

FONTES CHRISTIANI

METHODIUS VON OLYMPUS  
SYMPOSIUM ÜBER DIE JUNGFRÄULICHKEIT

FONTES CHRISTIANI

Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte  
aus Antiquität und Mittelalter

In Verbindung mit der Görres-Gesellschaft

herausgegeben von

Marc-Aeilko Aris, Peter Gemeinhardt,  
Martina Giese, Winfried Haunerland †, Roland Kany,  
Isabelle Mandrella, Andreas Schwab

Band 100

METHODIUS VON OLYMPUS  
SYMPOSIUM ÜBER DIE JUNGFRÄULICHKEIT

GRIECHISCH  
DEUTSCH

# METHODIUS VON OLYMPUS

CONVIVIUM DE VIRGINITATE  
SYMPOSIUM ÜBER DIE JUNGFRÄULICHKEIT

EINGELEITET, KRITISCH EDIERT, ÜBERSETZT  
UND KOMMENTIERT

VON  
JANINA SIEBER

**HERDER** 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Redaktion:  
Horst Schneider

Zur Autorin: Janina Sieber, Promotion 2017 an den Universitäten München und Zürich. Nach Tätigkeiten als wissenschaftliche Mitarbeiterin an der LMU München und im wissenschaftlichen Bibliotheks- und Verlagswesen arbeitet sie seit 2023 in einer Prüfungs- und Beratungsgesellschaft in Nürnberg.

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2023

Alle Rechte vorbehalten

[www.herder.de](http://www.herder.de)

Satz: Heidi Hein, Brühl (Baden)

Herstellung: Friedrich Pustet GmbH & Co. KG, Regensburg

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-32932-6

# INHALTSVERZEICHNIS

## Einleitung

I. Methodius von Olympus: Herkunft und Bischofsamt . . . .	7
1. Biographisches in seinen eigenen Schriften . . . . .	7
2. Biographisches bei späteren Kirchenschriftstellern . . . . .	9
II. Das <i>Symposium</i> . . . . .	12
1. Inhaltliche Zusammenfassung . . . . .	12
2. Form . . . . .	15
3. Theologische Einordnung . . . . .	19
4. Die christliche Rezeption des realen und literarischen Symposiums . . . . .	21
III. Überblick über die Überlieferung des <i>Symposium</i> . . . . .	24
IV. Beschreibungen der Überlieferungsträger . . . . .	25
1. Handschriften . . . . .	25
1.1 <i>Patmiacus graecus</i> 202 (P) . . . . .	25
1.2 <i>Ottobonianus graecus</i> 59 (O) . . . . .	28
1.3 <i>Vaticanus graecus</i> 1908 (J) . . . . .	30
1.4 <i>Vaticanus graecus</i> 1451 (V) . . . . .	31
1.5 <i>Parisinus graecus</i> 946 (M) . . . . .	32
1.6 <i>Barberinianus graecus</i> 427 (B) . . . . .	32
1.7 <i>Barberinianus graecus</i> 463 (G) . . . . .	34
1.8 <i>Ottobonianus graecus</i> 135 (H) . . . . .	35
1.9 Zur Provenienz der Handschriften: Die geplante Edition von Guglielmo Sirleto . . . . .	36
2. Fragmente und Scholien . . . . .	44
2.1 <i>P. Monts. Roca inv. no. 731</i> . . . . .	44
2.2 Ein Exzerpt in cod. <i>Vaticanus graecus</i> 2020 . . . . .	46
2.3 Das Scholion in <i>Codex A. I.10</i> . . . . .	48
2.4 Das Fragment einer syrischen Übersetzung . . . . .	50

3. Die indirekte Überlieferung bei anderen Autoren . . . . .	51
3.1 Johannes' von Caesarea <i>Adversos Aphthartodocetas</i>	51
3.2 Der Apokalypsenkommentar des Andreas von Caesarea . . . . .	53
3.3 Die <i>Sacra</i> des Pseudo-Johannes von Damaskus . . . . .	55
3.4 Der <i>Codex 237</i> in Photius' <i>Bibliotheke</i> . . . . .	57
V. Bisherige Editionen . . . . .	63
VI. Zur Edition . . . . .	68
1. Neuerungen und Editionsprinzipien . . . . .	68
2. Stemma . . . . .	70
3. <i>Conspectus siglorum</i> . . . . .	72
4. <i>Abbreviationes apparatus</i> . . . . .	72
VII. Zur Übersetzung . . . . .	73
 Text und Übersetzung . . . . .	 77

## Anhang

### Abkürzungen

Werkabkürzungen . . . . .	370
Allgemeine Abkürzungen . . . . .	372
Bibliographische Abkürzungen . . . . .	373

### Bibliographie

Quellen . . . . .	375
Literatur . . . . .	385

## Register

Bibelstellen . . . . .	395
Namen . . . . .	399
Griechische Begriffe . . . . .	404

## Einleitung

### I. Methodius von Olympos: Herkunft und Bischofsamt

#### 1. Biographisches in seinen eigenen Schriften

Der griechische Kirchenschriftsteller Methodius aus dem kleinasiatischen Olympos hat Ende des 3. oder zu Beginn des 4. Jahrhunderts ein *Symposium* verfasst, in dem zehn Jungfrauen in zehn Reden die Keuschheit loben. Dabei lehnt sich Methodius in etlichen Textpassagen wörtlich an Platons *Symposion* an, geht aber inhaltlich weit über sein Vorbild hinaus: Anstelle des ἔρωσ ist die ἀγνεΐα bzw. παρθενΐα Gegenstand der Diskussion. Das *Symposium* des Methodius ist dabei ein signifikantes Beispiel für die Versuche der frühen Christen, in Auseinandersetzung mit und in Abgrenzung zu paganen Vorbildern eine eigene Literatur zu entwickeln, um sich so auch intellektuell in einer christenfeindlichen Umgebung behaupten zu können.

Nicht nur Methodius' Bibelfestigkeit, sondern bereits sein ambitionierter und außergewöhnlicher Name – auch für einen Zeitgenossen des 3./4. Jahrhunderts waren bei Μεθόδιος Substantive wie ἡ μέθοδος oder τὸ μεθόδιον („Bedeutung“, „Zweck“, „Methode“) hörbar<sup>1</sup> – machen es nicht unwahrscheinlich, dass er aus einer gebildeten christlichen Familie stammte und eine exponierte Stellung innerhalb einer christlichen Gemeinde innehatte, weshalb Methodius von etlichen Kirchenschriftstellern und in der handschriftlichen Überlieferung zumeist als Bischof (ἐπίσκοπος)<sup>2</sup> bezeichnet wird. Dass Methodius nicht nur mit kirchlichen Hierarchien vertraut war, sondern diese auch zu

<sup>1</sup> Vor der Zeit von Methodius von Olympos ist der Name Methodius nicht weiter belegt und tritt erst im 9. Jahrhundert als Name des Patriarchen von Konstantinopel (Methodius I.) sowie in der Person des Slavenapostels Methodius in Erscheinung. Für das 10. Jahrhundert ist ein Grammatiker namens Methodius bekannt, dessen Sammlung von Homerscholien eine Quelle des *Etymologicum magnum* bildet. ALPERS, *Das attizistische Lexikon* 92.

