

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 rheto-

rische „Inszenierung“ des Asketentums durch Chrysostomus so weit geht, daß man seinen Schriften nicht entnehmen kann, was er „persönlich über das Mönchtum gedacht hat“ (44), scheint doch fraglich, zumal eine breitere Untersuchung aller übrigen mit dem Asketentum zusammenhängenden Themen fehlt (Enthaltensamkeit, Erziehung zur Frömmigkeit, Umformung von Haus und Stadt in eine von mönchischer Lebensweise geprägte Gemeinschaft – vgl. dazu mit reichen Quellenbelegen R. Brändle, Johannes Chrysostomus I, RAC 18, Sp. 467–483).

Vor allem fehlt eine genaue Definition dessen, was der Verfasser „syrisch“ nennt. So verdienstvoll es ist, im zweiten Teil der Arbeit nicht nur nach ägyptischen und kleinasiatischen Einflüssen in den Werken des Chrysostomus zu suchen, so bleibt die Bezeichnung „die Syrer“ doch unscharf, weil offensichtlich einen sehr weiten Raum abdeckend. Entsprechend erschöpfen sich die Kapitel, die nach Spuren syrischer Theologie der Askese im Werk des Chrysostomus fragen, zu sehr darin, einzelne Motive aufzuzeigen. Es ist sicher richtig, daß wir für Coelesyrien mit einer gewissen Zweisprachigkeit rechnen müssen (so schon R. Schmitt, Die Ostgrenze von Armenien über Mesopotamien, Syrien bis Arabien, in: Die Sprachen im römischen Reich der Kaiserzeit, hg. v. G. Neumann und J. Untermann, Bonn 1980, 187–214). Ob sie „weit verbreitet“ war (74), ist eine andere Frage (vgl. Schmitt, aaO., 201). Auf jeden Fall kommen Flavian und Diodor von Tarsus, Hochgebildete also, als Vermittler syrischen Gedankenguts in Betracht. Aber was blieb dann noch – nach ihrer Umformung – von der sogenannten syrischen Theologie? Lediglich der Hinweis auf das Motiv des „Lichtkleides“, das den Zusammenhang zwischen Askese und Erlösungslehre verdeutlicht (75f.), und des Begriffes *monachos*, der ein nicht-anachoretisches Asketentum bezeichnet und auch mit „alleinlebend“, „einzigartig“, „eingeboren“ wiedergegeben werden kann (76–83) – also ein Hinweis auf den sogenannten protomonastischen Typ des syrischen Asketen (vgl. Aphrahats *ihidaya*) –, birgt zwar interessante Aspekte, denen aber weiter am Text nachgegangen werden muß, um überzeugend zu sein. Haben die übrigen syrischen Bezeichnungen für den Asketen (der Rekluse, der Traurige, der Jungfräuliche, der Heilige etc.) keinen Niederschlag im asketischen Werk des Chrysostomus gefunden?

Ansprechend ist dagegen die Deutung des asketischen Lebens des jungen Johannes Chrysostomus auf eine innergemeindliche, „protomonastische“ Askese von mehreren Jahren. Die unterschiedlichen Zeugnisse (Socrates, Palladius) und Selbstzeugnisse (*Ad Theodorum lapsus II*, *De sacerdotio*) werden so einleuchtend geklärt. – Im ganzen also: Eine Untersuchung, die ein interessantes Thema verfolgt und einige Anregungen bringt, diese aber zu wenig vertieft und verifiziert.

Münster

Barbara Aland

Sulpice Sévère: Chroniques. Introduction, texte critique, traduction et commentaire par Ghislaine de Senneville-Grave (= Sources Chrétiennes 441), Paris (Les Éditions du Cerf) 1999, 538 S., kt., ISBN 2-204-06218-9.

Sulpicius Severus (um 360 – um 420–425?) ist als Biograph des Bischofs Martinus von Tours (*Vita Martini*, *Epistolae* u. *Dialogi*) bekannt geworden und aktuell geblieben. Seine „Chronik“ dagegen fand weniger Beachtung. So hat die *Martinusvita* mit den Briefen schon 1967–1969 eine Neuedition mit reichster Kommentierung durch J. Fontaine gefunden (*Sources chrétiennes* 133–135). Für die Chronik steht bislang die Ausgabe von K. Halm zur Verfügung, die 1866 als 1. Band des CSEL erschienen war. Die Neuedition von G. de Senneville-Grave kann jetzt an deren Stelle treten.

In der Einleitung (7 – 84) werden die üblichen Vorfragen behandelt. Die knappe Erinnerung an das Leben des Autors kann die Lücken im Personalweis nicht füllen. Sie betont dessen gründliche Bildung, die sich in seiner Art zu schreiben („der christliche Sallust“) und der Literaturkenntnis verrät; der Hg. vermutet mindestens rudimentäre Griechischkenntnisse (45). Die benützten Autoren – profane, christliche, dabei auffallend reichlich apokryphes Schrifttum – werden aufgelistet. Die Chronik des Sulpicius Severus wird in die Tradition der Chroniken eingefügt. Er geht von einer 6000-jährigen Weltgeschichte aus; diese Geschichte läuft jetzt – zu Beginn des 5. Jh. – auf ihr Ende zu. Bei Sulpicius Severus findet sich keine Spur von Millenarismus, wohl aber ein Ernst und Drang zur Bekehrung in den zur Neigehenden *Tempora christiana*. Besonderer Wert kommt der Chronik in ihrem Schlußteil zu: Arianismus und Priscillianismus. Hier wird der Chronist zum Zeit-