

digen und sich das Wohlwollen und die finanzielle Unterstützung reicher römischer Damen sichern. (3) Der schnell eskalierende Streit um die Rechtgläubigkeit des Origenes schließlich zeigt eindrucksvoll, daß Hieronymus selbst in das Sperrfeuer der Kritik geriet und der Häresie verdächtigt wurde. Der Häresievorwurf war austauschbar und ein wohlfeiles Mittel der Marginalisierung innerkirchlicher Gegner.

Gerade die origenistische Kontroverse offenbart zudem, daß der öffentliche Diskurs über Häresie und Orthodoxie über die Netzwerke der jeweiligen Protagonisten geführt wurde: hier Hieronymus und seine römische Clique, dort Rufin und seine Entourage. Auch in der pelagianischen Kontroverse ging es nicht allein um Rechtgläubigkeit und Irrlehre, sondern um die Verteilung ökonomischer Ressourcen und sozialer Patronage. All dies hätte J. nachlesen können in den Arbeiten von P. Brown (*Pelagius and his Supporters: Aims and Environment* [1968], in: id., *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London 1977, 183–207; id., *The Patrons of Pelagius: the Roman Aristocracy between East and West* [1970], in: *ibid.* 208–226), E.A. Clark (*The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992) und H. Inglebert (*Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome: histoire, christianisme et romanité en Occident dans l'antiquité tardive*, Paris 1996). Sie wurden nicht herangezogen.

J. hat sich durch einen methodisch nicht ausreichend reflektierten Häresiebegriff der Möglichkeit beraubt, weitergehende Fragestellungen zu verfolgen, die sowohl den Kirchen- wie den Profanhistoriker interessieren. Auch Hieronymus rezipierte und instrumentalisierte das durch die Tradition vorgegebene Konzept der Häresie; die Folge war die „Perpetuierung u[nd] Verstärkung der Differenzen“ innerhalb der Christenheit, „während die Konsensbildung nur innerhalb der ohnehin bestehenden Richtungen Fortschritte machte“ (N. Brox, s.v. Häresie, *RAC* 13, 1986, 295). Die Begriffe Häresie und Orthodoxie sind darüber hinaus geeignet, den Einfluß außertheologischer Faktoren, will sagen sozialer Gruppen, patronaler Strukturen, machtpolitischer Strategien und wirtschaftlicher Überlegungen auf die kirchliche Struktur- und Traditionsbildung nachzuweisen. Hieronymus bietet hierfür reichhaltiges Material, das erst in Ansätzen ausgewertet ist.

Mannheim

Stefan Rebenich

*Kirsten Groß-Albenhausen: Imperator christianissimus. Der christliche Kaiser bei Ambrosius und Johannes Chrysostomus (= Frankfurter Althistorische Beiträge 3), Frankfurt am Main (Verlag Marthe Claus) 1999, 223 S., geb., ISBN 3-934040-00-4.*

„Die im Westen entwickelte Theokratie bedeutet die Herrschaft Gottes über das öffentliche Leben, der Staat dient Gottes Heilsplan, der östliche Byzantinismus dagegen eine unkritische, gehorsame und segnende Haltung der Kirche dem Staat gegenüber, die Kirche dient dem Staatsplan.“ Von dieser Position H. Berkhofs (Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung zur Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert, Zürich 1947) über die Entstehung unterschiedlicher Auffassungen des Verhältnisses von Kirche und Staat im Westen und im Osten des Römischen Reiches während des 4. Jh. geht Frau Groß-Albenhausen (13) aus und entfaltet das Bild des „allerchristlichsten Kaisers“ in den Äußerungen des Ambrosius als des Vertreters der Westhälftle des Römischen Reiches und des Johannes Chrysostomus als Beispiel für den Osten, um zum Schluß Berkhofs Ergebnis für die von ihr untersuchten Schriften der beiden Kirchenführer im wesentlichen zu bestätigen (vgl. 204).