<sup>2</sup> Zur christlichen Amtsbezeichnung ἐπίσκοπος BEYER/KARPP, *Bischof* 403.

reflektieren vermochte, zeigen jedenfalls Äußerungen in seiner Schrift *De lepra*, wenn dort einerseits der Episkopat als der höchste kirchliche Stand bezeichnet wird,<sup>3</sup> andererseits die ‚Arbeitsmoral‘ der Bischöfe im Rahmen einer allgemeinen Klage über den Verfall christlicher Werte kritisiert wird.<sup>4</sup>

Lykien und vor allem die Stadt Olympos als Wirkungsort von Methodius machen ebenfalls einige Aussagen in seinen Werken wahrscheinlich: Ebenfalls in *De lepra* berichtet einer der Dialogpartner, etwas „in Lykien“ erfahren zu haben,<sup>5</sup> und in *De resurrectione* wiederum erwähnt der Ich-Erzähler zu Beginn des Werkes, er sei zusammen mit einem gewissen Proklus von Milet nach Patara gegangen.<sup>6</sup> Im Laufe des Dialogs schildert der Gesprächsteilnehmer Memianus außerdem ein für Lykien typisches Naturphänomen:

Ἐθεασάμην γάρ ἐν Ὀλύμπῳ ἐγὼ – ὄρος δέ ἐστιν ὁ Ὀλυμπος τῆς Λυκίας – πῦρ αὐτομάτως κατὰ τὴν ἀκρῶρειαν τοῦ ὄρους κάτωθεν ἐκ τῆς γῆς ἀναδιδόμενον, περὶ ὃ πῦρ ἄγνος φυτὸν ἐστός, οὕτω μὲν εὐθαλές καὶ χλοερὸν, οὕτω δὲ σύσκιον, ὡς ὑποτοπήσαι παρ’ ὕδωρ μᾶλλον ἀένναον αὐτὸ βεβλαστηγέναι.

Ich konnte nämlich in Olympos – der Olympos ist ein Berg in Lykien – ein Feuer beobachten, das von selbst auf dem Bergrücken von unten aus der Erde entspringt; um das Feuer herum steht ein Keuschbaum, so schön gewachsen und grün und so voller Laub, dass man meinen könnte, er sei an einem nieversiegenden Wasser entsprossen.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> METHODIUS, *lepr.* 15,3f (GCS 470).

<sup>4</sup> Vgl. METHODIUS, *lepr.* 17,7–10 (GCS 470). Diese Kritik macht Methodius’ Episkopat nicht weniger wahrscheinlich, auch wenn sein Bischofsamt immer wieder angezweifelt und sogar die These aufgestellt wurde, Methodius sei „nur“ ein Lehrer gewesen, der vor einem privaten elitären Schülerkreis unterrichtet habe. Vgl. QUENSELL, *Methodius* 64f. Zum Einfluss von Quensells These auf die nachfolgende theologische Forschung BRACHT, *Vollkommenheit* 342.

<sup>5</sup> METHODIUS, *lepr.* 13,1 (GCS 467). Von Lykiens blühender Kulturlandschaft zeugen auch die epigraphischen Funde, unter denen es allerdings keinen Hinweis auf Methodius oder einen sonstigen christlichen Kontext gibt; neuere epigraphische Funde in Patara bietet ENGELMANN, *Inschriften* 133–139.

<sup>6</sup> METHODIUS, *res.* 1,1 (GCS 219).

<sup>7</sup> METHODIUS, *res.* 2,23 (GCS 377).



Diese sogenannten Feuer von Chimaira, bei denen an mehreren Stellen Flammen aus dem Felsboden hervorschlagen, waren in der Antike allgemein bekannt; heute weiß man, dass sie auf austretendes, sich an der Luft selbstentzündendes Methan zurückgehen.<sup>8</sup>

## 2. Biographisches bei späteren Kirchenschriftstellern

Hieronymus und Sokrates von Konstantinopel sind die beiden ältesten und voneinander unabhängigen Autoren, die Methodius' Episkopat in Olympos ansiedeln.<sup>9</sup>

Womöglich kam Hieronymus unter dem Eindruck der Lektüre von *De resurrectione* und der obigen Schilderung von Olympos zu der Ansicht, diese Stadt sei Methodius' Bischofssitz gewesen. Er bietet in seinem um das Jahr 392 verfassten Schriftstellerkatalog *De viris illustribus* das umfangreichste biographische Zeugnis zu Methodius:

Methodius, Olympi Lyciae et postea Tyri episcopus, nitidi compositique sermonis Adversum Porphyrium confecit libros et Symposium decem virginum et De resurrectione opus egregium contra Origenem et adversus eundem De pytonissa, et De ἀντέξουσῶ, In Genesim quoque et In Canticum canticorum commentarios et multa alia, quae vulgo lectitantur. Ad extremum novissimae persecutionis, sive, ut alii affirmant, sub Decio et Valeriano in Chalcide Graeciae martyrio coronatus est.

Methodius, Bischof von Olympos in Lykien und später von Tyrus,<sup>10</sup> hat Bücher von schönem und wohlgesetztem Stil verfasst: Gegen Porphyrius, das Symposium der zehn Jungfrauen, Über die Auferstehung – ein herausragendes Werk gegen Origenes – und gegen denselben Über Pythonissa, ferner Über den freien Willen und einen Kommentar zur Ge-

<sup>8</sup> Vgl. BRACHT, *Vollkommenheit* 360f.

<sup>9</sup> Zur weiteren Überlieferung von Olympos als Methodius' Bischofssitz BRACHT, *Vollkommenheit* 360 Anm. 6.

