

Mönchisches Leben nach Johannes Chrysostomus

Heike Grieser

Presbyter Johannes aus Antiochien erhielt Ende Oktober 397 die überraschende Nachricht, er sei zum neuen Bischof von Konstantinopel bestimmt worden.¹ Etwa 1200 km trennten ihn von der neuen Wirkungsstätte in der Hauptstadt, in der ihm das Einleben so schwer fallen sollte. Der knapp 50-Jährige² verließ seine Heimat, eine reiche Großstadt mit einer langen christlichen Tradition.³ Gleichzeitig begegnete man in ihr auf Schritt und Tritt allen denkbaren Formen des heidnischen Götterkultes, dem etwa die Hälfte der Bevölkerung noch anhing.⁴ Die orthodoxe katholische Kirche konkurrierte ihrerseits mit verschiedenen als häretisch verurteilten Gruppierungen wie Anhomöern, Marcioniten etc. Sie verfügte über karitative Einrichtungen für Fremde, Arme und Kranke, die es trotz des Wohlstandes im Überfluss gab. Johannes stand als begeisterter Prediger in hohem Ansehen – die Nachwelt hat ihm dafür den Beinamen »Goldmund: Chrysostomus« verliehen. Äußerlich ähnlich sollten die Bedingungen in Konstantinopel sein, das Kaiser Konstantin als neue christliche Hauptstadt, als zweites Rom, konzipiert hatte. Doch davon wird an späterer Stelle zu sprechen sein.

Johannes erhielt als junger Mann in Antiochien eine hervorragende Ausbildung. Zu seinen Lehrern ist wohl auch der berühmte heidnische

¹ Die wichtigsten Gesamtdarstellungen zu Johannes Chrysostomus sind: C. Baur, *Der Heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*. 2 Bde., München 1929–1930; J. Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops. Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*. Oxford 1990, ND 1998; P. Klasvagt, *Leben zur Verherrlichung Gottes. Botschaft des Johannes Chrysostomus. Ein Beitrag zur Geschichte der Pastoral*. Bonn 1992 = *Hereditas* 7; J. Kelly, *Golden Mouth. The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop*. Ithaca/New York 1995; R. Brändle, V. Jegher-Bucher, *Art. Johannes Chrysostomus I* = *RAC*, Lfg. 139/40 (1997) 426–503; R. Brändle, *Johannes Chrysostomus. Bischof, Reformator, Märtyrer*. Stuttgart u.a. 1999. Die bereits für 2000 angekündigte Studie von C. Tiersch, *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398–404). Welt und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches* = *Studien und Texte zu Antike und Christentum*, konnte hier nicht mehr berücksichtigt werden, ebenso wenig die Arbeit von M. Illert, *Johannes Chrysostomus und das antiochenisch-syrische Mönchtum. Studien zu Theologie, Rhetorik und Kirchenpolitik im antiochenischen Schrifttum des Johannes Chrysostomus* (2000).

² Die biographischen Daten richten sich nach den Angaben Brändles.

³ Nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte 11, 26 wurden die Christus nachfolgenden Männer und Frauen in dieser Stadt zum ersten Mal Christen genannt.

⁴ Vgl. nochmals A. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie. Paris 1959. Besonders die oratio 11 des Libanius, der sog. Antiochicus, gewährt viele Eindrücke, vgl. dazu die neue Übersetzung ins Englische in der Reihe *Translated Texts for Historians* 34: *Antioch as a Centre of Hellenic Culture as Observed by Libanius*, Hg. A. Norman. Liverpool 2000.

Rhetoriklehrer Libanius zu zählen, von dem Sozomenus in seiner Kirchengeschichte berichtet, dieser habe sich auf dem Totenbett den talentierten Johannes als Nachfolger gewünscht, »wenn ihn nicht schon die Christen geraubt hätten.«⁵ Doch hatte Johannes nicht in erster Linie eine berufliche Karriere im Sinn, sondern suchte nach einem alternativen Lebensentwurf. Jahrzehnte später gab er als Prediger darüber Auskunft, wer ihm Vorbild und Ansporn war, jener »Mann, der bis auf den heutigen Tag in aller Munde lebt, den größten, den Ägypten nach den Aposteln hervorgebracht hat, den gottseligen, großen Antonius«. Zugleich forderte er sein Publikum auf:

Damit ihr dies aber nicht bloß aus unserem Munde zu erfahren braucht, leset selbst die betreffende Schrift; ihr werdet aus ihr alles genau erfahren, und viel geistigen Nutzen daraus schöpfen. Das wünsche ich aber, nicht damit ihr die Schrift bloß in die Hand nehmet, sondern damit ihr das dort gegebene Beispiel auch nachahmet.⁶

Johannes zog diese Konsequenzen und schloss sich ungefähr zur Zeit des Abschlusses der beruflichen Ausbildung und im Zusammenhang mit seiner Taufe um 367 einer Gruppe christlicher Asketen unter der Leitung des Diodor an. In jenem Kreis befasste man sich vor allem mit der Auslegung der Heiligen Schrift, doch scheint für Johannes die gemeinsame asketische Lebensform noch anziehender gewesen zu sein. Offensichtlich dachte er schon bald darüber nach, sich als Mönch in die Einsamkeit zurückzuziehen. Doch brachte ihn davon seine Mutter ab, die seit seiner frühesten Kindheit verwitwet war. Nach Schilderung des Johannes selbst flehte sie ihn immer wieder unter Tränen an, sie nicht alleine zu lassen, und erinnerte ihn daran, was sie alles für ihn getan hatte:

