

Demetrios S. Katos, *Palladius of Helenopolis. The Origenist Advocate*, Oxford Early Christian Studies, Oxford (Oxford University Press) 2011, 238 S., ISBN 978-0-19-969696-3, £ 74,-.

Die zu besprechende Monographie stellt die überarbeitete Fassung der an der Catholic University of America eingereichten Doktorarbeit des Dekans des Hellenic College und Professors für Religious Studies am orthodoxen Holy-Cross-Seminary in Brookline MA, Demetrios S. Katos (im Folgenden abgekürzt mit K.), dar. Es handelt sich um die einzige neuere monographische Behandlung des Palladios von Helenopolis. Dieser stand Johannes Chrysostomos nahe und war ein enger Schüler des Evagrius (S. 10). Somit kann er auch als Origenist gelten. Erst in jüngerer Zeit hat er überhaupt in der Forschung stärkere Beachtung gefunden (S. 2). Insbesondere die Rolle des Palladios als Advokat des konstantinopolitanischen Patriarchen, über dessen Leben er einen *Dialog* im Genre juridischer Rhetorik (S. 3) verfasst hat, wird in der vorliegenden Abhandlung auf innovative Weise aufgearbeitet.

K. gliedert seine Ausführungen übersichtlich in sechs Kapitel. Im ersten Kapitel widmet er sich vornehmlich der biographischen Entwicklung des Palladios zum Mönch und Bischof. Im zweiten Teil des Buches fokussiert K. die juridische Funktion des *Dialogs über das Leben des Johannes Chrysostomos* (im Folgenden abgekürzt mit *Dialog*), um im dritten Kapitel noch genauer die Verteidigungsstrategien anhand ausgewählter Topoi aus der Vita herauszuarbeiten. Im vierten Kapitel wendet sich K. der *Historia Lausiaca* (im Folgenden abgekürzt mit *HL*), dem zweiten Hauptwerk des Palladios, zu. Abschließend behandelt er in zwei Kapiteln zum ersten Mal in der Forschung (S. 125) ausführlich die Theologie des Bischofs, wobei er zunächst auf die mystische Gebetspraxis, dann auf die im Rahmen origenistischer Theologie besonders kontroversen Themen Theoziee und menschliche Freiheit abhebt. Fassen wir einige wesentliche Ergebnisse zusammen:

Palladios sei ein ungewöhnlicher Mönch gewesen – er sei jedenfalls von einer starken Wanderlust geprägt gewesen (m.E. auch ein Kennzeichen anderer Mönche in der Spätantike, vgl. u.a. Johannes Moschos, *Leimonarion* 180). In Helenopolis ist Palladios der erste nachweisbare Bischof, der möglicherweise von Johannes Chrysostomos selber eingesetzt worden ist (S. 16f.). Entscheidend für die Ausführungen K.s ist die Erkenntnis, dass der *Dialog* keine Biographie bietet, sondern vielmehr – auf der Basis antiker juridischer Rhetorik – eine Verteidigungsschrift darstellt (S. 36). In dieser These liegt nach K.s eigenen Aussagen der wesentliche Forschungsbeitrag seiner Arbeit (S. 186). Deren Ausgangspunkt stellen die Forschungen von Florent van Ommeslaeghe, Jill Harries, Malcolm Heath und Carolyn Humfress dar (S. 4). K. sieht Vorbilder für Palladios z.B. bei Hermogenes von Tarsos (S. 39), aber auch in rhetorischen Handbüchern wie dem Anonymus Seguerianus

und dem Handbuch des Apsines von Gadara (S. 46). Hermogenes benutzte die Dialogform zur Verteidigungsrede – dementsprechend liegt sie auch im *Dialog* des Palladios vor. Der ideale Rede-Aufbau nach dem Anonymus und Apsines lässt sich bei ihm ebenfalls wiederfinden (S. 47). Auch Einflüsse von Quintilian lassen sich vermuten (S. 49). Die juristische Ausrichtung des *Dialogs* macht z.B. deutlich, warum Palladios sich überproportional ausführlich Johannes' Leben als Einsiedler widmet: Er will ihn damit vor allem scharf von seinem Gegner Isaak dem Syrer absetzen (S. 54f.). Auch bemüht sich Palladios darum, Chrysostomos von jeglicher direkter Verantwortung im Origenismus-Streit freizusprechen (S. 58) – die Auseinandersetzungen werden ohnehin stark von einer inhaltlichen Ebene auf jene konstantinopolitanischer Intrigen heruntergebrochen (ibid.). Vor allem als Verteidigungsrede des Chrysostomos ist der *Dialog* ein interessantes literarisches Dokument (S. 60).