<sup>10</sup> Hieronymus' Aussage, Methodius sei zuerst in Olympos und dann in dem im heutigen Libanon gelegenen Tyros Bischof gewesen, ist allerdings wenig glaubwürdig, da es keine weitere Verbindung zwischen Methodius und Tyros gibt; vgl. DIEKAMP, *Bischofssitz* 288. Zur Erklärung von Tyros als möglichem Überlieferungsfehler bei Hieronymus BRACHT, *Vollkommenheit* 362f.

nesis und einen Kommentar zum Hohelied und viele andere, welche weithin eifrig gelesen werden. Am Ende der letzten Verfolgungswelle oder, wie andere behaupten, unter Decius und Valerianus wurde er im griechischen Chalkis mit dem Martyrium gekrönt.<sup>11</sup>

Im beginnenden 5. Jahrhundert schreibt Sokrates in seiner *Kirchengeschichte* ebenfalls, Methodius sei Bischof in Olympos gewesen.<sup>12</sup> Dass Sokrates davon spricht, dieses Olympos befinde sich in Pamphylien, ist damit zu erklären, dass die Provinzen Lykien und Pamphylien zu Methodius' Zeit noch eine gemeinsame Verwaltungseinheit bildeten.<sup>13</sup>

Eine andere Tradition wiederum, die das christlich geprägte Patara (die Hauptstadt der Doppelprovinz Lykien und Pamphylien)<sup>14</sup> als Methodius' Bischofssitz<sup>15</sup> angibt, lässt sich mit der bereits erwähnten Nennung dieser Stadt in *De resurrectione* in Zusammenhang bringen und ist wohl jünger als die Annahme, Methodius sei in Olympos Bischof gewesen; dies zeigen auch die Attribuierungen in den Handschriften des *Symposium* (z. B. Τοῦ ἁγίου Μεθοδίου ἐπισκόπου Πατάρων in Ms. P oder Μεθοδίου ἐπισκόπου Πατάρων im Scholion g).<sup>16</sup>

Außer Olympos und Patara wurden im Laufe der Überlieferung noch Myra,<sup>17</sup> Philippi<sup>18</sup> und Side<sup>19</sup> als Bischofssitze von

<sup>11</sup> HIERONYMUS, *vir. ill.* 83 (190f CERESA-GASTALDO); vgl. REBENICH, *Jerome* 98 und BRACHT, *Vollkommenheit* 340f.

<sup>12</sup> Τοῦτο πέπονθεν πρῶτος Μεθόδιος, τῆς ἐν Παμφυλία πόλεως λεγομένης Ὀλύμπου ἐπίσκοπος; SOKRATES, *b. e.* 6,13,3 (GCS 334).

<sup>13</sup> İŞKAN/SCHULER, *Patara* 126.

<sup>14</sup> So war Patara eine der Stationen auf der Missionsreise des Apostels Paulus (Apg 21,1) und Geburtsort des Nikolaus von Myra; vgl. İŞKAN/SCHULER, *Patara* 128.

<sup>15</sup> Patara ist schon früh als Bischofssitz belegt: So verzeichnen die Väterlisten des Konzils von Nizäa im Jahr 325 für die Provinz Lykien unter den Teilnehmern mehrere Bischöfe aus Patara; GELZER/HILGENFELD/CUNTZ, *Nomina* 40f.

<sup>16</sup> Vgl. BRACHT, *Vollkommenheit* 341 Anm. 5.

<sup>17</sup> Als erster bringt Johannes von Caesarea in seiner Schrift *Adversos Aphantartodocetas* 9 (CCG 1,77) Methodius mit „Myra in Lykien“ in Verbindung. Der byzantinische Historiograph und Patriarch von Konstantinopel Nikephorus erwähnt dann im 9. Jahrhundert, dass Methodius in der Kirchengemeinde von Myra bekannt gewesen sein soll. Ein Episkopat in Myra

Methodius genannt, die jedoch alle als unwahrscheinlich eingestuft werden können.<sup>20</sup>

Vor Hieronymus wird Methodius namentlich bereits in der Schrift *De Engastrimytho contra Origenem* des Eustathius von Antiochia erwähnt, dessen Beteiligung am Konzil von Nicäa im Jahr 325 belegt ist.<sup>21</sup> Und auch Epiphanius nennt Methodius in seinem *Panarion*, verfasst in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts, so dass Methodius' Schaffenszeit in das ausgehende 3. bzw. beginnende 4. Jahrhundert datiert werden kann.<sup>22</sup> Unerwähnt bleibt Methodius hingegen von seinem Zeitgenossen Eusebius von Caesarea, obwohl dieser Methodius vermutlich gekannt hat.<sup>23</sup>

Unter welchen Umständen Methodius verstorben ist, dazu äußert sich selbst Hieronymus nicht eindeutig bzw. fehlerhaft.<sup>24</sup> Wahrscheinlich ist allerdings, dass Methodius im Zuge der letzten Christenverfolgung unter Maximinus Daia noch vor dem Toleranzedikt von Nikomedeia aus dem Jahr 311 hingerichtet wurde.<sup>25</sup>

---

geht aus beiden Bemerkungen allerdings nicht hervor; zur Myra-Tradition BRACHT, *Vollkommenheit* 364f.

<sup>18</sup> BRACHT, *Vollkommenheit* 369–374.

<sup>19</sup> Side liegt zwar in Pamphylien, doch geht die Verbindung zu Methodius nur aus den Lemmata zu den *Fragmenten zu Hiob* hervor; zur Side-Tradition BRACHT, *Vollkommenheit* 365f.

<sup>20</sup> Dass sich zu Methodius' bischöflichen Tätigkeiten und zum Ort seines Episkopats wenig Gesichertes sagen lässt und die Überlieferung in der Spätantike dementsprechend heterogen war, zeigt auch der Eintrag zu Methodius in der *Suda*: Dort wird Hieronymus' Angabe von Olympos und Tyros als Bischofssitze schlicht mit der Aussage kombiniert, dass auch Patara infrage kommen könne (Μεθόδιος· Ὀλύμπου Λυκίας ἦτοι Πατάρων, καὶ μετὰ ταῦτα Τύρου ἐπίσκοπος, μ.432).

<sup>21</sup> Einen Überblick über die *Testimonia veterum* bietet JAHN 6–9; über Methodius' Leben ferner BRACHT, *Methodius* 768f.

<sup>22</sup> Ausführlich hierzu QUENSELL, *Methodius* 3f.

<sup>23</sup> Dies geht aus der Übersetzung von Eusebius' *Kirchengeschichte* durch Rufin hervor. Möglicherweise hat Eusebius Methodius aus dogmatischen Gründen absichtlich ignoriert; QUENSELL, *Methodius* 5f.

<sup>24</sup> Vgl. DIEKAMP, *Bischofssitz* 290.

<sup>25</sup> BRACHT, *Methodius* 769. KUHOFF/EHLING, *Maximinus Daia* 502. Auf einem Freskenzyklus im Gewölbe des Außennarthex der Klosterkirche im rumänischen Voroneț wird u. a. auch Methodius' Hinrichtung bildlich dargestellt; vgl. COMARNESCU, *Voronet* 15 (dort Abbildung Nr. 22).