Nun denke nicht, dass ich dir damit einen Vorhalt machen will. Als einzigen (sic) Entgelt für alles bitte ich nur darum, mach mich nicht ein zweites Mal zur Witwe, fache die bereits eingeschlummerte Trauer und den Schmerz nicht von neuem an, sondern warte, bis ich gestorben bin; lange werde ich wohl nicht mehr leben (...) Wenn du mich also einmal neben den Gebeinen deines Vaters ins Grab gebettet hast, dann magst du lange Reisen unternehmen und übers Meer fahren, wenn du willst; dann wird dich niemand daran hindern. Solange ich aber noch am Leben bin, bleibe bei mir in meinem Heim. Beleidige Gott nicht und füge mir nicht ohne jeden Grund einen so großen und unverdienten Schmerz zu.⁷

Der Sohn beugte sich diesen Forderungen und ließ sich vermutlich erst nach ihrem Tod 372 als Mönch auf dem Berg Silpios in der Nähe der Stadt nieder. Vier Jahre verbrachte er dort, um sich dann für zwei weitere

⁵ Zur Diskussion um Libanius als Lehrer des Johannes vgl. Brändle, Art. Johannes Chrysostomus 428 f. Zur Wahl des Johannes als Nachfolger des Libanius vgl. Sozomenus, *Historia Ecclesiastica* 8, 2 (GCS.NF 4, 350 Bidez/Hansen).

⁶ Johannes Chrysostomus, In *Matthaeum homilia* 8, 5 (PG 57, 88 f.; dt.: BKV Johannes Chrysostomus 1, 144 f. Baur).

⁷ Johannes Chrysostomus, *De sacerdotio* 1, 2 (SC 272, 70 Malingrey, dt.: Baur 1, 82 f.).

in eine Höhle zu einem Leben in noch strengerer Askese und Einsamkeit zurückzuziehen. Vor allem diese Zeit der Beschäftigung mit der Heiligen Schrift, des radikalen Fastens und Wachens hat seiner Gesundheit nachhaltig geschadet. Schwer erkrankt und von der Kälte gezeichnet kehrte er 378/9 nach Antiochien zurück. Bis zum Ende seines Lebens litt er an den Folgen dieser körperlichen Überforderung.

Wenn man die rund zwanzig Jahre später entstandenen Schilderungen des Johannes über das Leben dieser Mönche auch nur in Auszügen liest, dann wird deutlich, was ihn trotz der erworbenen gesundheitlichen Beeinträchtigungen an deren Lebensweise so begeisterte⁸:

Schon ihre Behausungen sind ein Beweis ihres Glückes. Fern von dem Lärm der Märkte und Städte haben sie ihren Aufenthalt in den Bergen gewählt, wo sie vom weltlichen Treiben unberührt und von den Widerwärtigkeiten der Menschen verschont bleiben; da gibt es keinen irdischen Kummer, kein Weh, keine Sorgen, keine Gefahren, keine Nachstellungen, keinen Neid, keine Eifersucht, keine unerlaubten Liebschaften oder dergleichen. Ihre Sorge gilt nur mehr dem Himmereich, sie verkehren nur mit den Tälern, den Bergeshöhen, den Quellen, der Ruhe und dem Frieden und vor allem mit Gott. In ihrer Zelle gibt es keinen Lärm, ihre Seele, frei von Leidenschaften und Makeln, ist leicht und empfänglich und reiner als die klarste Luft. Ihre Arbeit ist dieselbe wie die Adams, als er im Anfange, noch vor dem Falle, in Herrlichkeit gekleidet mit Gott innig verkehrte in jenem überglückseligen Lande, das er bewohnte (...) Diese Leuchten der Welt erheben sich mit Sonnenaufgang, ja schon lange vor dem ersten Sonnenstrahle gesund, ausgeruht und munter von ihrem Lager; denn es drückt sie weder Leid noch Sorge, weder Kopfschmerz noch Kummer noch der Wust der Geschäfte oder sonst etwas dergleichen; ihr Leben gleicht eher dem der Engel im Himmel. Kaum haben sie heiter und fröhlich ihr Lager verlassen, so bilden sie einen Chor und stimmen mit reinem Gewissen alle zusammen wie aus einem Munde zu Ehren Gottes, des Schöpfers aller Dinge, Hymnen an, zum Preis und Dank für seine Wohltaten, die sie und ihre Mitmenschen von ihm empfangen (...) Ihre Kleidung steht im Einklang mit ihrer Manneswürde, sie tragen keine Gewänder wie die Entnervten und Verweichlichten, die lange Kleider nachschleppen, sondern wie jene Engel im Fleische, wie Elias, Elisäus, Johannes und die Apostel (...) Nach Beendigung ihrer heiligen und andauernden Gebete erheben sie sich beim Aufgang der Sonne, um an ihre Arbeit zu gehen und durch sie reichliche Mittel zur Unterstützung der Notleidenden zu erwerben.⁹

Um die Verwirklichung dieser Ideale wird sich Johannes sein Leben lang bemühen.

