

des Ambrosius („Ambrosius als Trinitätstheologie“, 265–285; vgl. auch des Vf.s Habilitationsschrift: Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie [BHTH 90], Tübingen 1995), der nicht nur ein instinkt-sicherer und durchsetzungsfähiger Kirchenpolitiker war, sondern auch ein kompetenter, biblisch-systematisch denkender Theologe – was ihm von Hieronymus bis Hans von Campenhausen abgesprochen wurde (vgl. 265–268). Ambrosius' Trinitätstheologie wird von M. gerade aufgrund ihrer „dezidierten Nicht-Originalität“ gewürdigt, die sich in seinem „energisches Bemühen um Übersetzung und Übertragung griechischer Theologie auf die Verhältnisse einer Mailänder Stadtgemeinde“ zeigt (269). Das scheinbar mangelnde theologische Niveau erklärt sich aus dem Fehlen einer intellektuell anspruchsvollen Herausforderung, wie sie für die Kappadozier der Neuarrianismus eunomianischer Prägung darstellte (275; vgl. 200–203; 218f.; 264). Systematisch bildete aber auch für Ambrosius das Modell einer „unzusammengeschütteten Einheit“ auf der Basis des nizanischen *ὁμοούσιος* den hermeneutischen Schlüssel für die Möglichkeit einer nicht subordinierenden Rede von dem einen Gott und den drei göttlichen Personen (278f.). M.E. zurecht besteht M. gegenüber der Kritik von Basil Studer auf der Angemessenheit des Begriffs „Neunizänismus“ zur dogmengeschichtlichen Umschreibung dieses um 381 in Ost und West erreichten Diskussionsstandes (283f.). Daß freilich selbst da, wo Konsens über den Begriff besteht, noch keineswegs Übereinstimmung in der inhaltlichen Füllung herrscht, zeigt der Blick auf die italienische (z.B. Manlio Simonetti; vgl. 238 Anm. 2a) und angelsächsische Forschung (z.B. Daniel H. Williams [241]; vgl. etwa auch Lewis Ayres, „Remember that You are Catholic“ [serm. 52,2]: Augustine on the Unity of the Trine God, in: JECS 8 [2000], 39–82).

Damit hängt zusammen, daß übergreifende Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie faktisch nur für den griechischen Sprachraum in hinreichender Zahl und Qualität vorliegen. Zwar überschreibt M. seine Bemerkungen zum „Stand der Erforschung der altkirchlichen Trinitätstheologie“ (286–309) mit einem Zitat aus dem Athanasianum („... *et tamen non tres Dii, sed unus Deus...*“), beschränkt sich aber faktisch auf den Hinweis, daß hier – wie bei Ambrosius – „die neunizänische Trinitätstheologie in ihrer kappadozischen Form“ prägend sei (287). Hier ist m.E. noch erheblicher Forschungsbedarf gege-

ben, insofern zwar durchaus eine Gleichzeitigkeit des Abschlusses des trinitarischen Streits (durch die Synoden von 381 in Konstantinopel und Aquileia, vgl. 101) konstatiert werden kann, im Westen jedoch eine fortschreitende Denkontwicklung bis weit ins 6. Jh. hinein zu beobachten ist, provoziert durch das schillernde Gebilde des „germanischen Arianismus“, besser: des lateinischen Homöertums. Weitere Desiderate nennt M. selbst, vor allem die Frage nach dem Verhältnis theologischer Entwicklungen zur Frömmigkeit und Liturgie sowie nach dem Weiterwirken nicht-hellenistischer jüdischer Einflüsse auf die altkirchliche Trinitätstheologie *in statu nascendi* (309). Bei der Füllung dieser Forschungslücken, vor allem aber bei einer künftigen Gesamtdarstellung der Entwicklung des trinitarischen Denkens und Argumentierens in patristischer Zeit wird jedenfalls an den hier vorgelegten Studien, die sich nicht zuletzt durch den souveränen Zugriff auf das reiche Material der antiken Historiographie, Philosophie, Theologie und Archäologie auszeichnen, nicht vorbeizugehen sein. Und der dogmatische Diskurs über die Trinitätslehre wird gut daran tun, sich seines geschichtlichen Fundaments zu versichern: „Die Wege zur systematischen Theologie führen durch die historische Vorhalle; nur wer die gewiß anstrengende Arbeit an Literaturkritik und Dogmengeschichte, an den Begriffen und ihren Kontexten nicht verachtet, der wird sich mit Gewinn auch in der Haupthalle umtun können“ (98).