Bis heute wird Methodius in der Orthodoxen Kirche am 20. Juni verehrt.<sup>26</sup>

## II. Das *Symposium*

### 1. Inhaltliche Zusammenfassung

Das in Inhalt und Form an Platon angelehnte *Symposium* des Methodius ist in eine Rahmen- und Binnenhandlung gegliedert: In einem Prolog, mehreren Interludien und einem Epilog unterhalten sich zwei fiktive Gesprächspartner – ein Herr namens Euboulion und eine Dame namens Gregorion – über die zehn Reden, die von zehn Jungfrauen bei einem von der personifizierten Tugend (*Arete*) ausgerichtetes Gastmahl gehalten worden sind.

So unterschiedlich die Reden der Jungfrauen in Umfang und Inhalt sind, eint sie dennoch folgender zentraler Gedanke: Da Christus keusch gelebt habe, gelte es, ebenfalls keusch zu leben, sich Christus zum Vorbild zu nehmen, ihn zu loben und schließlich als Braut Christi ins Himmelreich einzuziehen. Dieser Grundgedanke wird in den einzelnen Reden durch Zitate aus dem Alten und Neuen Testament illustriert.<sup>27</sup>

So sieht Markella in der 1. Rede die Keuschheit als höchstes Lebensideal an, da die Ehe hinter der Jungfräulichkeit zurückstehe und schon Christus jungfräulich gelebt habe.

In der 2. Rede bezieht Theophila eine Gegenposition zu Markellas Rede: Die Zeugung von Kindern sei nach wie vor von Gott vorgesehen und nichts Verwerfliches. Markella wendet daraufhin ein, wie Theophila dann diejenigen Kinder bewerte, die aus einem Ehebruch hervorgegangen seien. Mithilfe biblischer Töpfer-Gleichnisse (Jer 1,5; 18,3f; 19,11 und Hiob 38,14)

<sup>26</sup> BRACHT, *Your memory* 419.

<sup>27</sup> Da es sich bei Methodius allerdings um einen vornizänischen Autor handelt und das *Symposium* zu seinem Frühwerk gehört, ist Methodius' Christologie in diesem Werk noch nicht vollständig ausgearbeitet; vgl. detailliert BONWETSCH, *Die Theologie* 56f und Einleitung II.3.

versucht Theophila nun Markella davon zu überzeugen, dass das Material, der Ton, keine Schuld daran trage, wenn der Töpfer etwas Schlechtes aus ihm forme. Ebenso verhalte es sich mit Kindern, deren Eltern Ehebruch begangen haben.

Die 3. Rede der Thaleia ist nach Theklas Rede die zweitlängste Rede des *Symposium* und besteht aus zwei inhaltlich voneinander unterscheidbaren Teilen, in denen vornehmlich Ausschnitte aus den Paulusbriefen behandelt werden. Im ersten Teil geht Thaleia auf den Adam-Christus-Vergleich des Epheserbriefes ein: Für sie sind Adam und Christus zurecht miteinander vergleichbar, da Christus als zweiter Adam dem Menschen durch seine Auferstehung Erlösung von der Sünde verspreche. Der zweite Teil der Rede handelt dann von Paulus' Aussagen zur Ehelosigkeit (1 Kor 7), die Thaleia dazu benutzt, um die Jungfräulichkeit als den besten, die Ehe wiederum als den zweitbesten Lebensweg zu präsentieren.

Nach einem weiteren Zwischengespräch von Euboulion und Gregorion geht es in der 4. Rede der Theopatra hauptsächlich um die Interpretation von Ps 136,1–6. Ursprünglich handeln diese Verse vom babylonischen Exil der Juden, welche am Ufer von Euphrat und Tigris ihr Schicksal beklagen. Theopatra findet für jeden Aspekt dieser Psalmenverse eine christliche Erklärung; und so begründet sie etwa, dass die in ihnen geschilderten Weiden mit der Keuschheit gleichzusetzen seien.

In der 5. Rede der Thallousa geht es dann darum, wie man sich dem Herrn vollkommen weihen könne. Ein solches Opfer müsse sowohl in körperlicher wie auch in geistiger Hinsicht erbracht werden. Deshalb deutet Thallousa beispielsweise das alttestamentarische Entsagungsgebot des Nasiräats oder die Speisegebote aus dem Barnabasbrief als Aufforderung zur Keuschheit.

Die 6. Rede der Agathe ist die kürzeste des *Symposium*. In ihr wird das der Thematik naheliegende Gleichnis der klugen und törichten Jungfrauen (Mt 25,1–6) interpretiert.

In der 7. Rede der Prokilla spielt die Auslegung mehrerer Verse des Hoheliedes (Hld 6,8f) eine zentrale Rolle. Die dort besungene Braut, die 60 Königinnen und 80 Nebenfrauen legt Prokilla

als die Kirche, als die Seelen der Propheten vor der Sintflut und als die Seelen der Propheten nach der Sintflut aus.

Die 8. Rede der Thekla ist die längste des *Symposium* und besteht inhaltlich aus zwei Teilen: Nach allgemeinen Erklärungen zur Herkunft des Begriffes παρθενία widmet sich Thekla der ausführlichen Exegese mehrerer Verse aus der Johannesapokalypse (Offb 12,1–6). In ihnen wird der Angriff eines Drachens auf die sogenannte Sonnenfrau und ihr ungeborenes Kind geschildert. Der Hauptpunkt von Theklas Exegese bildet die Interpretation der Sonnenfrau als der Kirche. Im zweiten Teil ihrer Rede vertritt sie die Meinung, der Mensch habe einen freien Willen und der Glaube an ein astrologisch determiniertes Schicksal sei daher abzulehnen.

Tysiane widmet sich in der 9. Rede dann der christlichen Exegese des jüdischen Laubhüttenfestes, dessen Ablauf in Lev 23, 39–43 geschildert wird. Sie deutet das Laubhüttenfest allerdings allegorisch und in einem eschatologischen Sinn: Es wird von den Christen am Tag der Auferstehung gefeiert und die Zweige des Keuschbaums, mit denen man seine Laubhütte – gleichgesetzt mit dem Körper – schmücken soll, stehen für die Keuschheit. Wenn all diese Vorgaben erfüllt sind, sei es Christen möglich, das Tausendjährige Reich mit Christus zu feiern und anschließend als unsterbliche Engel in den Himmel einzuziehen.

In der 10. Rede von Domnina liegt der Schwerpunkt auf der Exegese der sogenannten Jotamfabel aus dem Buch der Richter. In ihr heißt es, die Bäume seien ausgezogen, um sich einen König zu wählen. Alle auserwählten Bäume – Ölbaum, Feigenbaum und Weinstock – lehnen mit dem Argument ab, ihre Früchte dafür nicht verlieren zu wollen. Einzig der Dornstrauch willigt ein. Diesen interpretiert Domnina als das Gebot der Keuschheit, welches den Menschen von Gott als Königin gegeben worden sei. Ölbaum, Feigenbaum und Weinstock hingegen entsprächen den Geboten des Alten Testaments, denen die Menschen nicht gehorcht hätten.

