

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine Zweitveröffentlichung folgender Originalpublikation:

Huebenthal, Sandra

Johannes Chrysostomus' Predigten über den Titusbrief. Ein Beitrag zur Biblischen Rezeptionsforschung.

in: Weidemann, Hans-Ulrich (Hg.), Ein Meisterschüler. Titus und sein Brief (Stuttgarter Bibelstudien 214), S. 143–173

© Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart 2008

Ihr IxTheo-Team



Johannes Chrysostomus' Predigten über den Titusbrief.

Ein Beitrag zur Biblischen Rezeptionsforschung

Sandra Hübenthal

Die Erforschung, wie biblische Texte von Menschen zu den verschiedensten Zeiten ausgelegt wurden, gehört zu den spannendsten Bereichen der Bibelauslegung und wird dennoch im exegetischen Tagesgeschäft oft vernachlässigt.¹ Auslegungs-, Rezeptions- und Wirkungsgeschichte sind ein Randthema. Zu Unrecht, denn unsere heutige Rezeptionshaltung ist – mal mehr, mal weniger bewusst – von der Wirkungsgeschichte der Texte geprägt. Was die Epochen der Bibelauslegung mit einem Text „gemacht“ haben, was sie in ihm fanden, zu finden glaubten, hinein- und herauslasen, bestimmt auch die Arbeit späterer Generationen. Wer heute Exegese betreibt, kommt an den Auslegungen der Väter und Mütter nicht vorbei. Auch hier gilt: Es gibt keinen voraussetzungsfreien Zugang zur Heiligen Schrift. Die heutige Rezeptionshaltung ist durch schriftliche, ikonographische und musikalische Texte entscheidend mitgeprägt. Oft sind diese sogar bekannter als der biblische Text selbst.² Diese Brille gilt es zu bedenken, wenn wir uns Texten nähern.

Unter Wirkungsgeschichte wird gewöhnlich die Betrachtung der tatsächlichen Wirkung eines Textes verstanden. Davon zu unterscheiden sind (empirische) Rezeptionsforschung und Rezeptionsästhetik. Während die Rezeptionsforschung danach fragt, „wie sich denn literarische Werk[e] bei verschiedenen Lesern konkretisiert haben“³ und damit einen konkreten Zeitpunkt in der Rezeptionsgeschichte betrachtet, hat die Rezeptionsästhetik eher einen theoretischen und zeitunabhängigen Ansatz, sie „fragt nicht nach konkreten historischen Lesern, sondern erforscht, wie Literatur überhaupt in Interaktion mit ihren Rezipienten

¹ So wird v. a. in den Kommentaren die Wirkungsgeschichte der ausgelegten Texte meist nicht reflektiert. Ausnahmen sind im deutschen Sprachraum die Reihe *Evangelisch-Katholischer Kommentar* (EKK) und die gerade im Entstehen begriffene Reihe *Novum Testamentum Patristicum*.

² Dies trifft in besonderem Maße auf die Kindheitsgeschichten der Evangelien zu; hier sind apokryphe Texte ebenso wie Legenden und harmonisierende Bilder (beispielsweise die Weihnachtsskrippe) den meisten Menschen besser bekannt als die Texte der Evangelien.

³ SCHMITZ, *Literaturtheorie* 101.

tritt, wie Texte ihr Sinnpotential entfalten und welche Rollen sie ihren Lesern vorgeben“⁴.

Die Rezeptionsforschung ist aufgrund ihrer spezifischen Frage-situation und der empirischen Arbeit an konkreten Texten reizvoll. Rezeption macht sich einen Text zu Eigen, sie bringt ihre eigenen Fragen und Erwartungen mit und präformiert dadurch bereits die Lektüre. Der Rezeptionsprozess eines Textes ist interaktives Geschehen zwischen Text und Leser, das immer auch von den konkreten historischen Gegebenheiten determiniert ist, in denen der Rezipient sich bewegt; von seiner Zeit, seinem Ort, den gesellschaftlichen Konventionen, mit denen er sich konfrontiert sieht.⁵ Diese Faktoren lassen sich für die Gegenwart mit einiger Sicherheit darstellen, wie kontextuelle exegetische Zugänge unterschiedlichster Methodik belegen, doch für historische Rezeptionssituationen sind sie oft nicht sicher zu erheben. Diese Problematik zeigt sich deutlich für die ursprüngliche Kommunikationssituation neutestamentlicher Texte. Insbesondere die Evangelien, aber auch die pseudepigraphische Literatur stellen die Ausleger hier vor große Fragen. Wie soll das ursprüngliche Verständnis eines Textes erhoben werden, wenn die zugehörige Kommunikationssituation nur mühevoll konstruiert werden kann?