Kirchhain

Peter Gemeinhardt

Domiter, Kristijan: *Gregor von Nazianz: De humana natura* (c. 1,2,14) – Text, Übersetzung und Kommentar (= Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter VI), Frankfurt a.M. (Peter Lang) 1999, 313 S., kt., ISBN 3–631–34570–4.

Gregors Gedicht „Über die menschliche Natur“ hat immer wieder Leser über den engeren Kreis der Fachgelehrten hinaus gefunden. Der Sinn dieser Anzeige ist nicht zuletzt, die Lektüre dieses stimmungsvollen, konzentrierten und beziehungsreichen Gedichts, das auch Heutige noch unmittelbar ansprechen kann, angelegentlich zu empfehlen und eiligen und weniger eiligen Lesern zu zeigen, wie ihnen diese kenntnis- und materialreiche Publikation dabei eine Hilfe sein kann.

Auf eine kurze Einleitung folgt der kritische Text mit einer sehr wörtlichen und damit i.A. hilfreichen Übersetzung, ge-

folgt von einem mehrgliedrigen Kommentar und einigen Beigaben. Beim Text zeigt sich, dass die Grundlage der bisherigen Ausgaben sehr gut war; auch dort, wo D. anders entscheidet, war die nun gewählte Lesart meist schon bekannt (s. die Liste S. 25). Er konnte dabei auf die um Prof. M. Sicherl geleisteten Arbeiten zur handschriftlichen Überlieferung zurückgreifen. Diese hätten es allerdings ermöglicht, den Apparat viel knapper zu gestalten und im Zeitalter der Datenbanken die Quisquilien getrost diesen zu überlassen. Da zudem auf zusammenfassende Siglen verzichtet wird, ist der Apparat schwer lesbar: Man versuche einmal, sich aus den Angaben zu Vers 10 ein Bild zu machen. Hier würde ich übrigens anders entscheiden, denn das doch etwas überholte Argument des *codex antiquissimus* ist insbesondere beim Laurentianus L problematisch, da sein Text anerkanntermassen bewusst philologisch bearbeitet ist. Dass immer zuerst die verworfenen Lesarten angeführt werden, ist zum Mindesten ungebräuchlich.

Gregors Sprache lebt aus der Vergangenheit; insbesondere in diesem Gedicht ist es immer wieder nicht so sehr der Autor, sondern „die Sprache, die spricht“, in erster Linie Homer, Plato und die Bukolik. In diesem Meer von Beziehungen – es treten als wesentliche Elemente natürlich noch die christliche Überlieferung und die zeitgenössische Theologie dazu – gilt es, die wichtigsten Routen aufzuzeigen. D. hat sich entschlossen, zu diesem Zwecke seinen Kommentar im wesentlichen zweizuteilen: Er betrachtet eine Sinneinheit zunächst als Ganze und geht erst dann auf einzelne Verse und Ausdrücke ein. Das hat den Vorteil, dass der Benutzer sich nicht zu rasch in Einzelheiten verliert. Dies ist um so wichtiger, als der Kommentar entschieden zu breit geraten ist (ein Buch von über 300 Seiten für gut 130 Verse); eine Konzentration auf das für das Verständnis einer Stelle wirklich Entscheidende hätte Not getan. Das Verfahren hat den Nachteil, dass man sich die Informationen zu einer Stelle – und das werden die meisten Benutzer suchen – immer wieder recht mühsam zusammentragen muss, da Quellen und Forschung oft im ersten Teil besprochen, bzw. dort in Anmerkungen angeführt werden.

Trotz dieser Ausführlichkeit ist die Arbeit am Gedicht natürlich nicht erledigt. Ich denke im Gegenteil, dass es sich lohnt, es gerade mit diesem Kommentar und dem darin ausbreiteten Material zum Gegenstand eines Seminars zu machen.

