Zeitschrift: Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

Band: 72 (2015)

Heft: 1

Artikel: Spätantike Bischofsbilder im Vergleich : Vorstellungen zum Episkopat bei Ambrosius und Johannes Chrysostomos

Autor: Piepenbrink, Karen

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-514046

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Spätantike Bischofsbilder im Vergleich: Vorstellungen zum Episkopat bei Ambrosius und Johannes Chrysostomos

Karen Piepenbrink, Giessen

Abstract: Die Bischöfe Ambrosius und Johannes Chrysostomos werden in der Forschung gern als typische Repräsentanten ihres jeweiligen Kulturkreises, d.h. des lateinischen Westens bzw. griechischen Ostens, gedeutet. Auch ihre konzeptionellen Überlegungen zum Bischofsamt wurden bislang zumeist in diesem Sinne interpretiert. Im vorliegenden Beitrag wird demgegenüber demonstriert, dass ihre Konzeptionen des Episkopats keine reichsteilspezifischen Differenzen aufweisen, sondern im Wesentlichen kongruent sind. Das deckt sich mit dem Umstand, dass auch die realen Handlungsfelder der Bischöfe sowie die Erwartungen, welche seitens der Gemeinden an sie gerichtet werden, in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts in Ost und West nicht divergieren.

1. Einleitung

Ambrosius von Mailand und Johannes Chrysostomos von Antiochien resp. Konstantinopel bilden ein beliebtes Sujet für komparatistische Studien zu Bischöfen des 4. Jahrhunderts. Mehrfach schon sind sie vergleichenden Betrachtungen unterzogen worden, wobei entweder ihr konkretes Wirken im Amt des *episcopus* einer spätantiken Metropole im Zentrum des Interesses stand oder aber ihre Vorstellungen zu verschiedensten Themenfeldern – in historisch orientierten Beiträgen etwa ihr Verständnis des römischen Kaisertums oder der Relation von Staat und Kirche.[1] Der Fokus der jüngsten Arbeit dieses Formats richtet sich auf ihre Einstellungen zur Askese.[2] Der zentrale Grund für die Untersuchung gerade dieser Kirchenführer dürfte darin zu suchen sein, dass sie markante Differenzen aufweisen, die sich vordergründig mit Unterschieden in ihren Persönlichkeitsmerkmalen wie ihren Biographien erklären lassen, darüber hinaus aber zu weiterreichenden Fragen nach ihren kulturellen Prägungen Anlass geben.[3]

Ambrosius gilt insbesondere in der historischen Forschung gemeinhin als ein Bischof, welcher im Wertekanon der Senatsaristokratie tief verwurzelt ist, der sich in senatorischen Kreisen zu bewegen weiss, der nicht zuletzt durch seine vormalige Tätigkeit als Provinzstatthalter die Prinzipien römischer Herrschaftsorganisation internalisiert hat und es versteht, im Umgang mit führenden Ver-

1 So etwa K. Groß-Albenhausen, *Imperator christianissimus. Der christliche Kaiser bei Ambrosius und Johannes Chrysostomus* (Frankfurt a.M. 1999) 11–21.

2 J. H. W. G. Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom. Clerics between Desert and Empire* (Oxford 2011).

3 Liebeschuetz fragt überdies verstärkt nach Parallelen zwischen den beiden Bischöfen, die er neben einschlägigen Differenzen konstatiert – etwa anhand des von ihm untersuchten Sujets der Askese; s. Liebeschuetz, a.O. (oben Anm. 2) bes. 4.

tretern der Kirche wie auch der Staatsmacht geschickt zu agieren. Johannes Chrysostomos hingegen hat auf diesem Feld offenkundig weniger reüssiert, was u.a. auf seinen entschieden asketischen Habitus, seine rigoristischen Positionen in pastoralen Angelegenheiten sowie seine Probleme im Umgang mit den hauptstädtischen Machtträgern und den dortigen sozialen Eliten zurückgeführt wird.[4] Ein solches Bild ist zweifelsohne ein wenig plakativ und blendet wesentliche Elemente aus, darunter die Qualitäten des Ambrosius als Theologe oder jene des Johannes Chrysostomos als Prediger, der erfolgreich mit seiner Gemeinde kommuniziert und sich hier hohes Renommee erworben hat.[5] Nichtsdestotrotz ist es von heuristischem Wert, speziell wenn man die Frage nach den Ursachen für die Divergenzen vertiefen möchte. In dem Zusammenhang wird in Sonderheit die These vertreten, dass die beiden Bischöfe zwar nicht als repräsentativ, aber doch als prototypisch für ihren jeweiligen Reichsteil bezeichnet werden könnten, indem Denken und Handeln des Ambrosius in hohem Grade durch spezifische Merkmale des lateinischen Westens beeinflusst seien, während Wirken und Vorstellungshorizont des Johannes Chrysostomos durch Charakteristika des griechischen Ostens gekennzeichnet scheinen.[6] Von althistorischer Seite wird dabei vorzugsweise auf Differenzen in den Herrschaftskonzeptionen wie -traditionen verwiesen, namentlich auf die verschiedene Relevanz von Amt und Charisma in

4 Hierzu J. H. W. G. Liebeschuetz, «Friends and Enemies of John Chrysostom», in A. Moffatt (Hrsg.), *Maistor. Classical, Byzantine and Renaissance Studies for R. Browning* (Canberra 1984) 85–111, bes. 95f.; C. Tiersch, *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398–404). Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches* (Tübingen 2002); zur unterschiedlichen Gesamteinschätzung der beiden *episcopi* Liebeschuetz, a.O. (oben Anm. 2) 5. In der antiken wie auch nachantiken Rezeption tritt seine Heiligmässigkeit gegenüber den Konflikten, in die er zu seinen Lebzeiten involviert war, in den Vordergrund; hierzu W. Mayer, «The Making of a Saint. John Chrysostom in Early Historiography», in M. Wallraff/R. Brändle (Hrsg.), *Chrysostomosbilder in 1600 Jahren. Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters* (Berlin/New York 2008) 39–59.

5 Die Bedeutung des Ambrosius als Theologe ist gerade in den letzten Jahren in der Forschung verstärkt herausgestrichen worden; hierzu bes. C. Markschies, *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie. Kirchen- und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (364–381 n.Chr.)* (Tübingen 1995) bes. 213–216; H. Leppin, «Zum politischen Denken des Ambrosius. Das Kaisertum als pastorales Problem», in T. Fuhrer (Hrsg.), *Die christlich-philosophischen Diskurse der Spätantike: Texte, Personen, Institutionen* (Stuttgart 2008) 33–49, bes. 34; grundsätzlich auch E. Dassmann, *Ambrosius von Mailand. Leben und Werk* (Stuttgart 2004) bes. 9; zur Einschätzung des Johannes Chrysostomos als Prediger etwa J. N. D. Kelly, *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom, Ascetic, Preacher, Bishop* (Ithaca, N.Y. 1995) bes. 55–71. 130–134; W. Mayer, «John Chrysostom: Extraordinary Preacher, Ordinary Audience», in M. B. Cunningham/P. Allen (Hrsg.), *Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics* (Leiden/Boston/Köln 1998) 105–137; A. M. Hartney, *John Chrysostom and the Transformation of the City* (London 2004) 33–51.

6 Besonders weit geht in der Hinsicht K. Groß-Albenhausen, die in der Tradition Hendrik Berkhofs anhand unterschiedlicher Positionen zum Verhältnis von Staat und Kirche fundamentale Differenzen in den Mentalitäten zwischen Ost und West diskutiert; s. Groß-Albenhausen, a.O. (oben Anm. 1) bes. 204–207; zur These Berkhofs auch unten Kap. 5.

den beiden Reichshälften, die sich im staatlichen wie im kirchlichen Bereich gleichermassen niederschlägt.[7]

In der vorliegenden Studie sollen beide Konzeptionen des Episkopats vergleichend untersucht werden. Hierzu bieten sie sich wie wenige andere an, weil von ihnen mit *De officiis ministrorum* und *De sacerdotio* für die Thematik einschlägige Werke vorliegen. J. H. W. G. Liebeschuetz hat in seiner jüngsten Monographie einige skizzenhafte Beobachtungen zu dem Sujet formuliert und dabei auch anhand dieses Gegenstandes entscheidende Unterschiede herausgearbeitet: Zuvorderst hebt er hervor, dass die normativen Erwartungen des Ambrosius an einen Angehörigen des höheren Klerus nicht grundlegend von jenen an christliche Laien abwichen, wohingegen Johannes priesterspezifische Vorgaben aufstelle, ausserdem das Priestertum stark überhöhe und dabei lebensweltliche Kontexte transzendiere.[8] Liebeschuetz' Einschätzung korrespondiert mit den Resultaten der bisherigen Forschungen zu den beiden Bischöfen und bestätigt die Grundannahmen zur Ost-West-Dichotomie. Im Folgenden soll diese These auf den Prüfstand gestellt werden. Dabei ist nicht intendiert, eine ausführliche Präsentation des Materials zu bieten; vielmehr geht es um eine Auswertung der Bischofsbilder im Hinblick auf für unsere Fragestellung relevante Parallelen und Differenzen.