Die Rezeptionsforschung kann hier einen frischen Zugang zu eingefahrenen Auslegungssituationen bieten, mitunter sogar Korrektiv sein, da sie konkrete Rezeptions-Texte in den Blick nimmt, anhand derer sich der Lese- und Auslegungsvorgang zu einem historisch-konkreten Zeitpunkt verorten lässt. Im Falle der Titusbriefpredigten des Johannes Chrysostomus ist dies besonders schön zu beobachten: So sind nicht nur die Schriften des Johannes Chrysostomus gut zugänglich, auch sein historischer Kontext ist gut erforscht. Man kann Johannes Chrysostomus zwar nicht beim Predigen über die Schulter schauen, doch es lässt sich recht gut nachvollziehen, wie er den „Paulus“⁶ des Titusbriefes verstanden und für seine Zeit und seine Gemeinde ausgelegt hat.

Dieser Beitrag will versuchen, den Prediger, dem die Geschichte nicht umsonst den Ehrennamen „Goldmund“ verliehen hat, bei seiner Auslegung des Titusbriefes zu begleiten. Zwei Faktoren sind dabei von Bedeutung: zum einen der Text der Homilien selbst und zum anderen

⁴ SCHMITZ, Literaturtheorie 102.

⁵ Vgl. REINMUTH, BULL, Proseminar Neues Testament 83.

⁶ Der Übersichtlichkeit halber wird im Folgenden, wenn immer Chrysostomus vom Verfasser des Titusbriefes spricht, „Paulus“ in Anführungsstriche gesetzt; wenn vom Apostel die Rede ist, wird der Name nicht markiert.

seine Verortung im historischen Kontext, die unabdingbar ist, um eine Schiefelage in der Auslegung zu vermeiden.⁷

Johannes Chrysostomus und seine Zeit

Die historische Situation der Predigten zum Titusbrief kann mit dem Wissen über Johannes Chrysostomus und seine Zeit vorsichtig rekonstruiert werden. Vermutlich sind sie entstanden, als Johannes Chrysostomus in der Zeit des Antiochenischen Schismas (330-415) als Prediger unter dem nizänischen Bischof Flavianus wirkte.⁸ Zu dieser Zeit gab es in der Stadt drei weitere christliche Gruppen: eine ebenfalls an Nizäa orientierte Gemeinde unter einem Priester namens Paulinus, eine apollinaristische Gruppe unter einem Priester namens Vitalis und eine arianische Gemeinde. Neben den unterschiedlichen christlichen

⁷ Ein beliebtes Vorurteil der Geschichte, das im Besonderen Johannes Chrysostomus und seine Schriften betrifft, ist der „Antisemitismus der Kirchenväter“, mit seiner fatalen Wirkungsgeschichte. Mit der pauschalisierenden Verurteilung angesichts der Folgen wird man Texten und Personen jedoch nicht gerecht. Johannes Chrysostomus und seine für moderne Ohren zum Teil sehr heftigen Attacken gegen das Judentum seiner Zeit sind ohne ihre historische Verortung nicht adäquat einzuordnen. So richten sich seine *Adversus Iudaeos*-Homilien nur in zweiter Linie gegen die Juden, in erster Linie aber an judaisierende Christen, von denen Johannes Chrysostomus seine Gemeinde bedroht sieht. BRÄNDLE erläutert hierzu „Die ΛΟΓΟΙ ΚΑΤΑ ΙΟΥΔΑΩΝ sind nur auf dem Hintergrund der politischen, gesellschaftlichen und religiösen Situation in Antiochien gegen Ende des vierten Jahrhunderts zu verstehen. Grundlegend für die historische Einordnung dieser Reden mit ihren schrillen Tönen, die uns oft schockieren, ist die Erkenntnis, dass Johannes Chrysostomus aus Sorge und Angst um seine Gemeinde, aufgrund des außerordentlich hohen Verantwortungsbewusstseins in dieser Weise auf das Phänomen des ‚Judaisierens‘ reagiert hat.“ BRÄNDLE, Reden 36f. Johannes Chrysostomus versucht das Judentum als Größe der Vergangenheit darzustellen, da es in der christlichen Theologie für ein gegenwärtiges Judentum keinen Platz gibt – eine theologische Fragestellung, die bis in die jüngste Zeit hinein in der christlichen Theologie problematisch war und die erst durch die Konzilskonstitution *Nostra Aetate* eine nachhaltige Neubewertung erfuhr. Mit dieser Verortung soll nicht die Wirkungsgeschichte der Aussagen geleugnet, vielmehr angefragt werden, ob diese Wirkungsgeschichte, die auch auf einer unreflektierten und kontextfreien Weiterverwendung der Worte basiert, dem Johannes Chrysostomus gerecht wird. Zur Einordnung der *Adversus Iudaeos*-Homilien vgl. auch HAHN, Gemeinde 72-76. RITTER, Antisemitismus 21-22, thematisiert in seiner Betrachtung auch die Frage nach den antiken Regeln der Rhetorik geschuldeten Stilmitteln in diesen Reden.