Nachdem die Gastgeberin Arete in einer eigenen Rede alle Jungfrauen gelobt und Thekla zur Siegerin des Redewettbewerbs gekürt hat, setzen die Jungfrauen abschließend zu ihrem gemeinsamen Hymnus auf die Keuschheit an.

Im Epilog versucht Euboulion Gregorion schließlich davon zu überzeugen, dass diejenigen Seelen, die zwar Begierde empfänden, sich jedoch durch ständige Beherrschung in Keuschheit üben, denjenigen Seelen überlegen seien, die gar keine Begierde empfänden. Zu diesem Schluss kommt Euboulion durch die analoge Überlegung, dass auch im Berufsleben „Übung den Meister“ mache.

## 2. Form

Besonders die Gliederung des *Symposium* in eine Rahmenhandlung und die Wiedergabe von bei einem Gastmahl gehaltenen Reden lassen keinen Zweifel daran, wer und welches literarische Werk Methodius als Vorbild gedient hat: Die ersten Sätze von Methodius' *Symposium* sind sogar eine fast wörtliche Nachbildung von Platons *Symposium* und wecken entsprechende Erwartungen – ein gebildeter Rezipient durfte also bereits aus ihnen schließen, eine wie auch immer geartete Auseinandersetzung mit Platon vor sich zu haben. Aufgrund solcher Zitate und weiterer Anspielungen auf Platons *Symposium* kann davon ausgegangen werden, dass dieses Methodius in Gänze vorlag<sup>28</sup> und ihm weitere Schriften Platons wie der *Phaidros*, der *Timaios*, die *Politeia* und die *Nomoi* zumindest inhaltlich bekannt waren.<sup>29</sup>

Der philosophische bzw. sokratische Dialog ist die literarische Gattung, der sich Methodius nicht nur im *Symposium*,<sup>30</sup> sondern auch in seinen Schriften *De lepra*, *De autexusio*, *De*

<sup>28</sup> Leider lassen sich keine Rückschlüsse auf die von Methodius benutzte Textversion des platonischen *Symposium* ziehen, da die bei ihm vorkommenden wörtlichen Zitate keinerlei textkritisch relevanten und aussagekräftigen Abweichungen aufweisen.

<sup>29</sup> Es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass Methodius für alle Zitate aus den Schriften Platons, aber auch aus den Epen Homers und den biblischen Schriften auf eine eigene Bibliothek zurückgreifen konnte. Auch von anderen Kirchenvätern wie Tertullian, Origenes oder Hieronymus ist bekannt, dass sie im Besitz von Privatbibliotheken waren; WENDEL, *Bibliothek* 251 f.

<sup>30</sup> Vgl. KÖNIG, *Symposiasts* 102.

*resurrectione* und *De creatis* bedient.<sup>31</sup> Die Wahrheitsfindung, die Sokrates bei Platon durch sein maieutisches Fragen erreichen will, lässt Methodius den „rechtgläubigen“ Sprecher in *De autexsio* – die Florentiner Handschrift bezeichnet diesen laut Bonwetsch nicht namentlich, sondern lediglich als ὁρθόδοξος – sogar explizit als methodisches Anliegen formulieren:<sup>32</sup>

Daher, wenn es dir gefällig, gestatte auch mir ein fragendes Wort, der ich wenig fragen will. Denn so scheint mir das Wahre klar gefunden zu werden, indem dein Wort nicht vernichtet wird durch mein Fragen. Denn nachdem gleichmäßig die Unterredung geschehen ist von einem von uns beiden, so wird die Wahrheit, wie sie ist, sich kundtun.<sup>33</sup>

Gegenüber Platon reduziert Methodius jedoch in all seinen dialogischen Werken die Erzählebenen. Sind diese im platonischen *Symposion* noch hochkomplex verschachtelt,<sup>34</sup> wird die Rahmenhandlung in Methodius' *Symposium* nur durch zwei Erzählebenen bestimmt:

1) Es treffen sich Euboulion und Gregorion zu einem Gespräch, wobei Euboulion seine Dialogpartnerin Gregorion bittet, die Reden der zehn Jungfrauen wiederzugeben; diese Reden,

---

<sup>31</sup> Mit der Wahl des Dialogs als literarisches Medium seiner Lehre war Methodius außerdem Vorreiter: Erst etwa 100 Jahre nach ihm wird Gregor von Nyssa in seinem Dialog *De anima et resurrectione*, in welchem er sich mit seiner Schwester Makrina unterhält, eine weitere christliche Bearbeitung eines platonischen Dialogs, diesmal des *Phaidon*, schaffen; vgl. hierzu APOSTOLOPOULOS, *Phaedo Christianus*.

<sup>32</sup> Vgl. QUENSELL, *Methodius* 33.

<sup>33</sup> *De autexsio* 14,1 (GCS 180): Diese Passage steht nur in Bonwetschs deutscher Übersetzung des altkirchenslavischen Texts zur Verfügung.

<sup>34</sup> Der Erzähler Apollodor wird von einem nicht weiter genannten Bekannten gebeten, den Inhalt der Gespräche wiederzugeben, die bei dem Symposium stattgefunden haben, das Agathon zu Ehren seines Sieges bei den Lenäen veranstaltet hat. Da Apollodor zum Zeitpunkt jenes Gastmahles noch ein Junge und selbst kein Teilnehmer war, erzählt er den „Augenzeugenbericht“ eines gewissen Aristodemos, der als wahrer Sokrates-Verehrer seinem Idol auch ungeladen in das Haus des Agathon gefolgt war. Aristodemos' Informationen hat Apollodor wiederum im Gespräch von einem Freund namens Glaukon erfahren, der sich wiederum mit einem gewissen Phoinix darüber ausgetauscht hatte.



die einst bei einem von der Tugend veranstalteten Gastmahl gehalten wurden, werden im Gegensatz zu Platon außerdem immer wieder durch das kommentierende Rahmengespräch von Gregorion und Euboulion unterbrochen (*interludia* I–IV).

2) Obwohl Gregorion selbst als Mundschenk anwesend gewesen sein soll, referiert sie indirekt den Bericht der Jungfrau Theopatra über das Geschehen. Neben der Anlehnung an die verschiedenen Erzählebenen bei Platon kann Theopatras Referat auch damit erklärt werden, dass Gregorion durch ihre Beschäftigung als Mundschenk möglicherweise so beschäftigt war, dass sie dem genauen Verlauf der Reden weniger gut folgen konnte als Theopatra, die sich ganz auf ihre Rolle als ZuhörerIn konzentrieren konnte.