2. Vorüberlegungen zum Charakter von *De officiis* und *De sacerdotio*

Eingangs sollen einige Überlegungen zum Charakter der beiden Schriften angestellt werden, die für die Bewertung der Befunde von Bedeutung sind. Mittlerweile darf als gesichert gelten, dass beide Werke in der Frühphase der klerikalen Tätigkeit ihrer Autoren entstanden sind.[9] Die Schrift des Johannes thematisiert explizit den Zeitpunkt seiner Ordination, wobei er in gängiger Ma-

7 Eine kurze Skizze dieser Position, die sich insbesondere auf Max Webers Überlegungen zum Charisma gründet, präsentiert H. Leppin, «Der Prediger und der Mönch. Zur Bewertung christlicher Rede in der Spätantike», in C. Neumeister/W. Raeck (Hrsg.), *Rede und Redner. Bewertung und Darstellung in den antiken Kulturen* (Möhnesee 2000) 301–312, bes. 301.

8 S. Liebeschuetz, a.O. (oben Anm. 2) 255.

9 Als *terminus post quem* für *De officiis* wurden die Jahre 384/5 ermittelt, wahrscheinlich ist eine Abfassung im Jahre 386 oder wenig später; zur Diskussion darüber s. Liebeschuetz, a.O. (oben Anm. 2) 77. Nach Sokrates soll Chrysostomos *De sacerdotio* noch während seines Diakonats in Antiochien verfasst haben, d.h. zwischen ca. 381 und 386 (Sokr. *HE* 6,3); gleichwohl werden auch spätere Datierungen in Betracht gezogen, hierzu A.-M. Malingrey, *Jean Chrysostome. Sur le sacerdoce (Dialogue et Homélie). Introduction, texte critique, traduction et notes* (Paris 1980) 10–13; M. Lochbrunner, *Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus* (Bonn 1993) 110–117 mit eingehender Diskussion der Forschung zu der Thematik; M. Fiedrowicz, *Johannes Chrysostomus,* De sacerdotio. *Über das Priestertum. Mit einer Studie zu Werk und Rezeption herausgegeben und kommentiert* (Fohren/Linden 2013) 30–33.

nier das Moment der *recusatio* herausstreicht.[10] Wie es um deren Historizität bestellt ist, kann wie bei der Mehrzahl seiner Kollegen nicht letztgültig geklärt werden.[11] Gleichwohl prägt dieser Aspekt seine gesamte Argumentation in *De sacerdotio*, so dass das Werk von einer apologetischen Intention durchzogen ist, die sich auch in den Ausführungen zum Priester- resp. Bischofsamt manifestiert. Um die eigene Reserviertheit gegenüber der Konsekration, die ihm offenbar massive Kritik in seiner Gemeinde eingebracht hat,[12] zu kommunizieren wie auch wirkungsvoll zu inszenieren, betont er nicht zuletzt die exorbitanten Anforderungen an Inhaber eines solchen Amtes,[13] was bei der Interpretation der entsprechenden Aussagen zu beachten ist. Ein apologetisches Moment findet sich auch bei Ambrosius, indem er erläutert, aus welchen Gründen er in den ersten drei Jahren seines Episkopats nur wenig Zeit auf das Gebet zu verwenden vermochte;[14] jedoch ist dieses Motiv bei ihm weitaus weniger dominant als bei Chrysostomos. Er ist somit in geringerem Masse veranlasst, die eigene Eignung für die Position zu hinterfragen und aus einer derartigen Motivation heraus das Priestertum mit Symbolen des Exzeptionellen zu belegen.

Darüber hinaus ist zu berücksichtigen, dass die Werke in verschiedenen literarischen Traditionen stehen: Die Schrift des Chrysostomos enthält zwar gestalterische Elemente der paganen Literatur, allen voran das dialogische Prinzip, repräsentiert aber insgesamt ein christliches Genre.[15] Das Werk des Ambrosius weist dagegen nicht nur in formaler, sondern auch in inhaltlicher Hinsicht enge Bezüge zu klassisch-antiken Texten auf. Bekanntlich unternimmt er den Versuch, in Auseinandersetzung mit der stoischen Philosophie – speziell anhand von Ciceros Schrift *De officiis* – Überlegungen zu einer christlichen Ethik anzustellen, die an den höheren Klerus adressiert sind.[16] Mit dieser The-

10 Da es sich hier in den meisten Fällen nicht um eine endgültige Verweigerung handelt, lässt sich auch von *cunctatio* sprechen. Siehe zu Beispielen aus der östlichen wie der westlichen Reichshälfte R. Lizzi, *Il potere episcopale nell'Oriente romano. Rappresentazione ideologica e realtà politica (IV–V sec. d.C.)* (Rom 1987) 33–55; konkret zum Fall des Chrysostomos s. Hartney, a.O. (oben Anm. 5) 23–32.

11 Im Falle unseres Textes steht die Frage nach der Historizität der Flucht im Zusammenhang mit jener nach der Authentizität der Rahmenhandlung, die der Autor präsentiert; hierzu Malingrey, a.O. (oben Anm. 9) 19–22; Lochbrunner, a.O. (oben Anm. 9) 29–38; Kelly a.O. (oben Anm. 5) 26–28; Liebeschuetz, a.O. (oben Anm. 2) 166f.; Fiedrowicz, a.O. (oben Anm. 9) 25–30.

12 Joh. Chrys. *Sac.* 1,7; 2,4.7f.; 3,3 (PG 48,626–628.634–639.641f.).

13 Siehe z.B. Joh. Chrys. *Sac.* 2,4; 3,1.4f. (PG 48,634–637.639–643).

14 Vgl. Liebeschuetz, a.O. (oben Anm. 2) 255 mit den entsprechenden Stellenangaben.

15 Zum Verhältnis der Schrift zu Dialogen der klassisch-griechischen Literatur Malingrey, a.O. (oben Anm. 9) 15–19.

16 Hierzu etwa M. Becker, *Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius:* De officiis (Basel 1994) 15–23 mit zahlreichen Literaturhinweisen; zur Diskussion über das Verhältnis des ambrosianischen zum ciceronischen Werk und der möglichen Intention des Ambrosius s. H. Savon, «Pourquoi saint Ambroise a-t-il écrit un *De officiis*? Intentions et structure», *REL* 85 (2007) 192–203; zur Auseinandersetzung des Ambrosius mit Cicero speziell im Rahmen der Überlegungen zur priesterlichen Ethik schon R. Pastè, «Il Sacerdozio negli scritti di tre Padri della Chiesa», *Scuola cattolica* 54 (1926) 81–106. 271–285. 334–359, hier 92–106.

menwahl geht eine sachliche Schwerpunktsetzung einher, welche soziale Wertbegriffe und -haltungen fokussiert. So thematisiert Ambrosius typische Situationen des episkopalen Wirkens, die geeignet sind, für den Bischof adäquate Wertmassstäbe zu erörtern. Betätigungen, die sich hierzu weniger anbieten, nehmen demgegenüber geringeren Raum ein, darunter Praktiken aus dem liturgischen Bereich, etwa der Eucharistie, welchen Chrysostomos hingegen eine zentrale Stellung einräumt, um die Mediatorenrolle des Priesters hervorzuheben und anhand dieser das immense Ausmass der Anforderungen an dessen Person zu demonstrieren.[17] Wie der Abgleich mit anderen seiner Schriften verdeutlicht, ist daraus freilich nicht zu konkludieren, dass Ambrosius diesem Tätigkeitsfeld eine untergeordnete Bedeutung beimisst.[18]

Beide Autoren wenden sich primär an Kleriker, haben aber zugleich ein breiteres klassisch gebildetes Lesepublikum im Blick.[19] Unmittelbare intertextuelle Bezüge zwischen den Werken konnten bisher nicht nachgewiesen werden. So liess sich die These, dass sich Johannes Chrysostomos an der Schrift des Ambrosius orientiert habe, nicht verifizieren.[20] Bei Chrysostomos ist evident, dass er in seiner Motivik über weite Strecken Gregor von Nazianzens Schrift *De fuga sua* folgt, welche eine identische Zielsetzung aufweist und ihrerseits ausführlich über das Priestertum handelt.[21] Beide Schriften sind somit weder als systematische Abhandlungen zum Episkopat noch als Reformschriften zum Priestertum zu lesen, enthalten aber zahlreiche konzeptionelle und programmatische Aussagen zu der Thematik, die unter Berücksichtigung der Gattungsspezifika wie auch der biographischen Hintergründe ihrer Verfasser zu interpretieren sind.