Da es von zentralen Bereichen der griechischen Literatur lebt, ist es für Studierende, die sich mit diesen vertraut machen wollen, sehr geeignet; dazu zeigt es exemplarisch, wie in der Spätantike mit Sprache und Inhalten umgegangen worden ist. Es gehört in ein entscheidendes Kapitel der Rezeptions- und Überlieferungsgeschichte, denn ohne Kirchenväter wie Basilius und Gregor wäre wohl noch viel mehr von der griechischen Literatur verloren gegangen.

Im einzelnen gibt es immer wieder etwas zu überlegen und zu entdecken. Ich führe hier in loser Folge einige Beobachtungen an: 5–11 würde ich nicht mit „Die Ruhe der Aussenwelt“ (60), sondern „Die Musik der Natur“ überschreiben, denn die Zikaden sind ausgesprochen laut. – 15 ist αὐτός = μόνος, also „(für mich) selbst“. – 17 Natürlich hat die Variation (auch) metrische Gründe, aber sie bringt inhaltlich eine Bereicherung: Gregor fragt mit dem Aorist nach seinem Ursprung, dann nach der Gegenwart und schliesslich nach dem, was er dereinst sein wird (Für den Christen ist auch die Form der zukünftigen Existenz offen). – Zu 30 würde ich eher (oder zusätzlich) an Plato, Phaidon 115c denken. – 26 Natürlich hat Caillaud zu Unrecht angenommen, seinen Vorgängern habe ein anderer Text vorgelegen. Aber er konnte Griechisch und sein Anstoss am Überlieferten ist berechtigt. D. verliert kein Wort darüber. Von den angeführten „Parallelen“ kann allenfalls die letzte die Handschriften stützen. Zu übersetzen wäre aber dann „der aber“ (= wieder ein anderer). – 33 Hinter der Formulierung steht die antike Vorstellung, dass analog zum Weizenkorn im männlichen Samen bereits der ganze Mensch enthalten ist und der Mutter nur wie das Korn der Erde eingepflanzt wird (vgl. die attische Eheformel). – 37ff verstehe ich einfacher: Wir sind doppelte Totengräber, weil wir mit der Geburt unsere Seele im Leib begraben haben und in unserem irdischen Leben auf den Tod zugehen. – S. 108, Anm. 6 besteht beim Alter Gregors eine Differenz zur Zeittafel S. 278, wo D. meinem Vorschlag auf eine frühere Ansetzung von Gregors Geburt folgt. – 40 ist φάτις nicht *Sage*, sondern wie im Epos „(göttliche) Kunde“, also fast „Verheissung“. – 43 ist die Übersetzung des Passivs mit *lassen* im Zusammenhang ungünstig. – 48 fasse ich das *bevor* einfach als Übersteigerung des Topos auf, dass wir mit Weinen in die Welt kommen und sie mit Weinen verlassen (vgl. zusätzlich Seneca, Cons. ad Marciam XI, 4). – 69ff sieht D. die Frage gestellt, ob