⁸ Genauere Spezifika zur Einordnung finden sich bei BONSDORF, Predigtstätigkeit 62-64.

Gruppen existierte in Antiochia eine beachtliche jüdische Gemeinde,⁹ auch die traditionellen paganen Kulte wurden noch vereinzelt gepflegt.¹⁰ Die Beziehung zu ihrer Stadt spielte für die Antiochener dabei offenbar eine besondere Rolle. Die städtische Identität war für die sie offenbar wichtiger als die Zugehörigkeit zu einer Religion: Ihr (Selbst-)Bewusstsein konstituierte sich mehr aus städtischen Ritualen als aus religiösen.¹¹ Es ist überliefert, dass die Antiochener teilweise sehr pragmatisch mit der kultischen Vielfalt ihrer Heimat umgingen und Zugehörigkeit zu einer Religionsgruppe die Teilnahme am Leben einer anderen nicht ausschloss.¹²

Diese Form von antikem Synkretismus und die innerchristliche Konkurrenzsituation haben das Leben und Wirken des Johannes Chrysostomus geprägt.¹³ So „überrascht es keineswegs, dass die Beziehungen zwischen den christlichen Gemeinden durch erbitterte Kämpfe um die gegenseitige Abgrenzung und die Behauptung der eigenen Legitimität gekennzeichnet waren, wobei die Auseinandersetzungen besonders dann an Schärfe zunahmen, wenn keine wirklichen theologischen Unterschiede die Kontrahenten trennten, wie es etwa bei den Meletianern und Paulinianern der Fall war“¹⁴. Johannes Chrysostomus

⁹ Zur Situation der jüdischen Gemeinde in Antiochia vgl. die Beobachtungen von HAHN, Gemeinde.

¹⁰ So spricht Johannes Chrysostomus in *hom. 3,2 in Tit.* beispielsweise von „den Heiden heiligen Orte (...), den Hain in Daphne nämlich, dann die sogenannte Matronengrotte und den sogenannten Kronostempel in Cilicien“ (WIMMER, Homilien 444).

¹¹ Vgl. hierzu die Ausführungen von TIERSCH: „Dennoch verweisen mehrere Indizien darauf, dass die christliche Religionszugehörigkeit des Kurialen wie des einfachen Bürgers keineswegs strukturverändernd in den sozialen Raum hineinwirkte, sondern politisches Leben wie Sozialverhalten der Bewohner Antiochias primär kollektiven Normen folgte, die in den alten städtischen Traditionen wurzelten.“ TIERSCH, Chrysostomus 48. Zu diesen Traditionen zählt TIERSCH auch die Olympischen Spiele Antiochias, das Maiumas-Festival, die Jahreswendprozessionen und die öffentliche Zurschaustellung bei Hochzeitsfeiern.

¹² Aus *hom. 1,3 adv. Iud.* geht hervor, dass die Eide, die in Synagogen geschworen wurden, nach gemeiner Ansicht bindender waren als diejenigen, welche an anderen Orten abgelegt wurden. Entsprechend trafen sich hier Geschäftspartner unterschiedlichster Religionszugehörigkeit. Vgl. hierzu TIERSCH, Chrysostomus 55, ferner MAYER, Chrysostom 4.

¹³ Insbesondere die Teilnahmen der Christen an den jüdischen Festen war ihm ein dorn im Auge. Zur Faszination, die die jüdischen Traditionen auf die Christen ausgeübt haben vgl. RITTER, Antisemitismus 17-19. Die offenkundige Wirkungslosigkeit der *Adversus Iudaeos*-Homilien fasst HAHN, Gemeinde 75f. zusammen.