Schliesslich ist vorab zu bemerken, dass beide Autoren in den meisten Zusammenhängen – nicht ungewöhnlich für die christliche Literatur ihrer Zeit –

17 Lochbrunner spricht in dem Zusammenhang vom ‹Heiligungsdienst›, dem Chrysostomos grosse Bedeutung zuschreibe; s. Lochbrunner, a.O. (oben Anm. 9) 147–156; zur Stellung der Eucharistie in der Bischofsauffassung des Chrysostomos auch A. M. Ritter, *Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomos und seiner Zeit. Ein Beitrag zur Erforschung der griechisch-orientalischen Ekklesiologie in der Frühzeit der Reichskirche* (Göttingen 1972) 99–108; C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition* (Berkeley/Los Angeles/London 2005) 46; Fiedrowicz, a.O. (oben Anm. 9) 54–63.

18 Vgl. etwa E. Dassmann, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. Quellen und Entfaltung* (Münster 1965) 161–171.

19 Zur Diskussion um die Adressaten des Ambrosius s. R. Sauer, *Studien zur Pflichtenlehre des Ambrosius von Mailand* (Diss. Würzburg 1981) 1–4; zu den Adressaten des Johannes Chrysostomos J. Tloka, *Griechische Christen – Christliche Griechen. Plausibilisierungsstrategien des antiken Christentums bei Origenes und Johannes Chrysostomos* (Tübingen 2005) bes. 228–230.

20 Liebeschuetz hat die Frage nach Interdependenzen auf das Gesamtwerk der beiden ausgedehnt und ist auch dabei zu einem negativen Befund gelangt; s. Liebeschuetz, a.O. (oben Anm. 2) 5.

21 Zum Verhältnis der beiden Schriften H. Dörries, «Erneuerung des kirchlichen Amtes im vierten Jahrhundert. Die Schrift *De sacerdotio* des Johannes Chrysostomus und ihre Vorlage, die *Oratio de fuga sua* des Gregor von Nazianz», in B. Möller/G. Ruhbach (Hrsg.), *Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte* (Tübingen 1973) 1–46, bes. 26–46.

keine terminologische Differenzierung zwischen dem ‹Priester› und dem ‹Bischof› vornehmen,[22] so dass ein Grossteil ihrer Überlegungen in gleicher Weise auf den *episcopus* wie einen Presbyter bezogen werden kann. An einigen Stellen hingegen haben sie offenkundig exklusiv den Bischof im Visier, speziell wenn sie Aufgabenbereiche, Kompetenzen oder das Prozedere der Wahl und Ordination beleuchten.

3. Parallelen

Die Konzeptionen des Episkopats, die in *De officiis* und *De sacerdotio* entwickelt werden, weisen markante Parallelen auf: Ausgangspunkt ist bei beiden eine massive Kritik am gegenwärtigen Klerus, dem sie in gleicher Manier vorhalten, temporäre Güter und Werte zu präferieren, insbesondere nach Macht und Reputation zu streben. Viele seiner Mitglieder legen – so ihre Einschätzung – kirchlichen Ämtern gegenüber die gleiche Einstellung an den Tag wie gegenüber Funktionen in der Stadt- oder Provinzialverwaltung.[23] Dies bemerken sie mit Blick auf Kleriker, die bereits die Position eines Bischofs erlangt haben, sowie auf Presbyter und Diakone, welche den Episkopat noch anstreben. Dabei gehen sie grundsätzlich von städtischen Gemeinden aus, deren Klerus sich vornehmlich aus Angehörigen der sozialen Eliten zusammensetzt. Um bezüglich des angesprochenen Fehlverhaltens Aufklärung zu leisten, rekurrieren sie übereinstimmend auf die einschlägigen Bemerkungen zum Gemeindevorsteher im Ersten Timotheusbrief.[24] Zur Charakterisierung der Bischofsfunktion operieren sie mit den gängigen Metaphern, bemühen etwa das Bild des Hirten, des Magisters oder

22 Zum vielfach unterschiedslosen Gebrauch von ‹Bischof› und ‹Presbyter› in christlichen Texten auch noch der Spätantike s. B. Dehandschutter, «*Primum enim omnes docebant.* Awareness of Discontinuity in the Early Church. The Case of Ecclesiastical Office», in A. Hilhorst (Hrsg.), *The Apostolic Age in Patristic Thought* (Leiden/Boston 2004) 219–227, hier 223–226; zum Sprachgebrauch speziell bei Johannes Chrysostomos s. C. Jacob, «Die Amtsterminologie des Johannes Chrysostomus. Die *arché* des *hiereus* nach *De sacerdotio*», *Trierer theologische Zeitschrift* 100 (1991) 307–315, hier 307; J.-N. Guinot, «L'apport des panégyriques de Jean Chrysostome à une definition de l'évêque modèle», in *Vescoci e pastori in epoca teodosiana. In occasione del XVI centenario della consacrazione episcopale di S. Agostino, 396–1996*, Bd. 2 (Rom 1997) 395–421; Tloka, a.O. (oben Anm. 19) 228–230. Zum Befund und Sprachgebrauch in den ersten beiden Jahrhunderten E. Dassmann, «Das kirchliche Amt im Widerstreit. Zur Begründung und Entfaltung der Ämter in der frühen Kirche», in ders., *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden* (Bonn 1994) 34–48 (zuerst 1982); J. Wagner, *Die Anfänge des Amtes in der Kirche. Presbyter und Episkopen in der frühchristlichen Literatur* (Tübingen 2011) bes. 299–303.

23 Ambr. *Off.* 2,119 (CCL 15,139f.); Joh. Chrys. *Sac.* 3,4.10 (PG 48,642f.646f.).

24 Ambr. *Off.* 1,246f.; 2,87 (CCL 15,90f.128); Joh. Chrys. *Sac.* 3,10f. (PG 48,646f.). Zur Bedeutung dieser Schrift als Referenztext für die Formulierung von Verhaltenserwartungen an Bischöfe Rapp, a.O. (oben Anm. 17) 32–41.

auch des Mediziners,[25] wobei das Motiv des *pastor* prädominiert, das die Fürsorge- wie die Führungsfunktion des *episcopus* gleichermassen illustriert.[26]

Ambrosius wie Johannes Chrysostomos setzen voraus, dass die Kirchengemeinde eine hierarchische Struktur aufweist, und goutieren dies: Dem Bischof gebührt demzufolge eine Herrscherstellung, die auch disziplinarische Gewalt einschliesst, welche sich in gleicher Weise auf die subalternen Kleriker wie die Laien in der Gemeinde erstreckt.[27] Chrysostomos bedient sich in dem Zusammenhang auch der verbreiteten Körpermetaphorik, um zu explizieren, dass dem Priester die Stellung des Hauptes zukomme.[28] Jenes Bild verwendet er überdies, um – in der Auseinandersetzung mit Häretikern wie sog. *pagani* – im Hinblick auf die Gemeinde das Problem der In- und Exklusion zu erörtern, welches der Bischof zu bewältigen hat: Demnach sollte er sich um die Reintegration von der Kirche losgelöster Glieder bemühen, müsse aber gegebenenfalls unheilbare Gliedmassen abtrennen – analog dem Arzt, der in bestimmten Fällen gezwungen ist, Amputationen vorzunehmen.[29] Einen identischen Vergleich stellt Ambrosius an.[30] Beide reflektieren, dass die Position des Bischofs nach einem geregelten Verfahren zu besetzen sei, während dem *episcopus* seinerseits die Vergabe der Presbyter- und Diakonstellen sowie jener des niederen Klerus zustehe.[31] Sie gehen davon aus, dass in der Gemeinde eine Ämterlaufbahn existiert,[32] die dem staatlichen *cursus honorum* vergleichbar ist, plädieren aber dafür, Stellen nicht primär nach dem Senioritätsprinzip bzw. aufgrund von Herkunft und Vermögen zu vergeben, sondern vorrangig nach Massgabe persönlicher Eignung.[33]

In dem Kontext konzedieren sie, dass der Bischof Träger eines Amtes sei,[34] wobei sie sowohl Parallelen wie auch Unterschiede zu staatlichen Ämtern auf-

25 Ambr. *Off.* 1,3; 2,135 (CCL 15,2.145); Joh. Chrys. *Sac.* 2,1–4; 5,1; 6,4 (PG 48,631–637.671–673.680–682); zur Metaphorik des Chrysostomos bei der Bezeichnung des Bischofs s. Guinot, a.O. (oben Anm. 22) 398–404.