Der Rückgriff auf antike Stasis-Theorien zur Erklärung der Rhetorik des Palladios basiert auf den Arbeiten von Malcolm Heath, Wendy Mayer und Norman Russell (S. 5). K. macht vor diesem Hintergrund u.a. deutlich, warum Palladios betont hervorhebt, dass Johannes alleine gegessen und auf die üblichen bischöflichen Bankette verzichtet habe (S. 64–71). Der Advokat erklärt dies nicht nur mit einer deutlichen Prioritätensetzung zugunsten kirchlicher Leitungsfunktion und spirituellen Engagements, sondern u.a. auch durch die Hinterfragung des karitativen Charakters von Banketten (S. 65). Durch Verwendung von Kategorien des Hermogenes arbeitet Palladios u.a. auch heraus, dass die Bankettpraxis nur der Selbstdarstellung von Bischöfen diene (S. 69). Vor ähnlichem Hintergrund interpretiert K. die von Chrysostomos durchgeführten Amtsenthebungen in der Asia (S. 71–77). Diese verstand er nicht als Zeichen von Machtstreben (S. 73) und somit als legale Handlungen (S. 75). Aus der Affäre um Olympias und die origenistischen Mönche entbindet Palladios Chrysostomos mit ausgefeilter juristischer Rhetorik (S. 77–82) – sie alle hätten rechtmäßig gehandelt. Weitere Themen sind u.a. die Subventionierung des Chrysostomos durch Olympias (S. 82–86), die – eher verfahrenstechnischen – Gründe für seine Amtsenthebung (S. 86–91) und die – von Palladios bewusst marginalisierte – Bedeutung der Lehre in der Kontroverse (S. 91–96, bes. S. 94). Durch die Behandlung der genannten Themen mithilfe der Stasis-Theorie werden bei Palladios sowohl seine Argumente als auch diejenigen der Gegner des Chrysostomos deutlich (S. 97) – dies macht den besonderen Wert des *Dialogs* aus. Der Leser selber muss den Wert der Argumente beurteilen (S. 97).

Mit der *HL*, die Palladios wahrscheinlich noch nicht als Bischof von Aspona geschrieben hat (S. 100), bietet er ein asketisches Modell, das gerade seine origenistischen Mitstreiter als Vorbilder für spirituelles Leben gegenüber dem Hofkämmerer Lausus und dem kaiserlichen Hof darstellte (S. 5). Lausus pflegte auch Kontakte zu anderen Bischöfen in Kleinasien (S. 101). K. verweist häufiger auf

den besonderen erzählerischen Stil der *HL* und deren vermeintliche Einfachheit (S. 106 u.a.). Auch macht er deutlich, dass der Titel *Historia* erst neuzeitlich für die *HL* verwendet worden ist (S. 107). Formgeschichtlich sieht K. eine Parallele lediglich in der *Historia monachorum in Aegypto*. Beide sind möglicherweise formal von paganen Werken wie den *Vitae parallelae* Plutarchs beeinflusst (S. 108).