Nach Antiochien zurückgekehrt, band man Johannes in die Dienste der dortigen Kirche ein. Wahrscheinlich war er bereits vor seinem Aufenthalt in den Bergen als Lektor tätig, diese Funktion nahm er nun wieder auf. Im Januar 381 wurde er von Bischof Meletius zum Diakon geweiht. Damit kamen neue Aufgaben auf ihn zu, vor allem in der Armen- und Krankenfürsorge, in der Verwaltung des Kirchenvermögens und in

⁸ Vgl. übergreifend I. Auf der Maur, *Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des Hl. Johannes Chrysostomus*. Freiburg 1959 = Paradosis 14.

⁹ Johannes Chrysostomus, In Matthaeum homilia 68, 3 (PG 58, 643 f.; dt.: BKV Johannes Chrysostomus 3, 374–6 Baur).

der Liturgie. Die Presbyterweihe 386 durch Bischof Flavian markierte den Beginn der mitreißenden Predigten des Johannes, die ihn bei einem großen Publikum bekannt und beliebt werden ließen.

Viele seiner in den Jahren von Antiochien verfassten Schriften haben die Askese zum Thema. Verschiedentlich hob er vor allem in der ersten Zeit die Schwierigkeiten des Lebens in der Welt hervor, auch um zu zeigen, dass das asketische Leben letztlich das einfachere sei¹⁰:

Schau nur her, da will ein Mann zu Hause ein zurückgezogenes Leben führen. Aber da stehen seine Kinder um ihn herum und dazu seine Frau, die ihn eine Menge Geld kostet. Was bleibt ihm also übrig, als sich auch gegen seinen Willen in den Strudel weltlicher Geschäfte zu stürzen? Und zu wieviel Sünden wird er da genötigt! (...) Wie soll also ein solcher den Weg zur Himmelshöhe beschreiten, der leichtbeschwingte Füße verlangt und eine hochgegürtete, leicht gerüstete Seele ...?¹¹

Johannes ging es nicht mehr nur um ein asketisches Leben außerhalb der Stadt. Geprägt durch seine eigenen Erfahrungen entwickelte er das neue Konzept der christlichen Familie als kleiner klösterlicher Gemeinschaft, die beispielhaft wirkt und so eine wahrhaft »christliche« Stadt entstehen lässt.¹² Auch innerhalb der Familie kann man christlich leben, hält er deshalb denen entgegen, die vielleicht zu leichtfertig die Erfüllung der christlichen Gebote in die Hände der Mönche legen.

Demjenigen, der leichtsinnig ist und sich gehen lässt, dem kann auch die Einsamkeit nichts nützen; denn nicht der Ort macht den Menschen tugendhaft, sondern der gute Wille und die lebendige Tat. Wer in dieser Weise nüchtern ist, dem kann auch das Leben in der Stadt nicht schaden. Ja ich möchte gerade deswegen, dass vor allem die tugendhaften Menschen in der Stadt wohnen, damit sie für die anderen zum Sauerteig werden und recht viele mit ihrem eigenen Eifer erfüllen.¹³

Zeigte Johannes zu Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit noch Verständnis für die, die sich asketisch motiviert zurückzogen:

Ich für mich wünschte (...) dass die Klöster überflüssig wären und dass die besten Gesetze und Rechte in den Städten so in Kraft wären, dass niemand nötig hätte, in die Einsamkeit zu flüchten¹⁴,

formulierte er später:

Die Seligpreisungen Christi waren nicht allein an Einsiedler gerichtet (...) Denn wenn es im ehelichen Stande nicht möglich ist, die Pflichten von Einsiedlern zu erfüllen, dann sind alle Dinge vergangen, und die christliche Tugend ist ein-

¹⁰ Z. B. Johannes Chrysostomus, *De uirginitate* 75, 3 (SC 125, 360–4 Musurillo/Grillet).

¹¹ Johannes Chrysostomus, *De uirginitate* 44 (SC 125, 250–4 Musurillo/Grillet; dt.: Baur 1, 90).

¹² Vgl. P. Brown, *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum*. München/Wien 1994, 315–31.

¹³ Johannes Chrysostomus, *Homilia* 43,1 in *Genesim* (PG 54, 396; dt.: Baur 1, 112).

¹⁴ Johannes Chrysostomus, *Aduersus oppugnatores uitae monasticae* 1, 7 (PG 47, 328; dt.: Auf der Maur 19).

geengt.¹⁵ Nun, es ist gerade dies, was mich seufzen lässt, dass ihr glaubt, dass Mönche die einzigen Personen seien, die eigentlich mit Anstand und Keuschheit befasst sind.¹⁶

Viele praktische Anweisungen zur Gestaltung eines christlichen Familienlebens, zur Erziehung der Kinder etc. dokumentieren, wie Johannes versuchte, aus diesen Keimzellen eine große christliche Gemeinschaft entstehen zu lassen, die die profane Stadt in den Hintergrund drängen könnte.¹⁷ Doch hat er seine Einflussmöglichkeiten und die Willensstärke der Einwohner Antiochiens weit überschätzt; eine derartige Umgestaltung sollte ihm nicht gelingen. Nur ein einziges Mal zeigte sich Johannes mit der Situation in der Stadt zufrieden – in der Zeit des sog. Säulenaufstands im Frühjahr 387. Kaiser Theodosius hatte Steuererhöhungen bekannt gegeben, die zu Protesten der Stadtbevölkerung und zur Zerstörung von Statuen der kaiserlichen Familie führten. Die Angst der Bewohner Antiochiens vor dem Strafgericht des Kaisers zeigte Wirkungen, die Johannes in seinen berühmten Säulenhomilien mehrfach beschrieb¹⁸: Man übte sich in der notwendigen Frömmigkeit¹⁹, statt des Besuches heidnischer Vergnügungstätten wie Theater und Hippodrom fanden sich die Menschen in den Kirchen ein, um gemeinsam Gott zu loben.²⁰ Tatsächlich konnte eine strenge Bestrafung der Stadt nicht zuletzt durch die Intervention des Bischofs Flavian abgewendet werden.