26 Ambr. *Off.* 1,2f. (CCL 15,1f.); Joh. Chrys. *Sac.* 2,2.4; 3,7 (PG 48,633–637.645).

27 Zum diesbezüglichen Verständnis bei Chrysostomos s. Ritter, a.O. (oben Anm. 17) 120–122; I. Sarrouj, *Le sacerdoce chez St. J. Chrysostome d'après son traité ‹Peri hierosynes›* (Strassburg 1972) 86–97; C. L. de Wet, «The Priestly Body. Power-Discourse and Identity in John Chrysostom's *De sacerdotio*», *Religion & Theology* 18 (2011) 351–379, hier 355–363; zu Ambrosius T. G. Ring, *Auctoritas bei Tertullian, Cyprian und Ambrosius* (Würzburg 1975) bes. 204–206; G. Coppa, «Istanze formative e pastorali del presbitero nella vita e nelle opere di S. Ambrogio», in S. Felici (Hrsg.), *La formazione al sacerdozio ministeriale nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri* (Rom 1992) 95–132, bes. 95–110.

28 Joh. Chrys. *Sac.* 3,10 (PG 48,646f.).

29 Joh. Chrys. *Sac.* 2,4 (PG 48,634–637).

30 Ambr. *Off.* 2,135 (CCL 15,145).

31 Ambr. *Off.* 1,216 (CCL 15,139); Joh. Chrys. *Sac.* 3,15; 4,2 (PG 48,652–654.663–665).

32 Ambrosius konzipiert den kirchlichen Dienst darüber hinaus als Profession; s. Ambr. *Off.* 1,215–218 (CCL 15,80).

33 Joh. Chrys. *Sac.* 2,8; 3,14f. (PG 48,639f.649–651); Ambr. *Off.* 1,216 (CCL 15,80); speziell zu Chrysostomos s. Ritter, a.O. (oben Anm. 17) 98f.

34 Zur Betonung des Amtscharakters auch bei Chrysostomos s. Lochbrunner, a.O. (oben Anm. 9) 194.

zeigen.[35] Sie demonstrieren, dass partiell Übereinstimmungen in den Zuständigkeiten bestehen, markieren aber zugleich Differenzen namentlich in Zielsetzungen und Wertorientierungen, die aber – so ihre Vermutung – einem Grossteil ihrer Adressaten nicht hinreichend bewusst sind.[36] Ein Betätigungsfeld, bei dem beide Aspekte beleuchtet werden, ist jenes der *episcopalis audientia*, bei der sie die Frage nach der Relation zum weltlichen Richter aufwerfen. Sie fordern die *episcopi* auf, sich notwendige Unterschiede zu vergegenwärtigen, die sie insbesondere darin sehen, dass ein bischöflicher Richter stärker christlichen Prämissen verpflichtet ist, was konkret meint, dass er tendenziell Gnade walten lassen und weniger strikt auf Sanktionierung bedacht sein solle als sein säkularer Kollege sowie dass er ohne Ansehen der Person zu urteilen habe, Standesunterschiede und daraus resultierende Privilegien demnach keine Beachtung finden sollten.[37] Zugleich aber müsse ein Bischof, um seine vielfältigen Aufgaben adäquat zu verrichten, all jene Qualitäten aufweisen, die auch im staatlichen Bereich vonnöten seien: So sollte er über administrative und ökonomische Kompetenzen verfügen, um die Besitzungen und Unternehmungen der Gemeinde leiten und verantwortlich über die Verwendung ihrer Geldmittel entscheiden zu können.[38] Ausnehmend grosse Bedeutung messen sie rhetorischen Fähigkeiten zu, die sie etwa im Rahmen der Jurisdiktion, aber auch bei der Bewältigung theologischer Dispute als unabdingbar einschätzen.[39] Beide sind sich entsprechend der Tatsache bewusst, dass ein Bischof klassischer Bildung bedarf – trotz aller Skepsis angesichts ihrer paganen Konnotation.[40]

Grundsätzlich vertreten Ambrosius wie Johannes Chrysostomos die Auffassung, dass ein Bischof grössere Verantwortung zu tragen habe als ein Staatsbediensteter, insbesondere da seine Funktion – ungeachtet des irdischen Bestellungsverfahrens – unmittelbar von Gott herzuleiten sei und weltliche Wirkungszusammenhänge transzendiere.[41] Folglich plädieren sie nachdrücklich dafür, an einen Kandidaten für ein Priesteramt höhere Anforderungen zu stellen als an einen Bewerber für eine staatliche Magistratur, wobei sie übereinstimmend an seine charakterlichen

35 Hierzu am Beispiel des Chrysostomos s. Jacob, a.O. (oben Anm. 22) bes. 309–311; zu der Thematik schon M. Menn, «Zur Lehre des hl. Johannes Chrysostomus über das geistliche Amt», *Revue Internationale de Théologie* 13 (1905) 87–102. 308–321, hier 91.

36 Vgl. Joh. Chrys. *Sac.* 3,10f.15 (PG 48,646f.652–654).

37 Ambr. *Off.* 2,125 (CCL 15,141); Joh. Chrys. *Sac.* 2,3f. (PG 48,634).

38 Hierzu bes. Joh. Chrys. *Sac.* 3,16; 6,3f. (PG 48,654–656.679f.); vgl. Ambr. *Off.* 2,66–78 (CCL 15,120–125).

39 Ambr. *Off.* 1,102–104; 2,41.43.96 (CCL 15,38.112.131); speziell zur Einschätzung durch Ambrosius s. M. Zelzer, «Ambrosius von Mailand und das Erbe der klassischen Tradition», *WS* 100 (1987) 201–226, hier 205; Joh. Chrys. *Sac.* 2,3; 5,5f. (PG 48,634.674f.).

40 Zu der Problematik beispielsweise E. Dassmann, «Amt und Autorität», in ders., *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden* (Bonn 1994) 129–141, hier 132–136 (zuerst 1980).

41 Ambr. *Off.* 1,218.246f. (CCL 15,80.90f.); Joh. Chrys. *Sac.* 2,4; 3,1.4–6 (PG 48,634–637.639–644). Chrysostomos betont dazu besonders die Binde- und Lösegewalt des Bischofs, die über die irdische Existenz hinaus von Relevanz ist; s. Joh. Chrys. *Sac.* 3,5 (PG 48,643).