Eine Rückdatierung des Dialoges in eine tiefere Vergangenheit wie bei Platon ist bei Methodius hingegen nicht nötig, da die gesamte Unterhaltung der Jungfrauen in einem fiktiven Garten spielt, der als *locus amoenus* beschrieben wird. Die Gastgeberin des Symposiums ist ebenfalls fiktiv: Es handelt sich, wie bereits erwähnt, um die Personifikation der Tugend (ἀρετή).<sup>35</sup>

Dass anstelle von realen Athener Herrn zehn teils fiktive, teils in der frühchristlichen Literatur bezeugte Jungfrauen den Kreis der Teilnehmer des Symposium bilden, hängt natürlich vor allem mit dem Diskussionsgegenstand der ἀγνεία bzw. παρθενία zusammen. Die Zehnzahl der Jungfrauen wiederum ist bedingt durch die symbolische Bedeutung der Zahl 10 als Zahl der Vollkommenheit<sup>36</sup> sowie durch das Gleichnis der zehn Jungfrauen im Matthäusevangelium (Mt 25,1–13).

Dass eine Jungfrau, also eine sich durch besondere Reinheit auszeichnende Frau, zur Verkünderin einer Lehrweisheit wird, steht allerdings nicht ausschließlich im Gegensatz zu Platons *Symposium*. Denn auch hier trägt eine Frau, die Seherin Diotima, mit ihrer Darstellung des Eros im Hinblick auf den Aufstieg der

<sup>35</sup> ‚Frau Tugend‘ erscheint wohl auch in Methodius’ Schrift *De lepra*, in der gegen Ende des Dialogs der Gesprächsteilnehmer Sistelius die Erzählung einer Frau referiert, die von einem spirituellen Aufstieg durch die Beschäftigung mit den Heiligen Schriften spricht (*lepr.* 13 [GCS 27,467f]).

<sup>36</sup> Vgl. GLOY, *Zahl* 454.

Seele zum intelligiblen Schönen entscheidend zum inhaltlichen Höhepunkt der Diskussion bei: Sokrates berichtet, wie ihn einst Diotima gelehrt habe, dass es sich bei Eros um einen Daimon, um ein Zwischenwesen zwischen Göttern und Menschen handle, der den Menschen als Triebkraft bei der Erkenntnis des wahren Schönen helfe (*Symp.* 201d. 1-e.7).<sup>37</sup> In Methodius' *Symposium* wird wegen der Ausführlichkeit ihrer Rede und als Gewinnerin des Redeagon daher zumeist Thekla als Pendant zu Diotima angesehen.<sup>38</sup> Beide stehen in Gottes Ehren, die eine in denen des Zeus (Διο-τίμα), die andere in der des christlichen Gottes (Θεό-κλεα).

Auffallend an den Reden der Jungfrauen in Methodius' *Symposium* ist zunächst ihre inhaltliche Selbständigkeit gegenüber Platons *Symposion*: Innerhalb der einzelnen Reden orientiert sich Methodius zunächst weniger am *Symposion* als an Platons *Phaidros*, etwa bei dem Bild des Seelenwagens. Ist bei Platon der Tonfall der einzelnen Reden außerdem scherzhaft und heiter, sind die Reden der Jungfrauen der Dignität der Keuschheit entsprechend ernsthaft und feierlich. Ein Dialog kommt zwischen den Jungfrauen deshalb nur an wenigen Stellen zustande, etwa in dem kurzen Wortwechsel zwischen Markella und Theophila; vielmehr sind ihre Reden aufeinanderfolgende Monologe, in denen Methodius seine Vertrautheit mit den Regeln der Rhetorik beweist, wie es von einem gebildeten Lesepublikum der damaligen Zeit auch erwartet wurde:<sup>39</sup> So wird bei aller Kritik, die er in seinen Schriften an der Rhetorik als ‚Schönredner‘ übt – der Teufel wird als σοφιστής bezeichnet<sup>40</sup> – der Stellenwert der Rhetorik als Instrument zur Verbreitung und Rechtfertigung christlicher Lehre bereits im Prolog ersichtlich. In diesem fordert die Tugend die Jungfrauen explizit dazu auf,

<sup>37</sup> Einen Lemma-Kommentar zur gesamten Diotima-Rede bietet SIER, *Die Rede der Diotima*.

<sup>38</sup> Z. B. SCHÖLLGEN, *Jungfräulichkeit* 567.

<sup>39</sup> Zur positiven Haltung gegenüber der Rhetorik als Gabe Gottes BUCHHEIT, *Methodios* 96f; zu Einzelbeispielen aus dem *Symposium* 98–102.

<sup>40</sup> Ausführlich hierzu BUCHHEIT, *Methodios* 91–96.

dass jede von ihnen eine Lobrede auf die Jungfräulichkeit halten solle.<sup>41</sup> Dabei erfüllt die *παρθενία* eine ähnliche Rolle wie der platonische *ἔρως*: Wie der Eros laut Diotima im Leben als Wirkungsmacht zur Erkenntnis des ethisch Guten und Schönen dient, so wird bei Methodius auch diejenige Jungfrau, die allein Christus liebt und für ihn keusch bleibt, im Himmel zu dessen Braut.

### 3. Theologische Einordnung

Neben dem Aspekt der Platonrezeption ist Methodius' *Symposium* daher vor allem vor dem Hintergrund der im 3. und 4. Jahrhundert populären Virginitätsliteratur zu lesen, die ein Leben in Keuschheit christlich-theologisch zu begründen versucht hat. Obwohl es freilich unmöglich ist, den gesamten sozio- und literaturhistorischen Hintergrund solcher, die Jungfräulichkeit preisender christlicher Schriften an dieser Stelle zu beleuchten,<sup>42</sup> lässt sich doch zusammenfassend sagen, dass sie sich an ein gebildetes christliches (männliches wie weibliches) Lesepublikum richteten und in einer Zeit, in der die durchschnittliche Lebenserwartung nicht mehr als 25 Jahre betrug,<sup>43</sup> eine alternative, exklusive und gerade auch für Frauen selbstbestimmte Lebensweise anboten. Dies ist zudem vor dem Hintergrund von Jesu eigener, im Neuen Testament als keusch geschilderter Lebensweise sowie der Heilserwartung zu sehen, deretwegen auf die Ehe „um des Himmelreich willen“ verzichtet (Mt 19,12) und Paulus' Anweisung zur Ehelosigkeit befolgt werden solle (1 Kor 7,25–38).<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Weitere Beispiele für im *Symposium* vorkommende rhetorische Fachbegriffe und den Einfluss der Zweiten Sophistik bietet BUCHHEIT, *Methodios* 102–104.

<sup>42</sup> Für eine Übersicht über die patristische Literatur SCHÖLLGEN, *Jungfräulichkeit* 547–575.

<sup>43</sup> Vgl. BROWN, *Body* 6.

<sup>44</sup> Vgl. die Einleitung bei WEISSER, *Jungfräulichkeitsideal* 11f.