Während der Zeit dieser Unruhen wurden die mit den Untersuchungen betrauten kaiserlichen Beamten vermutlich auf das besonnene Verhalten des Predigers aufmerksam: Johannes hatte sich, ohne es selbst zu wissen oder zu wollen, für weitere Aufgaben empfohlen.

Als Bischof Nectarius von Konstantinopel am 26. September 397 starb, ahnte Johannes wohl kaum, welche Konsequenzen dieses Ereignis für sein weiteres Leben haben würde. Zahlreiche Anwärter buhlten um den begehrten Bischofssitz, bis sich Kaiser Arcadius auf Betreiben vor allem des Eutropius für den völlig uninteressierten Presbyter Johannes aus Antiochien entschied. In einer Nacht- und Nebelaktion ließ man Johannes aus Antiochien wegbringen, um ihm selbst erst während der Reise zu eröffnen, dass er als der neue Bischof von Konstantinopel ausersehen sei.

Die Rahmenbedingungen in Konstantinopel schienen zunächst ähnlich. Die von Kaiser Konstantin neugegründete Hauptstadt beeindruckte wie Antiochien durch ihre Ausstattung und ihren Reichtum. Ein buntes

¹⁵ Johannes Chrysostomus, In epistolam ad Hebraeos argumentum et homilia 7, 7 (PG 63, 67 f.; dt.: Brown 321).

¹⁶ Johannes Chrysostomus, In Matthaeum homilia 7, 7 (PG 57, 81; dt.: Brown 321).

¹⁷ Vgl. weiterführend die Studie von A. Stötzel: Kirche als »neue Gesellschaft«. Die humanisierende Wirkung des Christentums nach Johannes Chrysostomus. Münster 1984 = Münsterische Beiträge zur Theologie 51.

¹⁸ Vgl. übergreifend z. B. F. van de Paverd, St. John Chrysostom, The Homilies on the Statues. An Introduction. Rom 1991 = Orientalia Christiana Analecta 239.

¹⁹ Johannes Chrysostomus Ad populum Antiochenum homilia 17, 2 (PG 49, 173–80).

²⁰ Johannes Chrysostomus Ad populum Antiochenum homilia 15,1 (PG 49, 153 f.).

Völkergemisch tummelte sich auf den Straßen, ungefähr so viele Menschen wie in Antiochien.²¹ Obwohl die Mehrheit der Einwohner Konstantinopels christlich war, hatte sich die katholische Kirche nach einer langen Phase des Vorherrschens des »Arianismus« (339–379) erst wieder etabliert. Johannes musste sich in kurzer Zeit mit der neuen Aufgabe, seiner exponierten Stellung und den dazugehörigen Repräsentationspflichten vertraut machen. Vor allem der ungewohnt enge Kontakt zum Kaiserhof sollte ihm manche Schwierigkeiten bereiten. Johannes nahm seine Aufgaben ernst. Davon zeugen die zahlreichen Reformen innerhalb des Klerus, in der Vermögensverwaltung und in der Organisation der Armenfürsorge. Die einfache Bevölkerung verehrte ihn für diesen Einsatz, während Teile des Klerus, der Mönche und der adeligen Oberschicht sich kritisch dazu stellten. Palladius schildert, wie Johannes weiterhin ein zurückgezogenes, asketisches Leben führte. Der neue Bischof veranstaltete nicht mehr die unter seinem Vorgänger Nectarius bekannten üppigen Festessen. Johannes begnügte sich schon aus gesundheitlichen Gründen mit einer alleine eingenommenen einfachen Mahlzeit. Außerdem hielten ihn seine vielfachen Aufgaben, das Schriftstudium und die Gebete, vom Essen ab.²² Sein Umfeld hat dies zum Teil mit großem Befremden zur Kenntnis genommen.²³ Johannes fehlte das diplomatische Geschick seines Vorgängers Nectarius im Umgang mit den verschiedenen Gruppierungen, allzu häufig beharrte er kompromisslos auf seinen Ansichten und Entscheidungen.²⁴ Dies sollte dazu führen, dass der Bischof im Herbst 403 auf der so genannten Eichensynode zum ersten Mal seines Amtes enthoben und ins Exil geschickt werden sollte, aus dem er jedoch bald zurückkehrte. Die zweite Verbannung im Juni 404 war endgültig, der Bischof starb am 14. September 407 bei Comana.

Überraschenderweise verstand sich Johannes trotz seiner Hochschätzung des Mönchtums mit einem Großteil der in Konstantinopel lebenden Mönche nicht. Der berühmte Mönchsvater Isaak, eine zentrale Führungs-

²¹ Vgl. z.B. G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*. Paris 1984 = Bibliothèque Byzantine. Etudes 7.