Merkmale denken.[42] Im Einzelnen geht es ihnen um die Orientierung an traditionellen kooperativen Werten,[43] an spezifisch christlichen Werthaltungen, darunter ‹Demut› und Zurückhaltung gegenüber materiellen Gütern, wie auch um ‹Reinheit›.[44] Ein kirchlicher Amtsträger zeichnet sich ihrem Verständnis nach gegenüber Inhabern höherer staatlicher Funktionen zudem dadurch aus, dass er nicht allein zu herrschen, sondern zugleich zu dienen habe und das Amt zuallererst als ‹Bürde› zu verstehen sei.[45] Beide postulieren mit Blick auf den Priester eine asketische Lebensführung und betonen, dass er Forderungen genügen müsse, die seitens der Umwelt wie auch von vielen Klerikern selbst als ‹übermenschlich› betrachtet würden.[46]

Auch wenn sie den Amtscharakter des Episkopats würdigen, rangieren organisatorische Aspekte in ihren Betrachtungen doch hinter ethisch-normativen. Bezogen auf Ambrosius drängt sich an der Stelle freilich die Frage auf, ob wir es hier nicht mit einem Spezifikum der Schrift *De officiis* zu tun haben, die aus der Themenstellung dieses Werkes entspringt, aber keinesfalls repräsentativ für die Vorstellungen des Verfassers zum Priestertum ist. Eine solche These lässt sich jedoch falsifizieren angesichts der Tatsache, dass Ambrosius auch in seinen zahlreichen instruktiven Briefen an Kleriker die normative Ebene herausstreicht.[47] Im Vordergrund steht bei beiden die Beschäftigung mit in der Person begründeten Qualitäten der Betreffenden, was nicht allein darauf zurückzuführen ist, dass sie persönlich in dem Bereich die gravierendsten Defizite konstatieren, sondern ebenso auf den Umstand, dass auch die Gemeinde vorrangig die persönlichen Eigenschaften ihres Bischofs perzipiert. Ambrosius und Chrysostomos stimmen überein, dass das Interesse und gegebenenfalls die Kritik der Gemeinde sich auf die gesamte Lebensführung des *episcopus* richte.[48] Sie reflektieren, dass die Bischöfe gerade hierdurch stark belastet und kaum in der Lage seien, den nicht selten divergierenden Erwartungen an ihre Person gerecht zu werden.[49] Die Wünsche der Gemeindemitglieder zielen – ihren Beobachtungen zufolge – primär auf persönliche Ansprache und Zuwendung inklusive Hausbesuchen sowie auf karitative Leistungen.[50] Beide sind sich des Faktums bewusst,

42 Zu Qualität und Quantität der Anforderungen Ambr. *Off.* 1,215–218 (CCL 15,80); Joh. Chrys. *Sac.* 2,2; 6,5f. (PG 48,633f.682).

43 Insbesondere wird dabei die ‹Besonnenheit› resp. ‹Selbstbeherrschung› herausgestrichen, die einhergeht mit der Bereitschaft, eigene Bedürfnisse zurückzustellen und Sorge für andere zu tragen; so etwa Ambr. *Off.* 1,251.256 (CCL 15,93.95); Joh. Chrys. *Sac.* 3,11f.; 6,12 (PG 48,647f.687–690).

44 Ambr. *Off.* 1,184f.218.246.248f.; 2,66f.134 (CCL 15,68f.80.90–92.120f.); Joh. Chrys. *Sac.* 3,4.14; 6,2–4 (PG 48,642f.649–651.679–682).

45 Ambr. *Off.* 1,247 (CCL 15,91); Joh. Chrys. *Sac.* 3,10 (PG 48,646f.).

46 Ambr. *Off.* 2,66f. (CCL 15,120f.); Joh. Chrys. *Sac.* 3,7 (PG 48,645).

47 Exemplarisch sei genannt Ambr. *epist. extra coll.* 14 (CSEL 82/3,235–295).

48 Ambr. *Off.* 1,87 (CCL 15,32f.); Joh. Chrys. *Sac.* 3,14.17 (PG 48,649–651.656–660).

49 Ambr. *Off.* 1,87 (CCL 15,32f.); Joh. Chrys. *Sac.* 3,10.16 (PG 48,646f.654–656).

50 Ambr. *Off.* 1,87 (CCL 15,32f.); Joh. Chrys. *Sac.* 3,17 (PG 48,656–660).

dass ein Bischof sich gerade auf diesem Feld zu bewähren hat – um die Gemeinde für sich zu gewinnen und seine pastoralen Funktionen erfolgreich erfüllen zu können –, und formulieren daher eine Vielzahl von Ratschlägen, wie ein *episcopus* als Euerget zu agieren habe, wenn er über den Einsatz der Gemeindemittel, insbesondere die Gewährung von Almosen, befindet.[51] Bei Ambrosius kommt auch die Zuweisung von Geldern an Kleriker und die Kontrolle ihrer Verwendung zur Sprache, die offenbar leicht zu Unstimmigkeiten oder gar Verwerfungen im Klerus Anlass gibt.[52] Der Mailänder Bischof wirbt zuvorderst für Investitionen in die Errichtung und Ausstattung von Kirchenbauten.[53] Darüber hinaus empfiehlt er dem Bischof moderates Geben und gibt somit keine Empfehlung, die als genuin christlich einzuschätzen oder gar exklusiv auf das Priester- resp. Bischofsamt bezogen ist.[54] Er behandelt die Problematik eingehender als Chrysostomos, woraus gleichwohl nicht der Schluss zu ziehen ist, dass er entsprechenden Betätigungen für den Bischof grössere Bedeutung attestiert; wie gerade erwähnt, ästimiert auch sein östlicher Kollege karitative Tätigkeiten des Bischofs sehr. Dass Ambrosius das Sujet stark akzentuiert, ist eher mit dessen hoher Eignung zu begründen, um mit Blick auf den *episcopus* christliche Wertmassstäbe und Verhaltenserwartungen zu explizieren – in diesem Fall die *beneficentia* –, und resultiert somit aus seiner thematischen Schwerpunktsetzung.[55]

Ambrosius wie Johannes Chrysostomos setzen als gegeben voraus, dass der höhere Klerus durch ein hohes Mass an internem Wettbewerb gekennzeichnet ist. Das kommt speziell bei Vakanzen zum Ausdruck, wenn über die Aufstellung von Kandidaten für die Nachfolge disputiert wird. Aber auch ein amtierender Bischof befindet sich in einer kompetitiven Situation und muss um seine Akzeptanz im Klerus ringen. Er ist hier regelmässig Kritik ausgesetzt, bei der theologische Fragen – so ihre übereinstimmende Beobachtung – zwar instrumentalisiert werden können, jedoch gewöhnlich nicht im Vordergrund stehen. Sie führen entsprechendes Verhalten von Klerikern primär auf Neid und Missgunst zurück, missbilligen es explizit und werben demgegenüber für Eintracht innerhalb des Klerus.[56]

Eine weitere Gemeinsamkeit ist darin zu sehen, dass beide ein wesentliches Element episkopalen Wirkens nicht in ihre Konzeption einbeziehen: jenes der

51 Ambr. *Off.* 2,76–85.109–111.121.136–143 (CCL 15,124–127.136f.140.146–149); Joh. Chrys. *Sac.* 3,16 (PG 48,654–656).

52 Ambr. *Off.* 2,69 (CCL 15,121).

53 Ambr. *Off.* 2,111.121 (CCL 15,137.140).

54 Ambr. *Off.* 2,69.76.111 (CCL 15,121.124.137).

55 Zur Auseinandersetzung mit dieser Thematik bei Ambrosius s. Sauer, a.O. (oben Anm. 19) 92–102; Becker, a.O. (oben Anm. 16) 70–114. Hinzu kommt möglicherweise, dass er selbst in der Anfangsphase seines Episkopats angesichts seiner Freigebigkeit gegenüber den Armen bei den Homöern in Mailand auf Kritik gestossen ist; vgl. Paulin. *vit. Ambr.* 38 (ed. Bastiaensen, S. 100–102); Ambr. *Off.* 2,136–139 (CCL 15,146f.); zu der Thematik Rapp, a.O. (oben Anm. 17) 230f.