Gegen Ende des 3. bzw. zu Beginn des 4. Jahrhunderts beschäftigt sich Methodius zu einem ausgesprochen frühen Zeitpunkt mit der Jungfräulichkeit: Nur die lateinischen Autoren Tertullian (*De exhortatione castitatis*) und Cyprian (*De habitu virginum*) haben sich vor ihm oder zeitgleich diesem Thema gewidmet; die Virginitätsliteratur des Johannes Chrysostomus, allem voran die Schrift *De virginitate*,<sup>45</sup> stammt vermutlich aus den 80er Jahren des 4. Jahrhunderts und auch Ambrosius' von Mailand Schriften zur Jungfräulichkeit sind erst zum Ende des 4. Jahrhunderts entstanden.<sup>46</sup>

In allen Reden der Jungfrauen ist zu beobachten, dass jeweils eine oder zwei zentrale Bibelpassagen länger wörtlich zitiert und, in der Tradition des Origenes allegorisch ausgelegt, so in die Argumentation der jeweiligen Rede eingebaut werden, dass mit ihnen die Jungfräulichkeit als einzig wahre Lebensform erklärt werden kann. Dabei entstammen diese Zitate allen Büchern der Septuaginta und des Neuen Testaments,<sup>47</sup> wobei gerade diejenigen aus der Septuaginta typologisch auf Geschehnisse des Neuen Testaments hin interpretiert werden. Nachdem Methodius vor dem Ersten Konzil von Nicäa lebte und es sich sich beim *Symposium* noch dazu um ein Frühwerk handelt, überrascht es nicht, dass weder ausgearbeitete christologische Positionen<sup>48</sup> noch Passagen, in denen sich Methodius erkennbar anti-origenistisch äußert, erkennbar sind.<sup>49</sup> Dennoch behandelt Methodius

<sup>45</sup> Daneben schreibt Johannes Chrysostomus an junge Witwen zwei Empfehlungen, keine Zweitehe mehr einzugehen (*Ad viduam iuniorem 1 et 2*); vgl. WEISSER, *Jungfräulichkeitsideal* 29f.

<sup>46</sup> Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Ambrosius aufgrund seiner Griechischkenntnisse auch mit der griechischsprachigen Virginitätsliteratur vertraut war; vgl. WILBRAND, *Ambrosius* 366–368. In seiner Schrift *De virginibus* etwa wird die Schönheit der Jungfrau mit ähnlichen Versen aus dem Hohelied umschrieben wie in Prokillas Rede; AMBROSIUS, *de virg.* 1,7,38f (FC 81,162–167).

<sup>47</sup> Vgl. BONWETSCH, *Methodius* 525–528.

<sup>48</sup> Zur trinitarischen Differenzierung von Gott und Sohn, die Thekla in der 8. Rede vornimmt, ausführlich BRACHT, *Vollkommenheit* 30f.

<sup>49</sup> BONWETSCH, *Theologie* 7f stellt eine anti-origenistische Polemik erst in Methodius' späteren Schriften fest.

im *Symposium* bereits alle für ihn theologisch relevanten Themen: Die Frage nach der Auferstehung spielt in der 9. Rede eine Rolle (und wird in *De resurrectione* weitergeführt), der freie Wille wird in der 8. Rede (und in seiner späteren Schrift *De autexusio*) thematisiert, das Verhältnis von Altem und Neuem Testament in der 2. Rede erörtert (und ist später Thema von *De cibis*).

Die von Musurillo vorgebrachte These, von Methodius' *Symposium* habe im Laufe der Überlieferung eine orthodoxe und eine arianisch interpolierte Version existiert (Musurillo stützt sich dabei auf eine Bemerkung in Photius' *Bibliotheke*) ist nicht begründbar.<sup>50</sup>

### 3. Die christliche Rezeption des realen und literarischen Symposiums

Spricht man über das Symposium, ist zwischen der praktizierten Form eines Gastmahles und dem literarischen Symposium zu unterscheiden. Bereits in der frühgriechischen Adelsgesellschaft hatte sich wohl spätestens im 7. Jahrhundert eine Kultur gemeinschaftlichen Essens und Trinkens etabliert,<sup>51</sup> bei dem die Konversation bei Tisch, oder besser auf Klinen, einen wesentlichen Bestandteil bildete: Dem Essen (δείπνον), zu dem der Gastgeber mehrere, meist männliche Gäste eingeladen hatte – Frauen durften nur in Ausnahmefällen am Symposium teilnehmen und mussten sitzen – schloss sich das συμπίνειν an, bei dem den Gästen Wein und ein musikalisches Rahmenprogramm geboten wurde.<sup>52</sup>

Dass sich aus dem ursprünglichen gesellschaftlichen Anlass des Symposiums eine eigene Literaturgattung, das als Dialog angelegte Symposium mit Sokrates als zentraler Figur entwickelte, nimmt in den *Symposia* Platons und Xenophons im 5. Jahrhundert

<sup>50</sup> Siehe hierzu Einleitung III.3.4.

<sup>51</sup> Zur Problematik der Datierung des Symposium bsp. WECOSWKI, *Banquet* 8–12.

<sup>52</sup> HUG, *Symposion* 1266 f.

seinen Anfang. Mit seiner dem Alltag enthobenen Extraordinität waren die in diesem Rahmen geführten Gespräche außerdem prädestiniert dazu, zu literarisch-fiktiven Dialogen transformiert zu werden und als solche gleichsam selbstreferentiell zu sein: Ein Text, der Tischgespräche zum Inhalt hat, ist bestens dafür geeignet, bei einem real praktizierten Gastmahl den Symposiasten erneut als Gesprächsstoff zu dienen. Die reiche Rezeption, die Platons *Symposion* (nicht nur) in der antiken Literaturgeschichte erfahren hat, steht daher auch damit in Zusammenhang, dass sich Menschen zu allen Zeiten zu gesellschaftlichem Essen und Trinken versammelt haben, der sympotische Rahmen als Form bewahrt, Gespräche und Verlauf jedoch mühelos abgewandelt werden konnten.<sup>53</sup> Neben Methodius schufen Plutarch mit dem *Septem sapientium convivium* und den *Quaestiones convivales*, Lukian mit dem *Symposium*, Athenaios mit den *Deipnosophistae* und Kaiser Julian Apostata mit seinem fiktiven Caesaren-Symposium – in ihm lässt er seine Vorgänger zu einem Redewettbewerb antreten und den Philosophenkaiser Marc Aurel den Sieg davontragen – einen Beitrag zur fiktiven Symposiumsliteratur der Kaiserzeit. Plotin widmete dieser Thematik die Schrift *Περὶ ἔρωτος*<sup>54</sup> und Hieronymus berichtet sogar von einem weiteren christlichen *Symposium* des Laktanz, das allerdings nicht erhalten ist.<sup>55</sup> Dass Platons *Symposion* unter christlichen Gelehrten in jedem Fall bekannt war, zeigt auch seine explizite Erwähnung in Origenes' Schrift *Contra Celsum*, in der Origenes Celsus' christenfeindliche Angriffe in dessen heute verlorenem Werk *Ἀληθῆς λόγος* zu widerlegen versucht.<sup>56</sup>

<sup>53</sup> Vgl. MARTIN, *Deipnonliteratur* 658–666 und LAVALLE NORMAN, *Table* 29–31.