die Seele materiell sei oder nicht. Dies ist sachlich vielleicht nicht falsch, aber Gregor spricht gerade das nicht aus. Er fragt, ob sie zugleich mit dem Körper entsteht oder vom Himmel kommt (d.h. im Sinne des Origenes präexistent ist – die Kirche hat diese Lehre später z.T. ausdrücklich abgelehnt. Eine eigentliche Lehre von der Seele hat sie meines Wissens nicht entwickelt). – 75 ist „wer und woher?“ doch jedenfalls von „lehre mich“ abhängig zu machen. – 83 bezieht sich einfach auf die vorangehende Aussage, dass die Seele „Geist“ sei – man braucht nicht speziell an die Taufe zu denken. – 84 widersteht D. zu Recht der Versuchung zu einer an sich ausgezeichneten Konjektur. – 93f ist bei den Schweinen, die ins „Messer“ laufen, kaum an die Tiere, die sich in den See Genezareth stürzen, zu denken. Dass sich das Schwein selbst ins Verderben stürzt, ist im Griechischen sprichwörtlich (s. bei den Parömiographen unter $\xi\gamma$. – 101 ist „der Nackenbeschwerer“ eindeutig masc., also nicht *das*, was einem Sorge bereitet, sondern wohl der im Folgenden angeredete „böse Mensch“ – der Text macht Schwierigkeiten; Wilamowitz vermutete noch eine weitere Korruptel. – Zu 103f ist wohl ein Hinweis auf Plato, Staat 10, 13/4 nötig. – 109 ist es viel einfacher, den Genetiv „der Sterblichen“ bereits vom folgenden „Schmerzen“ abhängig zu machen. – Zu 111 ff ist der entscheidende Hinweis der auf Horaz *carm.* 4,7; es geht um die mangelnde Stabilität auch in der Natur. Dass es kühn ist, die Diskussion um die Trinität in diese Reihe zu stellen, wie Wilamowitz empfand, hat Gregor selbst gefühlt und darum ein „sit venia verbo“ vorausgeschickt (so ist das $\lambda\alpha\theta\acute{\iota}\mu\omicron\tau$ in 119 zu verstehen, vgl. Apoll. Rhod. 4,1984 „verzeiht, Muse!“). Die Vorbehalte gegenüber dem Urteil von Wilamowitz und Wysz über 121f. teile ich, vor allem, weil der Anschluss an die homerische Beschreibung der Chimära gar nicht so eng ist. – 114 ist die Änderung des Akzents nicht zwingend (beide Formen sind antik belegt). – 125 ist nicht von einer „Palinodie“ die Rede, Gregor sagt einfach „ich trete zurück (d.h. lasse ab) von meinem Gesang“. – 129 steht eben gerade kein Plusquamperfekt, sondern ein Imperfekt. Die bisherigen Übersetzer und Interpreten hatten also recht, wenn sie feststellten, dass zum Schluss die für Gregor typische innere Unruhe bleibt. – In der Metrik würde ich nicht von einer *brevis in longo* reden, wenn Gregor (nach epischem Vorbild) vor einem Konsonanten, den man beliebig lang sprechen kann, eine Silbe lang misst.

Das Literaturverzeichnis zeigt, in welchem grossem Umfang D. die Literatur zum Gedicht und zum Thema aufgearbeitet hat. Wir haben also implizit auch einen Forschungsbericht vor uns, für den wir sehr dankbar sind.

Basel

Christoph Jungck

Illert, Martin: *Johannes Chrysostomos und das antiochenisch-syrische Mönchtum*. Studien zur Theologie, Rhetorik und Kirchenpolitik im antiochenischen Schrifttum des Johannes Chrysostomos, Zürich (Pano-Verlag) 2000, VIII, 118 S., kt., ISBN 3-907576-31-4.

Der Verf. legt eine anregende, aber knappe Studie vor, in der er den Einfluss des sogenannten antiochenisch-syrischen Mönchtums auf Johannes Chrysostomos' Werk klären will. – Nach einer guten Datierung der einschlägigen Schriften (vor allem *Ad Theodorum lapsus* I: Februar/März 387; *Adversus oppugnatores vitae monasticae*: 380/81; *De sacerdotio*: zwischen 388 und 392) mit einleuchtenden neuen Gesichtspunkten wird nach dem historisch-kirchenpolitischen Kontext der Behandlung des Mönchtums einerseits (Kap. 3–5) und Spuren syrischer Mönchtheologie im Werk des Chrysostomos andererseits (Kap. 6–8) gefragt. Die unterschiedlichen, teils sehr positiven, teils negativen Darstellungen des Mönchtums durch Chrysostomos werden mit der jeweiligen „Wirkabsicht“ des Rhetors und dessen Adressatenkreis erklärt – sicher richtig, aber nicht überraschend.

Neu ist in Nachfolge von soziologisch orientierter, althistorischer Forschung (P. Brown) die starke Betonung des Klientelverhältnisses, in dem Chrysostomos zu seinem Bischof Flavian stand. Die das Mönchtum behandelnden Schriften des Chrysostomos seien Auftragsarbeiten des Patrons für seinen Klienten (48–50; 53). Chrysostomos unterstütze das Bemühen seines kirchenpolitisch nicht unumstrittenen Patrons um ein Bündnis mit den Asketen durch positive Darstellungen, während in den nur für einen engeren Kreis bestimmten Schriften wie *De sacerdotio* scharfe Kritik des antiintellektuellen Mönchtums möglich sei, das in die Polis und vor allem unter das Interesse des innerstädtischen Klerus wieder eingegliedert werden soll (60). Damit wird ein neuer Aspekt in Chrysostomos' Betrachtung des Mönchtums eingetragen, der beachtet werden muß. Ob aber die rhetori-