56 Ambr. *Off.* 2,122.134.152–155 (CCL 15,140.145.151f.); Joh. Chrys. *Sac.* 5,6 (PG 48,675f.).

‹privaten› Patronagetätigkeit.[57] Wir wissen von vielen spätantiken Bischöfen, dass sie Angehörigen ihrer Gemeinde bei unterschiedlichsten profanen Angelegenheiten, darunter Rechts- und Steuerfragen, in Form von Intervention bei Amtsträgern oder mächtigen *privati* Unterstützung haben zukommen lassen oder auch Kommendationsschreiben an ihre *amici* verfasst haben, welche den Betreffenden etwa Karrierechancen eröffnen sollten.[58] Aktivitäten jener Natur begreifen beide offenkundig nicht als integralen Bestandteil bischöflicher Tätigkeit: Ambrosius warnt im Gegenteil explizit davor, sich in Rechtshändeln und Handelsgeschäften zu engagieren,[59] Chrysostomos zeigt sich ebenfalls sehr reserviert.[60] Dass Betätigungen dieser Art ebenso wie Euergetismus aus privaten Mitteln nicht Bestandteil ihrer Bischofskonzeptionen sind, ist konsequent angesichts der Tatsache, dass *episcopi* solches zumeist im Rahmen persönlicher Netzwerke und auf der Basis ihrer familiären Ressourcen leisten. Auch präsentieren sie sich im von uns betrachteten Zeitraum in derartigen Kontexten gewöhnlich nicht als Bischöfe, rekurrieren somit nicht auf ihre episkopale Autorität, sondern treten – gleich ihren Gesprächs- resp. Briefpartnern – als Angehörige der sozialen Elite auf.[61]

4. Differenzen

Neben den zahlreichen Parallelen sind in den grundsätzlichen Überlegungen der beiden Bischöfe zum Episkopat auch Differenzen zu konstatieren. Diese betreffen gleichwohl weniger deren Konzeptionen des Bischofsamtes, als vielmehr ihre Perzeption der Rahmenbedingungen, unter denen sich bischöfliches Handeln vollzieht. Hier ist insbesondere die Einschätzung der innergemeindlichen bzw. -kirchlichen Konflikte zu nennen, in die ein Bischof involviert sein kann. Wie wir gesehen haben, setzen beide voraus, dass ein *episcopus* in einem kompetitiven Umfeld wirkt, beschreiben dies aber doch voneinander abweichend, wobei

57 Zur zentralen Bedeutung derartiger Tätigkeiten für den spätantiken Bischof s. H. Chadwick, «The Role of the Christian Bishop in Ancient Society», in ders., *Heresy and Orthodoxy in the Early Church* (Aldershot u.a. 1991) 1–14, hier bes. 8–12 (zuerst 1979); grundsätzlich zum Auftreten und Wirken von Bischöfen als *patroni* J.-U. Krause, *Spätantike Patronatsformen im Westen des Römischen Reiches* (München 1987) 57f.; S. Rebenich, «*Viri nobiles, viri diserti, viri locupletes*. Von der heidnischen zur christlichen Patronage im vierten Jahrhundert», in A. Dörfler-Dierken/W. Kinzig/M. Vinzent (Hrsg.), *Christen und Nichtchristen in Spätantike, Neuzeit und Gegenwart. Beginn und Ende des Konstantinischen Zeitalters. Internationales Kolloquium aus Anlaß des 65. Geburtstages von Prof. Dr. Adolf Martin Ritter (*Mandelbachtal u.a. 2001) 61–80, hier 63f.

58 Auch von Ambrosius sind Briefe dieses Typs tradiert; hierzu N. B. McLynn, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital* (Berkeley/Los Angeles/London 1994) 252–263.

59 Ambr. *Off.* 1,185; 3,59 (CCL 15,69.175).

60 Dazu mit Quellenbelegen de Wet, a.O. (oben Anm. 27) 359f.

61 Das lässt sich insbesondere an ihrer Selbstdarstellung in entsprechenden Briefen ablesen, s. z.B. Basil. *epist.* 63; 84,1; 86; 87; 104; 109 (PG 32,420.462–468.509–512.517–520); Greg. Naz. *epist.* 67 (PG 37,144f.); vgl. Aug. *epist.* 96; 97 (CSEL 34/2,514–521).

sich markante Unterschiede sowohl hinsichtlich der beteiligten Gruppen wie auch bezüglich des Ausmasses der Konflikte auftun: Chrysostomos geht davon aus, dass die Angriffe, die ein Bischof seitens der Kleriker wie auch aus dem Kreis der Laien erfährt, geeignet sein können, ihn in seiner Position massiv zu erschüttern, wenn nicht gar zu stürzen.[62] Ambrosius hingegen sieht den *episcopus* nicht in vergleichbarer Weise in seiner Stellung bedroht. Er hebt zwar hervor, dass die Akzeptanz der Gemeinde für sein Wirken von entscheidender Bedeutung sei,[63] diagnostiziert hier aber keine unüberwindlichen Probleme. Chrysostomos schätzt demgegenüber den Grad der Aktivität der Gemeinde wie auch deren kritisches Potential höher ein, namentlich im Kontext von Bischofswahlen.[64] Auch in anderen Situationen betrachtet er Unmutsäusserungen gegen Bischöfe als nicht unwahrscheinlich, bei denen theologische Fragen zum Anlass genommen werden, den *episcopus* zu attackieren.[65] Auch Predigten können seinen Beobachtungen zufolge einen Ausgangspunkt für massive Kritik darstellen.[66] Daneben moniert er die Tendenz von Laien, mit dem Priester über theologische Fragen zu disputieren.[67] Stärker noch scheint ihm die Stellung eines Bischofs durch andere Kleriker gefährdet, die sich partiell der Unterstützung weiter Kreise der Gemeinde bedienen. Er vergleicht den *episcopus* einem Tyrannen, der umschmeichelt werde, solange er in seiner Position gefestigt sei; sobald er sich aber die geringste Blösse gebe, zeigten sich potentielle Nachfolger bestrebt, ihn seines Amtes zu entheben.[68]

Seine Reaktion auf diese Problematik besteht weniger darin, Strategien für eine effektive Kommunikation mit den betreffenden Personen und Gruppierungen zu entwickeln, als vielmehr in Ratschlägen an den Bischof, sich nachdrücklich von irdischen Zielsetzungen zu distanzieren. Dem liegt die Vorstellung zugrunde, dass ein *episcopus*, der sich weltlichem Treiben hingibt, leicht Angriffsfläche für Kritiker biete und zudem Gefahr laufe, von Gruppierungen in der Gemeinde, die ihrerseits mundane Belange verfolgten, ‹beherrscht› zu werden, statt seinerseits die Herrscherrolle auszufüllen.[69] Dies entspricht, nebenbei bemerkt, seinem eigenen Reaktionsmuster, das er später in Konstantinopel

62 Joh. Chrys. *Sac.* 2,2; 3,13; 4,4; 6,22f. (PG 48,633f.649.666f.679); zu den ‹Kämpfen›, in denen sich ein Bischof im Verständnis des Chrysostomos zu behaupten hat, s. A. Koch, *Johannes Chrysostomus und seine Kenntnisse der antiken Agonistik im Spiegel der in seinen Schriften verwendeten Bilder und Vergleiche* (Hildesheim 2007) 132–134.

63 Siehe z.B. Ambr. *Off.* 1,86–89 (CCL 15,32f.).

64 Joh. Chrys. *Sac.* 3,10.15 (PG 48,646f.652–654).

65 Joh. Chrys. *Sac.* 4,5f. (PG 48,667f.).

66 Joh. Chrys. *Sac.* 5,1f.5–8 (PG 48,671–678).

67 Joh. Chrys. *Sac.* 4,5 (PG 48,667f.).

68 Joh. Chrys. *Sac.* 3,14 (PG 48,649–651).

69 Joh. Chrys. *Sac.* 3,9f.14 (PG 48,646.649–651); zur Vorstellung der Notwendigkeit von Distanz zu irdischen Lebenszusammenhängen bei Chrysostomos s. R. Valantasis, «Body, Hierarchy and Leadership in Chrysostom's *On the Priesthood*», *The Greek Orthodox Theological Review* 30 (1985) 455–471, bes. 470f.

angesichts vergleichbarer Herausforderungen zeigen wird.[70] Neben einer entsprechenden Wertorientierung sind seinem Verständnis nach auch in einem solchen Zusammenhang rhetorische und exegetische Qualitäten erforderlich.[71] Im Hinblick auf mögliche Kritik seitens der Gesamtgemeinde bemerkt er jedoch, dass ein Bischof den Laien nicht mit Verachtung begegnen dürfe, sondern in patrimonialer Manier – gleich einem Vater gegenüber seinen unmündigen Kindern – auf ihre Bedürfnisse reagieren müsse.[72] Erwähnt sei an der Stelle, dass auch Ambrosius an Kleriker die Empfehlung richtet, Distanz zu weltlichen Aktivitäten zu wahren, beispielsweise nicht an Gastmählern teilzunehmen, die von Laien veranstaltet werden – gleichfalls mit der Überlegung, dass derartiges Tun Anlass zu ‹Gerede› geben könne.[73] Allerdings schätzt er die Risiken, die hieraus zu erwachsen vermögen, geringer ein als Chrysostomos. Auch hält er es – abweichend von seinem Kollegen – für möglich, sich als Kleriker von innergemeindlichen Rangstreitigkeiten fernzuhalten. Im Unterschied zu dogmatischen Kontroversen, die seinem Verständnis nach stets ausgetragen werden müssen, empfiehlt er bei blossen Kämpfen um Macht und Prestige Zurückhaltung.[74]