<sup>54</sup> Siehe Einleitung III.5.

<sup>55</sup> Hieronymus schreibt in *De viris illustribus* 80,2 im Kapitel zu Laktanz: *Habemus eius Symposium quod adulescentulus scripsit Africae ...* (186 CERRESA GASTALDO).

<sup>56</sup> Origenes nimmt zu Celsus' Kritik am Sündenfall Stellung, da Celsus meine, diese Geschichte sei schlicht ein „Märchen“ wie es „alte Frauen erzählen“ (*Cels.* 4,39: μῦθόν τινα παραπλήσιον τοῖς παραδιδομένοις ταῖς γυναικῶν ὑπολαβὼν εἶναι τὸν λόγον ... [FC 50/3,742f]). Daraufhin zitiert Origenes wörtlich den Geburtsmythos des Eros aus Platons *Symposion*

Während die exzessiven Ausschweifungen des realen Symposiums bei christlichen Autoren auf wenig Verständnis stießen,<sup>57</sup> mag der religiöse Aspekt – den Übergang zwischen *δειπνον* und *πότος* bildeten rituelle Handlungen wie Händewaschen, Prozessionen oder Weinopfer für die Götter – dazu beigetragen haben, dass auch die christliche Kultur diese ursprünglich pagane Form von Gemeinschaft positiv besetzen konnte.<sup>58</sup> Angesichts der Speisung der 5000 und Jesu Abendmahl mit der Etablierung der Eucharistie wurde das gemeinschaftliche Mahl zu einem festen Bestandteil der christlichen Kultur.<sup>59</sup>

---

(203b2-e5), um zu zeigen, dass sogar ein so bedeutender Philosoph wie Platon mit Mythen und deren Auslegung operiert (Cels. 39 [FC 50/3,744–747]).

<sup>57</sup> Johannes Chrysostomus äußert sich in seiner gegen den Eunuchen Eutropius gerichteten Schrift *In Eutropium* abfällig über die Teilnehmer solcher Symposien, bezeichnet sie als „falsche Freunde“ und „Schar von Parasiten“ (Ποῦ νῦν οἱ πεπλασμένοι φίλοι; ποῦ τὰ συμπόσια καὶ τὰ δεῖπνα; ποῦ ὁ τῶν παρασίτων ἔσμός ... [PG 52, 391,17–19]). Clemens von Alexandrien mahnt im Zweiten Buch seines *Paedagogus* an, man dürfe keinesfalls an dem *κῶμος* teilnehmen, bei dem man nach begangenen Symposium angetrunken um die Häuser zog (*paed.* 2,4,40,1 [GCS 181] Ἀπέστω δὲ ἡμῖν τῆς λογικῆς εὐωχίας ὁ κῶμος ...). Außerdem sieht Clemens „Liebe und Trunksucht, die unvernünftigen Leidenschaften“ (*paed.* 2,4,40,1 [GCS 181] ... ἔρωσ δὲ καὶ μέθη, τὰ ἀλόγιστα πάθη ...) als strikt abzulehnende und zu meidende Elemente des Symposiums an.

<sup>58</sup> Eusebius von Caesarea verwendet den Begriff *συμπόσιον* sogar als Bezeichnung für das Abendmahl (... ἐν τῷ τοῦ πάσχα συμποσίῳ ὅτε καὶ αὐτὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν ἀνέκειτο μετὰ τῶν δώδεκα, ἐσθιόντων τε ἐσθιόντων τε αὐτῶν εἶπεν.; *d. e.* 10,3,7 [GCS 458]).

<sup>59</sup> Zu den griechisch-römischen Wurzeln der Eucharistie LEONHARD/ECKHARDT, *Mahl V* 1070. Ausführlich außerdem KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*.

### III. Überblick über die Überlieferung des *Symposium*

Das *Symposium* ist das einzige von Methodius' Werken, das in Gänze auf Griechisch überliefert ist. Alle anderen Werke hingegen sind entweder nur als Auszüge erhalten und/oder in einer altkirchenslavischen Übersetzung aus dem 10. Jahrhundert, die wohl aus der Feder eines einzigen Übersetzers stammt, der Methodius' Schriften<sup>60</sup> in einer Art ‚Wort-für-Wort‘-Übersetzung ins Altkirchenslavische übertragen hat.<sup>61</sup>

Die wichtigsten Zeugnisse einer direkten handschriftlichen Überlieferung des *Symposium* sind cod. *Patmiacus gr.* 202 (saec. X) und cod. *Ottobonianus gr.* 59 (saec. XIII). Obwohl beide Handschriften auf einen gemeinsamen Archetypus zurückgehen – als Bindefehler zwischen beiden dient vor allem ein *saut du même au même* (Zeilensprung), dessen fehlende Worte in der indirekten Überlieferung durch die *Sacra* erhalten sind –, weisen sie so umfangreiche textuelle Abweichungen voneinander auf, dass von zwei Überlieferungssträngen gesprochen werden kann.<sup>62</sup> Diese haben sich wohl spätestens bis zum 9. Jahrhundert unabhängig voneinander entwickelt. Daneben existiert außerdem ein längeres Scholion im Genueser *Cod. A. I.10*, das mit cod. *Patmiacus gr.* 202 auf einen gemeinsamen Hyparchetypus zurückgeht.

Von cod. *Patmiacus gr.* 202 existieren in erster Generation zwei Apographa: *Vaticanus gr.* 1908 und *Vaticanus gr.* 1451. Von ihnen sind wiederum drei Kopien angefertigt worden: cod. *Barberianus gr.* 427, cod. *Barberinianus graecus* 463 und cod. *Ottobonianus graecus* 135.

---

<sup>60</sup> Bisher ging man davon aus, dass das *Symposium* keinen Eingang in das altkirchenslavische *Corpus Methodianum* gefunden hat, doch konnte ein Handschriftenfund neuester Zeit diese Annahme widerlegen. Eine Edition dieser von Alexej Morozov gefundenen Handschrift ist in Vorbereitung. Die Ergebnisse dieser Edition können daher erst in den nächsten Jahren mit der Edition des griechischen Textes verglichen werden.

<sup>61</sup> Zum Vorgehen des slavischen Übersetzers anhand der Schrift *De lepra* ausführlich JOURAVEL, *Beobachtungen* 217–223.

<sup>62</sup> Vgl. BONWETSCH, *Methodius* XXX.