Dazwischen liegen knapp 200 Seiten gründlicher historisch-philologischer Untersuchung der einschlägigen Hinterlassenschaften des Ambrosius und des Johannes Chrysostomus, wobei angesichts des auszuwertenden Materials der Ambrosiusteil doppelt so lang ausfällt wie das Kapitel über Johannes Chrysostomus. G.-A. sucht gängigen Schemata der Ambrosius-Interpretation zu entrinnen und verfolgt die ambrosiuskritische Richtung, die in der Vergangenheit z.B. F. Kolb, *Der Bußakt von Mailand. Zum Verhältnis von Staat und Kirche in der Spätantike*, in: H. Boockmann u.a. (Hg.), *Geschichte und Gegenwart. Festschrift für K. D. Erdmann*, Neumünster 1980, 41–74, vertreten und jüngst N. B. McLynn, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley 1994, eingeschlagen hat; sie unterzieht die Ambrosius wohlwollende Interpretation, die vorzugsweise von den Darstellungstendenzen in dessen eigenen Schriften ausgeht und machtpolitische Motive für sein Handeln vernachlässigt, einer genauen Überprüfung. In diesem Zusammenhang behandelt sie das Verhältnis des Ambrosius zu Kaiser Gratian, den Streit um den Victoria-Altar, den Mai-

länder Kirchenstreit mit Valentinian II., die Gesandtschaften an den Trierer Hof zu Maximus, die Affäre von Kallinikon, das Massaker von Thessalonike, das Verhalten des Ambrosius dem Usurpator Eugenius gegenüber, schließlich seine Leichenreden auf Valentinian II. und Theodosius, allesamt Themen, die gern dafür herangezogen werden, des Ambrosius geschickten Einsatz zugunsten berechtigter Kircheninteressen gegenüber dem Zugriff des Kaisers herauszustellen. G.-A. betont dagegen die Tendenz des Ambrosius, sich in politische Angelegenheiten einzumischen, die ihn eigentlich nichts angingen, und zugleich durch eigenwillige Auslegungen eine erfolgreiche Selbststilisierung zu betreiben, die ihn als am Mailänder Hof einflußreichen Berater, jederzeit aktiv für die kirchlichen Interessen streitenden und sie auch durchsetzenden Bischof erscheinen ließ. Das vorgeblich freundschaftliche Verhältnis des Ambrosius zu den Kaisern in Mailand, so stellt sie heraus, war jedoch schlecht und gespannt, und sein Wort galt bei ihnen nicht immer viel: Die Schrift *De fide* ist demnach keine Unterweisung im Glauben für den unbedarften Kaiser, als die Ambrosius sie deutet, sondern eine Darlegung, mit der er sich Gratian gegenüber theologisch zu rechtfertigen hatte. Schon in den frühen Briefen sind Grundhaltungen des Ambrosius erkennbar, die das Verhältnis von Kirche und Staat im Westen bleibend beeinflussen sollten: des Ambrosius Auffassung vom Vorrang der Kirche vor dem Kaiser und die daraus abgeleitete Folgerung, daß die Kaiser die bischöflichen Wünsche zu erfüllen hätten. Der Durchsetzung dieser Vorstellung ordnet er taktisch sein Verhalten im Umgang und in den Auseinandersetzungen mit den Kaisern unter. Dabei schießt Ambrosius nicht nur einmal über das Ziel hinaus, wenn er Tatsachen verdreht und sich unbekümmert über die Rechtslage hinwegsetzt, z.B. in der Affäre von Kallinikon, die zwar äußerlich zugunsten des Bischofs ausgeht, bei Theodosius aber gewiß keinen Meinungswandel hervorrief, wenn dieser mit CTh XVI 8,9 die Zerstörung von Synagogen verbot „und sich bei seinem Besuch in Rom 389 besonders um die Nichtchristen bemühte“ (112).