¹⁴ TIERSCH, Chrysostomus 57.

sah sich mit einer Situation konfrontiert, in der die Identität des Christen in mehrfacher Hinsicht ungeklärt war: Zum einen musste das Selbstbewusstsein der eigenen Gruppe in Abgrenzung von den anderen christlichen Gruppierungen konstituiert werden, zum anderen war es nötig, die christliche Identität gegenüber der paganen städtischen stärker zu akzentuieren. Johannes Chrysostomus musste sein Projekt eines christlichen Lebensentwurfs, das er als die adäquate Antwort auf diese Situation sah, an mehreren Fronten nach Innen und nach Außen verteidigen.¹⁵ Das Projekt des Johannes Chrysostomus, die Christen zu einem tugendhaften Leben zu motivieren, ist stark von seiner Erfahrung des monastischen Lebens beeinflusst, die er in seiner Zeit als Asket bei den Eremiten des Mons Silpius gemacht hatte. Die Lebensweise der Mönche und die ihr innewohnenden Werte in den Alltag des Christen zu integrieren, war sein erklärtes Ziel. Anders formuliert: „Der Herzenswunsch des Johannes Chrysostomus, welcher leitmotivartig alle seine Predigten durchzog, war die Errichtung der christlichen Stadt als einer Ansammlung christlicher Haushalte. Ihre idealen Bewohner sah er als nüchterne, zuchtvolle, zurückhaltende, bescheidene Bürger, deren Blick nicht mehr auf weltliche Dinge, wie etwa die Anerkennung durch die städtische Öffentlichkeit, gerichtet war, sondern ausschließlich auf die christliche Vervollkommnung des eigenen Lebens mit dem Ziel, das Heil zu erlangen.“¹⁶

Bereits in der Schrift über das Priestertum wird dieses Programm der christlichen πίστις καὶ πολιτεία thematisiert, das Johannes Chrysostomus auch in weiteren Schriften entfaltet.¹⁷ Die Mahnung zur christlichen Existenz ist der Grundton seiner Ausführungen und Appelle. Sie

¹⁵ BRÄNDLE fasst treffend zusammen: „Johannes führte einen engagierten Kampf um die Einheit der Gemeinde. Besonderes Gewicht kam für Johannes dem Kampf gegen die in Antiochien starke Bewegung der judaisierenden Christen zu. Diese Bewegung bedrohte seiner Meinung nach die ohnehin nicht sehr stabile Einheit der Kirche. Die antiochenische Kirche war aufgrund des Schismas in einer schwierigen Lage. Drei, dann zwei orthodoxe Gemeinden standen sich gegenüber. Ferner gab es Anhomöer und Marcioniten. Mit ihnen, aber auch mit der Gruppe der Messalianer hat Johannes sich auseinandergesetzt. Er war sich bewusst, an drei Fronten kämpfen zu müssen: gegen die Juden, gegen die Heiden und gegen viele Häretiker.“ BRÄNDLE, Reden 18 .

¹⁶ TIERSCH, Chrysostomus 72.

¹⁷ Vgl. hierzu TIERSCH, Chrysostomus 61: „Abhandlungen wie ‚Gegen die Widersacher des monastischen Lebens‘, ‚Über die Jungfräulichkeit‘, ‚An eine junge Witwe‘, ‚Dass man es vermeiden soll, ein zweites Mal zu heiraten‘, waren an alle christlichen Stände gerichtet und bildeten vom Anspruch her den umfassenden Versuch, Hinweise für eine angemessene christliche πολιτεία in allen Lebenssituationen zu geben.“

ist gleichsam der *cantus firmus* den jede seiner Äußerungen hat und der unversehens ans Tageslicht kommen kann.