²² Palladius, *Dialogus de uita Iohannis Chrysostomi* 12 (SC 341, 230–60 Malingrey/Lecercq). Palladius führt aus, dass Johannes keinen Wein getrunken habe, weil dies den Kopf erhitze. Seine Magenbeschwerden seien die Ursache der Zurückhaltung beim Essen gewesen. Vgl. auch Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 8, 9 (GCS.NF 4, 361 f. Bidez/Hansen). Der Kirchenhistoriker berichtet von den Johannes gegenüber erhobenen Vorwürfen, dass er mit niemandem esse und jede Einladung ausschlage. Dies sei ausschließlich damit zu erklären, dass der Bischof aufgrund seines asketischen Eifers gesundheitlich angeschlagen war. Socrates, *Historia ecclesiastica* 6, 4 (GCS.NF1, 315 f. Hansen) erklärt dagegen, niemand habe mit Sicherheit die Beweggründe des Johannes für dieses Verhalten nennen können.

²³ Dazu Baur 2, 56. Zur Deutung des Verhaltens des Johannes vgl. z. B. G. Dagron, *Les moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine* (451) = *Travaux et Mémoires* 4 (1970) 229–76, hier 263; Liebeschuetz 215 f.

²⁴ Vgl. die Einschätzung Browns 327: »In einer solchen Rolle war Johannes ein eindeutiger Versager. Er verfiel sogleich in seine Rolle als Partisan.« Zu den zahlreichen Konfliktpunkten vgl. z. B. Liebeschuetz 208–16.

gestalt der Mönche in Konstantinopel zur Zeit des Johannes, stellte am Ende dieser nur wenige Jahre dauernden Entwicklung einen der Hauptgegner auf der Eichensynode dar.²⁵ Die Konflikte eskalierten zeitweise sogar in blutigen Auseinandersetzungen.²⁶

Ein Blick auf das Mönchtum in Konstantinopel verdeutlicht die Ursachen.²⁷ Seine städtische Ausrichtung ist der grundlegende Unterschied im Vergleich zum Mönchtum, das man in Ägypten, Palästina und Syrien kannte. Dort zog man sich im Allgemeinen in die Einsamkeit zurück, um ein von weltlichen Dingen unbehelligtes asketisches Leben zu führen. In Konstantinopel dagegen waren die aus den verschiedensten Provinzen des Reiches stammenden Mönche auf den Straßen präsent und nahmen am Alltagsleben teil. In kirchenpolitischen und theologischen Auseinandersetzungen bezogen sie Stellung, teilweise in verdächtiger Nähe zu häretischen Strömungen. Einige der Mönche hatten sich in Klöstern zusammengeschlossen, die, heute zum Teil kaum bekannt, in unterschiedlicher Entfernung zum Zentrum der Stadt lagen. Andere wiederum lebten in kleinen Gruppen für sich, angegliedert an Kultstätten, Martyrien oder karitativen Einrichtungen. Die Grenzen zwischen den verschiedenen Gemeinschaften waren eher fließend, sodass ihre Gegner den Vorwurf des Vagabundierens erhoben. Positiv betrachtet kann man von einer Form des »apostolat actif« sprechen.²⁸

Johannes dagegen setzte mönchisches Leben mit einem (wenigstens innerlichen) Rückzug aus der Welt gleich. Sozomenus berichtet, der Bischof sei in Konstantinopel deshalb mit einigen der Mönche und vor allem mit Isaak in Konflikt geraten. Während er diejenigen geschätzt und beschützt habe, die in den Klöstern lebten, sei seine Kritik an denen, die in der Stadt anzutreffen waren, scharf gewesen. Deshalb habe er sich den Hass des Klerus und vieler Mönche zugezogen, die ihn als »mürrisch, jähzornig, hinterhältig und hochmütig« beschimpften und ihn in der Öffentlichkeit zu verleumden suchten.²⁹

²⁵ Vgl. z. B. Brändle, Johannes Chrysostomus 119 f. Baur 2, 216 f. listet die siebzehn separat vorgetragenen Anklagepunkte des Isaak auf.

²⁶ Nach der Abreise des Johannes kam es zu blutigen Auseinandersetzungen zwischen den Mönchen auf der einen und den Soldaten und Anhängern des verurteilten Johannes auf der anderen Seite, weil Erstgenannte triumphierend die Kirchen besetzt hielten und die Gläubigen am Kirchgang hinderten, vgl. Zosimus, *Historia nova* 5, 23 (BGRl 31, 229 f. Veh/Rebenich). Von Ausschreitungen berichten auch Socrates und Sozomenus, bei der Rückkehr des Exilierten habe Isaak zusammen mit Theophilus und anderen Gegnern hastig die Stadt verlassen: Socrates, *Historia ecclesiastica* 6, 16 f. (GCS.NF 1, 338–40 Hansen); Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 8, 18 f. (GCS.NF 4, 373–6 Bidez/Hansen).

²⁷ Zu den Anfängen vgl. Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 4, 27 (GCS.NF 4, 184 Bidez/Hansen): Er berichtet, dass Marathonius aus dem Umfeld des Eustathius von Sebaste etwa um 350 die erste Mönchsgemeinschaft in Konstantinopel gegründet habe.

²⁸ Vgl. Dagron, *Moines* 257.

²⁹ Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 8, 9 (GCS.NF 4, 361 f. Bidez/Hansen). Vgl. auch Socrates, *Historia ecclesiastica* 6, 4 (GCS.NF 1, 315 f. Hansen) mit seinem Bericht über die Feindschaft von Teilen des Klerus gegenüber Johannes, weil dieser sich ihnen gegenüber zu streng verhalten habe.