Palladios setzte sich in der *HL* konkret mit Hieronymus und dessen Kritik an den Origenisten auseinander. Diese flammte im Kontext von dessen Auseinandersetzung mit dem Pelagianismus mit einer starken Ablehnung des Evagrius wieder auf (S. 111). Möglicherweise ging es Hieronymus dabei um die Frage, wie stark sich seine Mäzenin Paula durch die Origenisten beeinflussen ließ (S. 114f.). Die Lebensweise der Origenisten versuchte Palladios dementsprechend im vorliegenden Werk zu verteidigen (S. 5f.98). Nach dem Tod des Hieronymus könnte er die *HL* auf der Basis einer älteren Schrift aus seiner Feder, dem sogenannten *monobiblon* (so Sokrates, h.e. IV 23 – K. spricht an diversen Stellen fälschlich von *monobiblion*), gleichsam als letztes Wort in der Auseinandersetzung um Origenes und vor allem auch Evagrius publiziert haben (S. 116.120). Vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit Hieronymus ließe sich jedenfalls der apologetische Unterton des Werkes verstehen (S. 116). Dementsprechend fehlen in der Darstellung problematische Topoi des evagrianischen Lebens und seiner Lehre (S. 121).

Bei der Beschäftigung mit der Theologie des Palladios und seiner Mitstreiter wird deutlich, dass man weniger von einem einheitlichen „Origenismus“ als vielmehr von verschiedenen „Origenisten“ im fünften Jahrhundert sprechen sollte (S. 7f.187), von denen Palladios selber nur einer war, der sich wohl von denjenigen unterschied, die auf der Eichensynode 403 verurteilt wurden (S. 125). Bei Palladios fehlen z.B. zahlreiche zentrale Themen des Origenes wie die Subordination des Sohnes unter den Vater oder die Lehre von den präexistenten Seelen (S. 8.187). Dennoch kann er als eine der wenigen Stimmen der Origenisten seiner Zeit gelten, die bis heute tradiert worden sind.

K. stellt die Theologie des Palladios zunächst anhand der Topoi „*praxis*“ (S. 126–131), natürliche Theologie („*contemplation*“) und Schrift (131–141) sowie „*theologia*“ (S. 141–153) vor. Er unterstreicht dabei einen spirituellen Prozess bei Palladios, wie er sich auch bei Evagrius findet (S. 126), von dem jener zutiefst beeinflusst ist (S. 129). Auch für Palladios ist ἀπάθεια das Ziel mönchischen Lebens (S. 130). Die Kontemplierung der Natur ist dabei mit dem – origenistisch wie evagrianisch geprägten – Schriftstudium eng verbunden (S. 132.139). Θεολογία *Theologia* hingegen geschieht auf eine nonverbale Weise in der unmittelbaren Gottesbegegnung im unaufhörlichen, reinen Gebet. Auch darin stimmt Palladios mit Evagrius vollkommen überein (S. 141f.147). In seinen Erzählungen macht jener deutlich, dass ein solches Gebet durch Stolz und Arroganz behindert werden kann (S. 144). Indikator für ein Gebet in Demut als perfekter Form der ἀπάθεια (S. 151)

stellt das Fehlen von Bildern dar (S. 147) – K. spricht in diesem Zusammenhang von „radical iconoclasm“ (S. 150). In jedem Fall dient die *HL* dazu „to promote a highly developed spiritual programme that comprised both physical and intellectual elements, and which culminated in contemplative prayer“ (S. 153).