Warum aber beugte sich der Kaiser dem Bischof nach dem Massaker von Thessalonike? G.-A. schließt sich hier McLynn an, demzufolge der getaufte Christ Theodosius ein sichtbares Zeichen für die Bereitschaft, die Verantwortung für das Blutbad zu übernehmen, wichtiger als die wiederholte Einmischung des Ambrosius in

staatliche Angelegenheiten war – eine im ganzen allerdings unbefriedigende Antwort, die die Aufmerksamkeit auf die möglichen religiösen Gründe lenkt. Der Kaiser ist nicht mehr *pontifex maximus*, steht in der Kirche, nicht über ihr. Gerade deswegen können die kaiserlichen Tugenden, die Ambrosius hervorhebt (Demut, Glaube, Frömmigkeit) zugleich in die herrscherliche Legitimation durch das Gottesgnadentum integriert werden, wodurch der christliche Imperator letztlich weiter vom Volk entrückt wird, als es sein heidnischer Vorgänger war. Diese Entwicklung ging zwar in eine Richtung, an die Theodosius angesichts seiner umfassenden Stellung in der Kirche des östlichen Reichsteils, wie er sie etwa auf dem Konzil von Konstantinopel 381 ausgespielt hat, auch gewohnt war, ist aber erst in nachtheodosianischer Zeit ausgereift. Neu für ihn war, daß nach den selbstbewußten Vorstellungen des Ambrosius in religiösen Angelegenheiten zunächst Kirchenführer zu hören seien. Neben den kirchen- und vor allem machtpolitischen Vorstellungen, die G.-A. überall als Beweggründe für das Handeln des Ambrosius – großenteils durchaus überzeugend – namhaft macht, ist doch nicht abwegig, die von W. Enßlin, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr.*, München 1953 (SBAW 1953,2), favorisierte Interpretation des Bußakts als „Sieg der kirchlichen Bußgewalt über einen reuigen Sünder“ (Kolb 41) in ein Gesamturteil über das Verhältnis beider Beteiligten zu integrieren. Sind nicht beide Aspekte Bestandteile einer Christianisierung des römischen Kaiserbildes, das über eine scheinbare Schwächung machtpolitischer Seiten durch Einbeziehung der *humilitas* in die christliche Herrschaftsauffassung mit Hilfe alttestamentlicher Vorbilder eine Ausstattung erhielt, die den Verlust mehr als wettmachte? Vielleicht kann man im Lichte eines dialektischen Versuchs der Integration von Politik und Religion die gegensätzlichen Positionen auf anderer Ebene einander näherbringen.

Das von Johannes Chrysostomus entworfene Bild des christlichen Kaisers ist erwartungsgemäß ein ganz anderes als das des Ambrosius, auch wenn es zu einfach ist, in ihm allein den östlichen Widerpart des westlichen Bischofs zu sehen, wie G.-A. zu Recht betont. Johannes präsentiert gerade nicht, wie Ambrosius, ein fertiges System zur Einordnung des Kaisers in das Beziehungsgeflecht von Kirche und Staat; dafür zeigt er in seinen Äußerungen, anders als der geschickte, betriebsame und

verwaltungserfahrene Bischof aus dem Westen, zu sehr die Stationen einer persönlichen Entwicklung, die schließlich zu seinem Scheitern als Bischof von Konstantinopel führen und so dokumentieren, daß die Kirche hier an der Wende zum 5. Jh. in einer Abhängigkeit verharret, die nicht zuletzt dank Ambrosius im Westen zu diesem Zeitpunkt nicht mehr besteht. Darüber hinaus ist die Haltung des Johannes Chrysostomus zum Kaiser wegen seiner verstreuten Äußerungen in unterschiedlichsten Quellen sehr viel schwerer greifbar als die des Ambrosius. G.-A. stellt zunächst theoretische Ansichten des Johannes zu Kaiser und Kaisertum aus zwei verschiedenen, vorbischöflichen Phasen und praktische Überlegungen zum christlichen Herrscher in seinen Säulenhomilien anlässlich des Statuenaufstands von Antiochia im Jahre 387 gegenüber und rundet sodann das Bild durch die Interpretation der Ereignisse während seiner anschließenden Bischofszeit in Konstantinopel ab. Die anfängliche negative Haltung zum Herrscher geht auf die Hochschätzung monastischer Ideale zurück und reflektiert das Verhältnis des in die Fußstapfen des Philosophen tretenden Mönches als des *παροησία* übenden Widerparts der Herrscher in christlicher Zeit, doch spätestens 387 verändert sich die Haltung des Johannes „hin zu einem eher paulinisch geprägten Herrschaftsverständnis“ (166), das die Berechtigung staatlicher Herrschaft ausdrücklich anerkennt, und zwar, anders als Ambrosius, in rechtlicher Hinsicht unter Einschluß auch der Kleriker. Johannes rechtfertigt dies mit der Ansicht, die staatliche Gewalt entspreche Gottes Willen. Diese veränderte Grundhaltung ist Ausgangspunkt für seine verbindlich-vermittelnde Haltung im Statuenaufstand von Antiochia, indem er die Rechte des Kaisers und das Unrecht der Täter anerkennt und unter Hinweis auf die Herkunft der kaiserlichen Herrschaft von Gott Theodosius zur Milde zu verpflichten sucht. Er betont also den Anspruch des Herrschers auf Gehorsam, bemerkt aber dennoch, daß Kirche, Bischof, Priester allem Weltlichen überlegen seien, nimmt also, verglichen mit Ambrosius, in dieser Beziehung eine moderate Haltung ein.