Die Auseinandersetzung zwischen den beiden wichtigsten religiösen Autoritäten Konstantinopels, Isaak und Johannes, spitzte sich zu. Isaak stammte wie Johannes aus Syrien und lebte zunächst als Asket außerhalb der Stadt. Sein Kloster errichtete er um 382 am Rande Konstantinopels, es wurde nach seinem Schüler und finanziellen Förderer Dalmat(i)us benannt.³⁰ Die Quellen charakterisieren Isaak unterschiedlich. Während die hagiographische Literatur ein positives Bild von ihm zeichnet und dabei sein wenig ruhmreiches Auftreten gegen Johannes bei der Eichensynode verschweigt, kritisieren ihn projohanneische Schriften deutlich. So beschimpfte der Johannes treu ergebene Palladius Isaak als »durchtriebenen Menschen und Anführer von Pseudomönchen«.³¹ Die Vita des Hypatius, von seinem Schüler Callinicus wenige Jahre nach dessen Tod 446 verfasst, dokumentiert die Rivalität trotz ihrer auffallenden Tendenz, sowohl Isaak als auch Johannes zu loben.³² Sie berichtet von der herausragenden Rolle des Isaak, der eine Art Aufsichtsfunktion über die zahlreichen neu gegründeten Klöster wahrgenommen habe. Auch Johannes habe sich fürsorglich um die Anliegen der Mönche gekümmert. Dennoch sei es zu einem Konflikt mit einem Mönch gekommen, der dem Bischof in den Finger gebissen habe, weil er nicht wollte, dass ihm dieser die Hände auflege – wohl um ihn zu ordinieren.³³ Die merkwürdig anmutende Episode ist als deutlicher Hinweis auf die Absicht des Johannes zu verstehen, die Mönche entweder in die kirchliche Hierarchie einzubinden oder in Klöstern zusammenzufassen.

Die Tatsache, dass Johannes Krankenhäuser gründete, an deren Spitze er jeweils zwei Priester stellte, wird von G. Dagron ebenfalls als Instrument zur Disziplinierung der Mönche gedeutet. Der Bischof habe auf diese Weise versucht, Kontrolle über die karitativen Einrichtungen in Konstantinopel zu gewinnen, die – in der Tradition des Eustathius von Sebaste – in den Händen der Mönche gelegen hätten.³⁴ Ob dieses Verhalten des Johannes primär als Mittel der Repression gegenüber den Mönchen gewertet werden soll, ist allerdings mehr als fraglich. Immerhin bildete die Sorge um Arme und Kranke bereits in Antiochien einen Tätigkeitsschwerpunkt des Johannes.

In gutem Kontakt stand Johannes dagegen zu einem Kloster gotischer Mönche in Konstantinopel, das wohl auch den eigenen Klerus ausbildete. Von der Verfolgung der Anhänger des Johannes nach seiner Verbannung waren die gotischen Mönche daher mitbetroffen.³⁵

³⁰ Vgl. Bibliotheca Hagiographica Graeca mit Novum Auctarium 955 f.

³¹ Palladius, *Dialogus de uita Iohannis Chrysostomi* 6 (SC 341, 126–8 Malingrey/Lecercq).

³² Callinicus, *Vita Hypatii* (SC 177 Bartelink).

³³ Callinicus, *Vita Hypatii* 11 (SC 177, 110–4 Bartelink). Zur Schwierigkeit der Deutung dieser Stelle vgl. ebd. 115.

³⁴ Palladius, *Dialogus de uita Iohannis Chrysostomi* 5 (SC 341, 122 Malingrey/Leclercq). Vgl. dazu Dagron, *Moines* 264; anders sieht dies Liebeschuetz 213.

³⁵ Vgl. G. Albert, *Goten in Konstantinopel. Untersuchungen zur oströmischen Geschichte um das Jahr 400 n. Chr.* Paderborn u.a. 1984 = *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums* 1, 2, 175.

Eine weitere Form asketischer Existenz, mit der sich Johannes auseinander setzte, ist bislang unerwähnt geblieben: das Syneisaktentum. Es handelt sich dabei um eine »Lebensgemeinschaft« zwischen einer jungfräulich lebenden Frau und einem Asketen. Sie konnte aus unterschiedlichen Motiven eingegangen worden sein, etwa zur gegenseitigen spirituellen Bereicherung, zum Schutz und zur (materiellen) Absicherung der Frau oder zur Versorgung des Mannes. Diese relativ weit verbreitete Lebensform stieß wegen mangelnder Möglichkeiten der Kontrolle, letztlich aus Furcht vor verbotenen sexuellen Kontakten, auf heftige innerkirchliche Kritik. Auch Johannes verfasste in diesem Konzert der Stimmen zwei polemisierende Schriften, die relativ sicher in die Zeit seines Aufenthaltes in Antiochien datiert werden können³⁶: *Contra eos qui subintroductas habent uirgines*³⁷ und *Quod regulares feminae uiris cohabitare non debeant*.³⁸

Bemerkenswert ist nun, welche Wandlung Johannes als Bischof in Konstantinopel durchlief. Während er »in seinen jüngeren Tagen als Priester gedankenlos mit der besudelten Münze klassischer Misogynie jongliert hatte, um Mönche und Kleriker davon abzuhalten, sich in geistliche Kameradschaften mit asketischen Frauen einzulassen«³⁹, bedeutete ihm in Konstantinopel vor allem der Kontakt zu einer asketisch lebenden Frau und die daraus entstehende tiefe Freundschaft sehr viel: Olympias.⁴⁰