Auch die Thematisierung des freien Willens in der *HL* stellt letztlich eine Auseinandersetzung u.a. mit Hieronymus dar, der jenen in seinem *Dialog gegen die Pelagianer* thematisiert hatte. Palladios argumentiert jedenfalls ähnlich wie Hieronymus' Konterpart Kritoboulos (S. 156). Wie andere Origenisten hält Palladios jedenfalls an der Allmacht Gottes ebenso fest wie an der absoluten menschlichen Freiheit (S. 156). Dabei recurriert er auf die Unterscheidung zwischen dem Willen (εὐδοκία) und der Zustimmung (συγγώρησις) Gottes bei Ereignissen (S. 157). Schlechtes lässt Gott vor allem auch deswegen zu, um den Mönch zu Demut und letztlich zum Heil zu führen (S. 158) oder anderen u.a. durch vorbildlichen christlichen Kampf dasselbe zu vermitteln (S. 159). Selbst Cassian steht Palladios mit solchen Vorstellungen nicht fern (S. 166–169). Den metaphysischen Hintergrund des Theodizee-Konzeptes des Palladios bietet vor allem Evagrius' Konzeption einer Welt in ständiger Bewegung zwischen Gut und Böse (S. 172). Das Böse wird dabei gleichsam als freie Gegenbewegung des von Gott rational entscheidungsfähig Geschaffenen begreifbar (S. 172f.). Tugenden sind Lastern binär gegenübergestellt. Dieser Zustand nötigt letztlich zu einer Entscheidung für die gute Seite (S. 177f.). Eine Aufhebung aller Bewegung findet allerdings erst mit dem Tod oder der *unio* mit Gott statt (S. 180f.). Aufgabe des Mönches ist es in jedem Fall, Leidenschaften zu bekämpfen und so von der Bewegung hin zur ἀπάθεια zu gelangen (S. 181). Wenn Palladios diese Topoi seines Lehrers Evagrius auch uneingeschränkt rezipiert hat, so hat er doch dessen Protologie und Eschatologie zumindest nicht explizit übernommen (S. 182). Einige kleinere Anfragen ergeben sich an K.s Ausführungen: So vermute ich, dass die Bemerkung von Johannes von Lykopolis über einen Bruder und eine Schwester des Palladios (*HL* 35), die dieser im Mönchsleben unterrichten könne, topisch gemeint ist. Es ist nicht zwingend, auf eine leibliche Schwester des Asketen zu schließen (so S. 11).

Nicht ganz unproblematisch ist der Gebrauch von Lexika zur Einordnung von Begriffen in einen juristischen Kontext (S. 43) – hier wäre jeweils eine genauere Überprüfung der Wortbestände aus den Quellen wünschenswert. Ferner scheint K. bei Begriffsanalysen nicht immer klar zwischen der Erzählebene und der Ebene des Erzählten zu unterscheiden. Wenn Palladios in seinem *Dialog* bei der Beschreibung des Prozesses des Chrysostomos forensische Sprache verwendet (S. 44), kann man daraus noch keine Rückschlüsse über die Form des Dialogs als solchen ziehen.

Insbesondere in den Ausführungen über die Theologie des Palladios sind die Grenzen zwischen der Darstellung von dessen Theologie und derjenigen seiner

Lehrer häufig fließend. So entsteht bei der Behandlung der *theologia* (S. 141–153) oder auch der metaphysischen Grundlagen der Behandlung der Theodizee (S. 172–182) der Eindruck, dass palladianische Theologie von Evagrius her konstruiert wird. Angesichts der spezifischen Form der Ausführungen des Palladios mag ein solches Vorgehen allerdings unvermeidbar sein.

K. hat reichlich auch abgelegene Sekundärliteratur in seiner Arbeit verwendet. Selbst die deutsche Forschung ist breit rezipiert. Lediglich einige neuere Arbeiten über Chrysostomos hätten noch aufgenommen werden können, so z.B. die Dissertation von Jutta Tloka (zu S. 34). Auch fehlt ein Hinweis auf die Edition des Panegyrikos des Ps.-Martyrios auf Johannes Chrysostomos,¹ die Martin Wallraff veröffentlicht hat.

Während K. den Sitz im Leben des *Dialogs* sehr genau rekonstruiert und deutlich machen kann, warum er eine entsprechende Form hat, fehlt eine entsprechende tiefgehende Analyse der *HL*. Zwar hält K. fest, dass sich Palladios von den Interessen des Lausus und des kaiserlichen Hofes leiten ließ (S. 122). Damit ist aber die Form selber noch nicht begründet. Es wird nicht deutlich, warum eine – freilich erbaulich gestaltete – Apologie des Evagrius bzw. der Lebensweise origenistischer Asketen (S. 123) derart narrativ gestaltet ist (z.B. zu S. 149). An diesem Punkt wird weitere Forschungsarbeit nötig sein.

Formal sind die Ausführungen K.s hervorragend gestaltet. Selbst Druckfehler sind in dem Band kaum zu finden. Seine durch interessante Thesen geprägte exzellente Monographie wird bei zukünftigen Arbeiten über Palladios, Johannes Chrysostomos und auch die Origenisten des 5. Jahrhunderts nicht zu übergehen sein.

Andreas Müller: Kiel, e-Mail: AMueller@kg.uni-kiel.de