Konkrete Folgen für den Umgang mit der Macht mußten sich aus dieser Haltung für Johannes Chrysostomus als Bischof von Konstantinopel ergeben. Die theoretischen Überlegungen und Konzepte vermochte er, anders als der gewiefte Taktiker Ambrosius, nicht in politischem Handeln zu konkretisieren, umzumünzen in aktive

Kirchenpolitik, im Gegenteil: Theoretische Elemente wie sein paulinisches Herrschaftsverständnis und sein mönchisch-asketisches Lebensideal ließen ihn situationsbezogen nach Maßgabe seiner Prinzipien, doch ohne politisches Gesamtkonzept reagieren, so daß seine innerkirchlichen Gegner leichtes Spiel hatten. Angesichts der Konstellationen des Ostens, bei denen es, anders als im Westen, für den Kirchenpolitiker darauf ankam, den Kaiser für sich zu gewinnen, um mit seiner Hilfe innerkirchliche Gegner unschädlich zu machen, konnte der Kaiser sehr viel mehr Macht über die Kirche ausüben, da die Kirche den Weg zur Aktion nicht fand.

G.-A. erkennt die Gefahr, die in dem von Berkhof 196 formulierten Urteil, „Der Ostler lebt im Denken, der Westler in der Tat“, liegt, akzeptiert es jedoch im großen und ganzen als Bestätigung für ihre Untersuchungsergebnisse. Dennoch stellt es eine eigentlich falsche Alternative dar. Den Taten des Ambrosius geht ein Denken voraus, das in einem theoretischen System mündet, dessen Tauglichkeit der erfahrene Politiker durch Umsetzung in die Praxis überprüft. Johannes Chrysostomus entwickelt sein aus heterogenen Quellen gespeistes Denken nicht zu einer geschlossenen kirchlich-politischen Konzeption weiter, sondern reagiert auf Situationen – zum Teil vielleicht kurzschlüssig – so, daß er in der Praxis scheitert. Symptomatische Beispiele für die Kirche im Westen und im Osten des Römischen Reiches sind Ambrosius und Johannes Chrysostomus durchaus, aber schon die Frage, ob sie beide in gleichem Maße repräsentativ für „ihre“ Kirche und deren Denken sind, ist kaum zu beantworten: Zu einzigartig und zu unterschiedlich ist beider Leben und Werk. Das verbietet natürlich nicht den Vergleich, den G.-A. trotz der zitierten Vereinfachungen Berkhofs mit gebotener Vorsicht angestellt hat. Das Ergebnis liegt eher auf der Linie Kolbs und McLynns als auf der Enßlins und R. Schieffers. Es lohnt sich vielleicht einmal, Synthesen zu versuchen.

Bornheim-Sechtem Ulrich Lambrecht

Courreau, Joël (Hg.): *Césaire d'Arles. Sermons sur l'Écriture*. Tome 1 (Sermons 81–105). Texte critique par G. Morin (CCL). Introduction, Traduction et Notes (= Sources Chrésiennes 447), Paris 2000, 455 S., kt., ISBN 2-204-06333-9.

J. Courreau (C.), Mönch in Ligugé, hat bereits die *Oeuvres monastiques* des Caesari-