Vermutlich hat es nicht lange gedauert, bis sich der neue Bischof Johannes und die Diakonin Olympias in Konstantinopel zum ersten Mal begegneten. Die Vita der Olympias berichtet davon, dass diese zusammen mit anderen asketisch lebenden Frauen in einem Gebäude wohnte,

³⁶ Für die Abfassung in Antiochien sprechen sich z. B. Baur 1, 141 f. und Brown 328 aus; sie verlassen sich auf das Zeugnis des Socrates, *Historia ecclesiastica* 6, 3 (GCS.NF 1, 313–5 Hansen). Verschieden interpretierbare Aussagen des Palladius, *Dialogus de uita Iohannis Chrysostomi* 5 (SC 341, 118–20 Malingrey/Leclercq) könnten dagegen auch nach Konstantinopel weisen, vgl. Auf der Maur 66 f., dazu aber Baur 2, 57 f. Brändle, Johannes Chrysostomus 76, erklärt, die in Antiochien verfassten Schriften zum Syneisaktentum seien in Konstantinopel neu aufgelegt worden.

³⁷ PG 47, 495–514.

³⁸ PG 47, 513–32.

³⁹ Brown 328. Vgl. Johannes Chrysostomus, *Epistula* 170 (PG 52, 709 f.): Dort skizziert der Bischof eine neue Rolle für Frauen in der Kirche, vgl. z. B. C. Militello, *Donna e Chiesa. La testimonianza di Giovanni Crisostomo*. Palermo 1985 = *Facoltà Teologica di Sicilia. Studi* 3, 44 f., 65 f. Vgl. auch den Überblick bei D. Ford, *Women and Men in the Early Church. The Full Views of St. John Chrysostom*. South Canaan 1996.

⁴⁰ Wichtige Quellen sind die siebzehn Briefe des Johannes Chrysostomus an sie, die zwischen Juni 404 und Anfang 407 entstanden sind (SC 13bis, Malingrey); Palladius, *Dialogus de uita Iohannis Chrysostomi* 16 f. (SC 341, 318–50 Malingrey/Leclercq); Palladius, *Historia Lausiaca* 56 (*Vite dei Santi* 2, 252 Mohrmann/Bartelink/Barchiesi), vor allem in der von einem Anonymus erweiterten sog. B-Fassung, von der eine gute Edition leider noch fehlt; Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 8, 9.24 (GCS.NF 4, 361 f., 381–3 Bidez/Hansen) sowie die Vita Olympiadis, verfasst von einem anonymen Autor wohl im 5. Jh. (SC 13bis, Malingrey).

das mit der Vorhalle der Hagia Sophia verbunden war.⁴¹ Olympias war eine verwitwete Frau aus dem hohen Adel in Konstantinopel. Aufgrund ihrer vornehmen Abstammung und ihres enormen Vermögens hatte sie Kaiser Theodosius zu einer Wiederverheiratung gedrängt, der sie sich trotz zahlreicher Repressalien erfolgreich widersetzte.⁴² Entgegen den geltenden Altersbegrenzungen weihte sie Bischof Nectarius etwa 30-jährig, bereits 391 oder kurze Zeit später, zur Diakonin der Kirche von Konstantinopel⁴³, in der sie nicht nur aufgrund ihres unvorstellbaren Reichtums und ihrer zahlreichen Kontakte, sondern auch wegen ihrer tiefen Frömmigkeit sehr willkommen war. Olympias übertrug dem Bischof ein enormes Vermögen zur Unterstützung der Kirche und der Armen, daneben empfing sie reisende Bischöfe, Kleriker, Asketen und Jungfrauen und stattete sie großzügig aus.⁴⁴ Nectarius, so berichtet die Vita, habe ihrem Rat und Urteil vollstes Vertrauen geschenkt.⁴⁵

Den neuen Bischof Johannes und Olympias verband noch mehr: die Hochschätzung der asketischen Lebensform mit Fasten und Nachtwachen und eine dadurch angeschlagene Gesundheit⁴⁶, die Liebe zur Beschäftigung mit der Heiligen Schrift⁴⁷, die Neigung, ein zurückgezogenes und bescheidenes Leben in Frömmigkeit zu führen⁴⁸, schließlich die Distanz zu weiten Teilen der Oberschicht. Während Olympias sich um sein Essen und seine Kleidung sorgte, übernahm Johannes die spirituelle Begleitung der Asketinnen.⁴⁹ Der Bischof achtete darauf, dass das immer noch reichlich zur Verfügung stehende Vermögen der Olympias unter seiner Kontrolle verausgabt wurde; immerhin hatte sie zur Zeit des Bischofs Nectarius u.a. auch Kleriker unterstützt, die nun

⁴¹ Vita Olympiadis 6 (SC 13bis, 418 Malingrey). Dazu C. Mango, *The Brazen House. A Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople*. Kopenhagen 1959 = *Arkæologisk-kunsthistoriske Meddelelser udgivet af Det Kongelige Danske Videnskabskabernes Selskab* 4,4, hier 54–6. Dieser Zusammenschluss gleichgesinnter Asketinnen bildete die einzige Alternative zu einem jungfräulichen Leben entweder innerhalb der eigenen Familie oder aber zusammen mit einem männlichen Asketen.

⁴² Palladius, *Dialogus de uita Iohannis Chrysostomi* 17 (SC 341, 342–50 Malingrey/Lecclercq), dazu die ausgeschmückten Informationen der Vita. Vgl. z.B. den biographischen Abriss bei M. Forlin Patrucco, *Giovanni Crisostomo. Lettere a Olimpiade*. Mailand 1996, 54–69.