Gewöhnlich hat Johannes Chrysostomus wahrscheinlich nicht in der oktogonalen Großen Kirche Antiochias auf der Orontesinsel, sondern in der Alten Kirche (Palaia), vermutlich einer Basilika gepredigt.¹⁸ Über seine Hörerschaft kann nur spekuliert werden. In den Predigten finden sich zwar direkte Ansprachen an verschiedene Gruppen, dies lässt jedoch keinen Rückschluss auf die übliche Zusammensetzung der Gottesdienstgemeinde zu. Insofern scheint es sinnvoll anzunehmen, dass Johannes Chrysostomus seine Predigten nicht für eine bestimmte Gruppe, sondern für ein breiteres Auditorium konzipiert hat und sie im Zweifelsfall zielgruppenorientiert anpaßte.¹⁹

In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage, ob Johannes Chrysostomus nach einer Vorlage oder frei predigte. In Anlehnung an den großen Chrysostomusbiographen Baur wurde lange Zeit angenommen, bei den Predigten handle es sich eher um literarische Homilienkommentare, die „für die Öffentlichkeit, vor allem für den Gebrauch der Prediger auf der Kanzel bestimmt waren“²⁰ als um *echte* Predigten. In jüngerer Zeit wurde diese Beurteilung revidiert und es wird nun vermutet, dass die Predigten des Johannes Chrysostomus mitstenographiert und dann in Umlauf gebracht wurden.²¹

¹⁸ MAYER, Chrysostom 17f., 24.

¹⁹ Vgl. hierzu BRÄNDLE, der zum Auditorium des Johannes Chrysostomus anmerkt: „Es waren Sklaven da, auch Menschen, welche die Nacht in der Kirche verbrachten, weil sei kein anderes Obdach hatten. Dazu aber wohlhabende Männer und Frauen, Sklavenbesitzer. Johannes sprach Großgrundbesitzer an und lud sie ein, auf ihren Ländereien Kirchen zu errichten. Er tadelte vornehme Frauen wegen ihrer kostbaren Kleider und ihres Schmucks.“ BRÄNDLE, Reden 13.

²⁰ BAUR, Chrysostomus I 250.

²¹ Zuletzt von TIERSCH, Chrysostomus 65f. GOODALL, Homilies, verblüfft, dass der Stil der Predigten des Johannes Chrysostomus stark von seinen sonst sehr eloquenten Büchern differiert. Er nimmt an, dass von den Predigten, die Johannes Chrysostomus im Wesentlichen frei hielt, nicht revidierte Mitschriften im Umlauf sind (65f). GOODALL vermutet für die Predigten einen Stenograph, den er durch mitnotierte Spontankommentare des Johannes Chrysostomus zumindest für Phlm (*Hom 3 in Phlm.*, PG 62,717) nachweisen kann (73f.). Die Inkongruenzen und Inkosistenzen der Titushomilien begründet GOODALL mit improvisiertem oder zumindest halbimprovisierten Predigen (76). Brüche und schwierige Stellen, die sich erst bei mehrfachem Lesen erschließen, hätte Johannes Chrysostomus nach GOODALLS Vermutung nicht im Manuskript stehen gelassen. Diese Theorie vermag auch die Textvarianten in den Predighandschriften erklären. Die exemplarischen Stemmata unterschiedlicher Handschriften untermauern seinen Befund zumindest für die Predigten zu Phlm

Es kam dem Prediger zu gute, dass er dank seiner klassischen rhetorischen Ausbildung²² und seiner Zeit als Lektor in Antiochia sowie als Asket sowohl mit der paganen als auch mit der christlichen Tradition vertraut war und sich entsprechend in beiden Bereichen sicher bewegte. Dabei bewies er nicht nur rhetorisches, sondern auch pädagogisches Geschick: „Chrysostomus berücksichtigte in seinen Predigten bewusst nicht nur das Aufnahmevermögen seiner Zuhörer, indem er Passagen von größerer Dichte andere von purem Unterhaltungswert folgen ließ, er bemühte sich neben einer plastischen Vermittlung von Inhalten auch um eine verständliche Sprache und wiederholte wichtige Dinge häufig“²³. Dazu gehört, dass Johannes Chrysostomus immer wieder vom eigentlichen Gegenstand seiner Predigten abweicht und Nebenschauplätze eröffnet.²⁴ Paulus ist ein besonders beliebter Gegenstand der Abschweifung. „Ihr wisst ja, dass ich oft ein Thema verfolge, dann treffe ich plötzlich auf Paulus und fest hält er mich mitten in der Rede, so fest, dass ich bis zum Schluss der Predigt nicht mehr von ihm loskomme“²⁵ sagt er zu Beginn einer Predigt, die eigentlich Jes 45,7 zum Gegenstand haben sollte. Diese Exkurse, in denen sich Johannes Chrysostomus oftmals disziplinieren muss, um zu seinem eigentlichen Predigtgegenstand zurückzukehren, könnten in der Vielschichtigkeit seiner Predigten begründet sein. Johannes Chrysostomus geht es viel mehr um die Pädagogik als um die Exegese, sein zentrales Thema ist die Erziehung des Christen zum tugendhaften Menschen. Gerade wenn er nicht nach einem vorgefertigten Manuskript, sondern mehr oder minder frei predigt, ist es nicht überraschend, dass sich das Thema, das sein Denken am meisten bewegt, aus dem Unbewussten in den Vortrag drängt und

und Tit, wobei sich bei Phlm zusätzlich direkte Zuwendung und Ansprache der Hörer findet.