Eine weitere Besonderheit in den Bedingungen für episkopales Handeln, die Chrysostomos gegenüber Ambrosius herausstreicht, ist in dem Moment zu sehen, dass Bischöfe in ihrer Umgebung nicht nur durch Kleriker provoziert werden, sondern darüber hinaus durch Mönche, welche ihrerseits nicht dem Klerus angehören.[75] Dies stellt für ihn nicht zuletzt ein konzeptionelles Problem dar angesichts der hohen Autorität, die Mönche aufgrund des ihnen zugeschriebenen Charismas und ihrer asketischen Leistungen in vielen Regionen des griechischen Ostens geniessen.[76] In dem Kontext setzt er sich mit der im östlichen Reichsteil verbreiteten Position auseinander, dass Presbyter und Bischöfe primär aus diesem Personenkreis rekrutiert werden sollten. Trotz seiner affirmativen Haltung zur Askese, seiner eigenen anachoretischen Erfahrung und seiner persönlichen

70 Hierzu Tiersch, a.O. (oben Anm. 4) bes. 229–250; grundsätzlich zu seinen Konflikten mit dem Klerus der Gemeinde von Konstantinopel Liebeschuetz, a.O. (oben Anm. 4) 95–111.

71 Joh. Chrys. *Sac.* 4,6–9; 5,3–6 (PG 48,668–676); dazu auch Leppin, a.O. (oben Anm. 7) 304–307.

72 Joh. Chrys. *Sac.* 5,4 (PG 48,674); vgl. Joh. Chrys. *Sac.* 6,9 (PG 48,685f.).

73 Ambr. *Off.* 1,86 (CCL 15,32); vgl. Ambr. *Off.* 1,247 (CCL 15,91); dazu W. Steidle, «Beobachtungen zu des Ambrosius Schrift *De officiis*», *VigChr* 38 (1984) 18–66, hier 37f.

74 Ambr. *Off.* 2,122 (CCL 15,140).

75 Zu den Konflikten des Chrysostomos mit Mönchen s. Liebeschuetz, a.O. (oben Anm. 4) 91–93.

76 Dies gilt ganz besonders für Syrien und somit seine eigene Provinz – vorausgesetzt, dass die Schrift während seiner Tätigkeit in Antiochien entstanden ist; hierzu P. Brown, «Town, Village and Holy Man. The Case of Syria», in ders., *Society and the Holy in Late Antiquity* (London 1982) 153–165; zu seiner Erfahrung mit Mönchen in seiner Stellung als Patriarch von Konstantinopel s. D. Caner, *Wandering, Begging Monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity* (Berkeley/Los Angeles/London 2002) 190–199. Ambrosius sieht sich mit keinem vergleichbaren Problem konfrontiert; hierzu D. König, *Amt und Askese. Priesteramt und Mönchtum bei den lateinischen Kirchenvätern in vorbenediktinischer Zeit* (St. Ottilien 1985) 129–131.

Wertschätzung der monastischen Lebensform erteilt er der Ordination von Mönchen eine Absage.[77] Er tritt zwar für eine asketische Orientierung der Kleriker ein, wendet sich aber gegen den ‹Mönchsbischof›, der dem Typus des *holy man* entspricht.[78] Bei Mönchen denkt er in diesem Zusammenhang an Männer aus ländlichem Umfeld mit niedrigem Bildungsstand und nur geringer Erfahrung in säkularen Lebenszusammenhängen,[79] die seiner Ansicht nach nicht die erforderlichen Voraussetzungen für ein Bischofsamt mitbringen. Eine vergleichbare Problematik stellt sich bei Ambrosius nicht, da Asketen, die nicht in den Klerus integriert sind und eine Herausforderung für kirchliche Funktionsträger darstellen, indem sie ihnen etwa ein Defizit an Charisma und asketischem Rigorismus vorhalten, in seiner Umgebung nicht von nennenswerter Bedeutung sind.

Jene Divergenzen in den Rahmenbedingungen, die als reichsteilspezifisch betrachtet werden können, führen gleichwohl nicht zu prinzipiellen Differenzen in der Konzeption des Episkopats. Die starke Betonung der asketischen Qualitäten des *episcopus* bei Chrysostomos wie auch der exzeptionellen Anforderungen, die an jenen gestellt werden, lässt sich bei ihm nicht als Reverenz an monastische Ideale interpretieren, sondern steht in Zusammenhang mit der Intention der Schrift und weicht zudem nicht fundamental von der Position des Ambrosius ab.

5. Zusammenfassung

Die Reflexionen der beiden Bischöfe zum Episkopat stehen im Kontext der theodosianischen Ära, die u.a. gekennzeichnet ist durch die zunehmende Verflechtung von Kirche und Staat wie auch eine steigende Aristokratisierung des höhe-

77 Joh. Chrys. *Sac.* 6,5–8 (PG 48,682–685); zu seiner Biographie s. O. Pasquato, «Ideale sacerdotale e formazione al sacerdozio del Giovane Crisostomo. Evoluzione o continuità?», in S. Felici (Hrsg.), a.O. (oben Anm. 27) 59–93, hier 66–72; Lochbrunner, a.O. (oben Anm. 9) 77–82; Kelly, a.O. (oben Anm. 5) 24–35; J. Brändle, *Johannes Chrysostomos. Bischof, Reformer, Märtyrer* (Stuttgart 1999) 26–30; kritisch zu den antiken Zeugnissen über die monastische Phase des Chrysostomos W. Mayer, «What does it Mean to Say that Chrysostom was a Monk?», *StudPatr* 41 (2006) 451–455; zur Abgrenzung des Priesters vom Mönch in *De sacerdotio* s. Dörries, a.O. (Anm. 21) 19–26; Lochbrunner, a.O. (oben Anm. 9) 84–90; Tloka, a.O. (oben Anm. 19) 159–164.

78 Anders A. Sterk, *Renouncing the World Yet Leading the Church. The Monk-Bishop in Late Antiquity (*Cambridge Mass. 2004) bes. 141; zur Konzeption des Mönchsbischof anhand der drei Kappadokier Basilius von Caesarea, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz vgl. A. Sterk, «On Basil, Moses, and the Model Bishop: The Cappadocian Legacy of Leadership», *Church History* 67 (1998) 227–253.

79 In früheren Schriften – so in *Adversus oppugnatores vitae monasticae* und seiner *Comparatio regis et monachi* – operiert er hingegen mit einem anderen Bild des Mönchs, propagiert ihn gar als ‹wahren Philosophen›; hierzu auch Sterk, a.O. (oben Anm. 78) 145f.; Tloka, a.O. (oben Anm. 19) 158.

ren Klerus.[80] Angesichts dessen stellt sich in der Kirche vermehrt die Frage nach der Rolle des Bischofs, ihrer institutionellen Ausgestaltung und spezifischen Normativität.[81] Hierauf rekurrieren Ambrosius und Johannes Chrysostomos mit ihren Schriften *De officiis ministrorum* und *De sacerdotio*, ohne jedoch systematische Abhandlungen zum Episkopat zu intendieren.

Ein zentrales Anliegen der Forschungen zur spätantiken Kirchengeschichte ist die Untersuchung des Verhältnisses von östlicher und westlicher Reichshälfte, speziell mit dem Ziel, die Herausbildung von Differenzen zu ermitteln und auf ihre Ursachen hin zu beleuchten. Teils geschieht dies noch in der Tradition des niederländischen Theologen Hendrik Berkhof, der namentlich in der Relation von Kirche und Kaisertum grundlegende Diskrepanzen zwischen Ost und West angenommen und diese u.a. unter Verweis auf Mentalitätsunterschiede zwischen den beiden Reichsteilen zu interpretieren gesucht hat.[82] Daneben stehen neuere kulturvergleichende Ansätze, die zum Teil historisch-anthropologisch ausgerichtet sind,[83] sowie Studien, welche dem Paradigma der kulturellen Adaption resp. Akkulturation folgen und die Entwicklung der christlichen Kirche im lateini-

80 Beide Aspekte werden seit langem eingehend erforscht; aus der grossen Zahl der Studien zu erstgenanntem Gesichtspunkt seien angeführt: K. L. Noethlichs, «Zur Einflussnahme des Staates auf die Entwicklung eines christlichen Klerikerstandes. Schicht- und berufsspezifische Bestimmungen für den Klerus im 4. und 5. Jahrhundert in den spätantiken Rechtsquellen», *JbAC* 15 (1972) 136–153; E. Herrmann, *Ecclesia in Re Publica. Die Entwicklung der Kirche von pseudostaatlicher zu staatlich inkorporierter Existenz* (Frankfurt a.M. 1980) 207–231; R. Haensch, «Die Rolle der Bischöfe im 4. Jahrhundert. Neue Anforderungen und neue Antworten», *Chiron* 37 (2007) 153–181, hier 162–166; zum zweiten Aspekt s. beispielsweise W. Eck, «Der Einfluss der konstantinischen Wende auf die Auswahl der Bischöfe im 4. und 5. Jahrhundert», *Chiron* 8 (1978) 561–585; F. D. Gilliard, «Senatorial Bishops in the Fourth Century», *HThR* 77 (1984) 153–175; C. Rapp, «The Elite Status of Bishops in Late Antiquity in Ecclesiastical, Spiritual and Social Contexts», *Arethusa* 33 (2000) 379–399, bes. 379f.

