsinstrument bildet, wozu auch die erläuternden Anmerkungen zur Übersetzung beitragen.

St Andrews

Karla Pollmann

*Hecquet-Noti, Nicole: Avit de Vienne, Histoire Spirituelle. Tome 1 (Chants I–III). Introduction, texte critique, traduction et notes par N. H.-N. (= Sources Chrétiennes 444), Paris (Les Éditions du Cerf) 1999, 334 S., kt., ISBN 2-204-06321-5.*

Besonders im letzten Jahrzehnt macht sich ein verstärktes philologisch-histori-