⁴³ Vita Olympiadis 6 (SC 13bis, 418 Malingrey).

⁴⁴ Palladius, *Dialogus de uita Iohannis Chrysostomi* 17 (SC 341, 348 Malingrey/Lecclercq).

⁴⁵ Vita Olympiadis 14 (SC 13bis, 436 Malingrey).

⁴⁶ Palladius, *Dialogus de uita Iohannis Chrysostomi* 17 (SC 341, 346–8 Malingrey/Lecclercq); Vita Olympiadis 13 (SC 13bis, 434–6 Malingrey).

⁴⁷ Gregor von Nyssa widmete ihr seinen Hoheliedkommentar, zu dessen Abfassung sie ihn mehrfach ermutigt hatte (FC 16, 1, 96 Dünzl). Johannes setzte in seinen Briefen ihr intensives Schriftstudium ebenfalls voraus.

⁴⁸ Palladius, *Dialogus de uita Iohannis Chrysostomi* 10 (SC 341, 206 Malingrey/Lecclercq); Vita Olympiadis 8 (SC 13bis, 422 Malingrey).

⁴⁹ Palladius, *Dialogus de uita Iohannis Chrysostomi* 17 (SC 341, 348 Malingrey/Lecclercq); Vita Olympiadis 8 (SC 13bis, 422 Malingrey).

zu seinen Feinden zählten.⁵⁰ Die Briefe, die Johannes an Olympias aus seinem Exil sandte, bezeugen neben einer tiefen inneren Beziehung der beiden auch, dass Olympias das volle Vertrauen des Johannes besaß und daher mit verschiedenen, kirchenpolitisch mitunter heiklen Missionen betraut wurde. Mit ihrem Geld unterstützte sie ihn und seine Anliegen weiterhin.⁵¹ All dies spricht dafür, dass Olympias wegen ihrer sozialen Herkunft, ihres Besitzes, den sie großzügig verteilte, wegen ihrer Fähigkeiten und nicht zuletzt ihrer Beziehung zu Johannes weit mehr als eine normale Diakonin war.⁵² Sie lebte in der Großstadt so vollkommen asketisch, wie es dem Ideal des Johannes nur entsprechen konnte. Dass Olympias dieses Leben zusammen mit anderen Frauen führte, wird verschiedentlich erwähnt. In der Darstellung der Vita handelte es sich um ein Frauenkloster mit etwa 250 Bewohnerinnen, dem Olympias vorstand.⁵³ Vieles spricht jedoch eher für eine lockere Frauengemeinschaft vor allem aus Verwandten und Abhängigen, die sich nach dem Exil des Johannes wahrscheinlich zunächst auflöste⁵⁴, sich aber mit der Zeit zu einem Kloster weiterentwickelte.⁵⁵ Auch Olympias verließ Konstantinopel aufgrund der Konflikte um den abgesetzten Bischof, ihres eigenen Gerichtsprozesses und die damit verbundene hohe Geldstrafe bzw. Güterkonfiskation. Sie sollte aus ihrem Exil ebenso wie Johannes nicht mehr lebend zurückkehren.⁵⁶

Johannes Chrysostomus hat sich zeit seines Lebens um die Verwirklichung seines asketischen Ideals bemüht. Dabei zeigte er sich vor allem in Antiochien durchaus kompromissbereit und setzte neue Akzente. In Konstantinopel dagegen gelang ihm ein Ausgleich nicht mehr. Er verstand sich dort nur mit den Minderheiten der gotischen Mönche und der Asketinnen um Olympias, während der Dialog mit dem Gros der städtisch geprägten Mönche scheiterte. Dies führte dazu, dass ausgerechnet er auf seinem Weg ins Exil von fanatischen Mönchen, die zu seinen Gegnern geworden waren, mit dem Tode bedroht wurde.⁵⁷

⁵⁰ Palladius, *Dialogus de uita Iohannis Chrysostomi* 16 (SC 341, 322 Malingrey/Leclercq); *Vita Olympiadis* 5. 13 f. (SC 13bis, 414–8, 434–8 Malingrey).

⁵¹ *Vita Olympiadis* 8 (SC 13bis, 422 Malingrey). Zu ihrer »Solidarität im Leiden« vgl. z. B. Klasvagt 227–40; allgemeiner Kelly 111–4.

⁵² Z.B. Forlin Patrucco 63–6.

⁵³ *Vita Olympiadis* 6 f. (SC 13bis, 418–20 Malingrey).

⁵⁴ Palladius, *Dialogus de uita Iohannis Chrysostomi* 10 (SC 341, 206–14 Malingrey/Leclercq). Vgl. z.B. die Einschätzung Dagrons, *Naissance* 505: »cette institution qui n'est, d'une certaine façon, que la maison d'une riche aristocrate avec sa domesticité, ses proches et quelques amis de la noblesse sénatoriale«. Auch Militello, 26–33.

⁵⁵ Auffallend ist, dass auch Sozomenus kein Kloster erwähnt. Die später entstandene *Narratio Sergiae* (AnBoll 16 [1897] 44–51 Delehaye) berichtet dagegen über das weitere Schicksal des Klosters.

⁵⁶ Detaillierte Informationen liefern die Briefe des Johannes, die *Vita* der Olympias, aber auch Sozomenus.

⁵⁷ Johannes Chrysostomus, *Epistula ad Olympiadem* 9, 2 (SC 13bis, 224 Malingrey).