81 Darüber hinaus lassen sich spezifische Anlässe für die Schriften diskutieren; so am Beispiel von *De sacerdotio* M. Illert, *Johannes Chrysostomus und das antiochenisch-syrische Mönchtum. Studien zu Theologie, Rhetorik und Kirchenpolitik im antiochenischen Schrifttum des Johannes Chrysostomus* (Zürich/Freiburg, Brsg. 2000) 18–21, der die Schrift als Pamphlet im Rahmen des antiochenischen Schismas interpretiert, konkret als Stellungnahme zugunsten des Flavianus gegen Evagrius.

82 Während die Kirche im lateinischen Westen gegenüber dem Kaisertum ein hohes Mass an institutioneller Eigenständigkeit behauptet habe, habe sie sich im griechischen Osten seit dem Konstantinischen Zeitalter weitgehend der kaiserlichen Herrschaft unterstellt; vgl. H. Berkhof, *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung zur Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert* (Zollikon/Zürich 1947) bes. 209; zur Kritik an der These Berkhofs s. H. Leppin, *Von Constantin dem Grossen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret* (Göttingen 1996) 261f. mit weiterführenden Literaturhinweisen.

83 Methodisch und konzeptionell grundlegend für diesen Ansatz ist der Beitrag von J. Martin, «Zwei Alte Geschichten. Vergleichende historisch-anthropologische Betrachtungen zu Griechenland und Rom», *Saeculum* 48 (1997) 1–20.

schen Westen bzw. griechischen Osten in diesem Sinne konzeptualisieren.[84] Die Bischöfe Ambrosius und Johannes Chrysostomos bilden in dem Zusammenhang ausnehmend günstige Forschungsobjekte, da sie besonders stark durch spezifische Merkmale ihres jeweiligen Reichsteiles resp. Kulturkreises geprägt scheinen. Dies hat uns motiviert, ihre Reflexionen zum Episkopat einer komparatistischen Betrachtung zu unterziehen und an jenem Gegenstand nach Gemeinsamkeiten wie Unterschieden zu fragen.

Wir haben gesehen, dass in ihren Vorstellungen zum Bischof die Parallelen dominieren: Beide monieren die gleichen Defizite bei Klerikern, die sie als grundsätzliche Probleme perzipieren. Übereinstimmend fokussieren sie in der Person begründete Qualitäten deutlich stärker als den Amtscharakter des Episkopats und damit die normative vor der organisatorischen Dimension. Eine unterschiedliche Akzentuierung von Amt und Charisma, wie sie vielfach mit den beiden Reichsteilen in Verbindung gebracht wird, lässt sich bei ihnen nicht beobachten. Entsprechend begegnet auch keine grundlegend verschiedene Haltung in der Frage, inwieweit die Wirksamkeit des Handelns eines Priesters von der Würde seiner Person abhänge.[85]

Dieser Befund ist kein Spezifikum unserer beiden Autoren und beschränkt sich auch nicht auf konzeptionelle Überlegungen zu dem Sujet, sondern korrespondiert etwa mit Beobachtungen zum Habitus und zur Selbstinszenierung von Bischöfen des betrachteten Zeitraumes: Hier ist gleichfalls zu konstatieren, dass beim Rekurs auf mit der Person assoziierte Merkmale bzw. auf formal-institutionelle Aspekte keine fundamentalen Unterschiede zwischen griechischem Osten und lateinischem Westen existieren, sondern die Auswahl der jeweils angeführten Gesichtspunkte sich an den Erfordernissen der aktuellen Kommunikationssituation orientiert.[86]

Reichsteilspezifische Divergenzen sind allein in einem Teil der Rahmenbedingungen zu erkennen, welche die beiden Bischöfe reflektieren. Insbesondere sind hier zu nennen das Phänomen eines charismatischen Mönchtums sowie eine ausgeprägt agonale Kultur, mit denen Johannes Chrysostomos konfrontiert ist. In letzterer Hinsicht sind die Unterschiede zum Umfeld, in dem Ambrosius einen Bischof positioniert, jedoch nur graduell. Grundsätzliche Differenzen in der Konzeption des Episkopats resultieren hieraus nicht. So sind in der Beschreibung des ‹Anforderungsprofils› keine wesentlichen Abweichungen auszuma-

84 Die Literatur zu diesem Sujet ist nahezu unüberschaubar geworden; als ein frühes Beispiel, das diese Fragestellung – noch vor dem *cultural turn* – hinsichtlich der Adaption auf institutioneller Ebene verfolgt und viele nachfolgende Arbeiten geprägt hat, sei die Dissertation von E. Herrmann genannt, a.O. (oben Anm. 80).

85 Zur Debatte hierüber, die etwa im Rahmen des Donatistenstreites intensiv geführt wird, s. Dörries, a.O. (oben Anm. 21) bes. 9.

86 Hierzu mit zahlreichen Quellenbelegen K. Piepenbrink, «Zur Selbstrepräsentation von Bischöfen des 3. und 4. Jahrhunderts in verbaler Kommunikation», *Millennium* 11 (2014) 39–68, bes. 66f.

chen. Das korreliert mit dem Phänomen, dass die tatsächlichen Kompetenzen von Episkopen in urbanen Gemeinden nahezu identisch sind. Die Tätigkeiten, welche die Bischöfe im Rahmen ihres Amtes verrichten, beziehen sich nach Vorstellungen beider weitestgehend auf die eigene Gemeinde bzw. den übergemeindlichen kirchlichen Raum, können aber auf den staatlichen Bereich ausgreifen, sofern es sich um Angelegenheiten von hoher theologischer Brisanz handelt wie dogmatische Kontroversen. Eine darüber hinausgehende institutionalisierte öffentliche Tätigkeit – etwa im Rahmen von Magistraturen oder als Mitglieder des Stadtrates – sehen beide nicht vor, was dem realen Betätigungsfeld der Mehrzahl der städtischen Bischöfe im Osten wie im Westen in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts entspricht.

Ungeachtet der göttlichen Legitimation seiner Stellung bedarf ein spätantiker Bischof, um seinen Dienst erfolgreich versehen zu können, nicht zuletzt der Akzeptanz seitens seiner Gemeinde – der Kleriker wie der Laien –, was zur Voraussetzung hat, dass er deren Erwartungen möglichst vollumfänglich erfüllt. Diese zielen in Ost und West in nahezu identischer Manier auf seine Orthodoxie, seine persönliche Integrität und ganz besonders auf seine pastoralen wie patronalen Qualitäten. Entsprechend nimmt es nicht wunder, dass Ambrosius wie Johannes Chrysostomos einvernehmlich eben jene Aspekte fokussieren, wenn sie Verhaltenserwartungen für den Bischof formulieren.

Der Umstand schliesslich, dass die beiden Schriften verschiedene thematische Schwerpunkte aufweisen, ist vorrangig auf Unterschiede in den Intentionen der Verfasser sowie den literarischen Traditionen zurückzuführen, in denen die betrachteten Texte stehen. Für unsere Fragestellung sind diese Diskrepanzen als kontingent einzuschätzen.

Korrespondenz:
Karen Piepenbrink
Justus-Liebig-Universität Giessen
Historisches Institut
Professur für Alte Geschichte
Otto-Behaghel-Str. 10, Haus G
D-35394 Giessen
karen.piepenbrink@geschichte.uni-giessen.de