²² Vermutlich erhielt Johannes Chrysostomus seine Ausbildung von dem berühmten heidnischen Rhetoriklehrer Libanios. Zur Verwendung der Techniken antiker Rhetorik in den Predigten des Johannes Chrysostomus vgl. MAYER, Chrysostom 26-33.

²³ TIERSCH, Chrysostomus 69.

²⁴ Vgl. hierzu die Beobachtung von BARDENHEWER „Chrysostomus lässt sehr gern, von der Stimmung des Augenblicks fortgetragen, seinen Gegenstand fallen, um Blumen zu pflücken, die am Raine wachsen“, ohne Angabe des Titels zitiert bei SEIDLMEYER, Pädagogik 29. Während beide Autoren Johannes Chrysostomus eher ein unwillkürliches Abschweifen unterstellen, das sich an der Schönheit des Gedankens oder des Wortes erfreut, ließe sich auch vermuten, dass in solchen Augenblicken der *cantus firmus* des Johannes Chrysostomus wiederum greifbar wird.

²⁵ PG 56, 146. Übersetzung in BAUR, Chrysostomus I 242.

den eigentlichen Gegenstand seiner Predigt zumindest zeitweise zu überlagerte oder zu überlagern droht.

Zwischenbemerkung zur Rezeptionshaltung des Johannes Chrysostomus

Nach der konkreten historischen Verortung des Johannes Chrysostomus sei an dieser Stelle kurz überlegt, wie seine Rezeptionshaltung und sein „Lebensverhältnis zur Überlieferung“²⁶ ausgesehen haben könnten. Johannes Chrysostomus befand sich in einer Situation der Defensive, in der die christliche Identität in einem Kampf an mehreren Fronten durch Abgrenzung gewonnen und verteidigt werden musste. Er dürfte in dieser Situation permanenter Apologetik wenig Möglichkeit zu einer soliden Reflexion über die Grunddaten der christlichen Identität gehabt haben, vielmehr musste das fertige Konzept bereits im Hintergrund stehen: Es konnte nicht mehr entwickelt, sondern musste gepredigt und gelehrt, also angewandt werden.

Es ist nicht verwunderlich, wenn Johannes Chrysostomus auf Strategien zurückgreift, die er bereits in den Texten des Neuen Testaments findet. Eine solche Strategie ist die Herstellung von Kontinuität zu der normativen Tradition. Die neutestamentlichen Autoren erreichen dieses Ziel beispielsweise durch das Einspielen von (Erfüllungs-)Zitaten aus der Heiligen Schrift, die das Jesusgeschehen in der Tradition verankern. Johannes Chrysostomus arbeitet mit einer ähnlichen Strategie: Er beruft sich zum einen auf die heilige Schrift (nunmehr Altes und Neues Testament) und führt zum anderen Paulus als Autorität auf. Wie der Völkerapostel mit den Krisen in seinen Gemeinden umgegangen ist, wird zum Modell für die Probleme der Zeit des Johannes Chrysostomus. Insofern ist zu erwarten, dass er sich in den Titusbriefhomilien vor allem bei den Themen *Gemeindeleitung/Bischof als Vorbild*, *Auseinandersetzung mit judaisierenden Christen und christlichen Häretikern* und *Modellhaftes Leben des Christen* Autorisation und Argumentationshilfe bei „Paulus“ holt. In seiner Situation sind das vermutlich weniger Anleihen bei den versöhnlichen Tönen, als eine Auffrischung der Polemik. Dabei ist zu beachten, dass es sich bei den Ausführungen nicht um die private Meinung des Johannes Chrysostomus handeln muss: Seine „Paulus“-Rezeption in den Homilien ist weder eine textnahe Exegese noch eine geistliche Schriftbetrachtung, sondern einem klaren pädagogisch-apologetischen Ziel untergeordnet. Wir lernen in den Predigten nicht die unvoreingenommene (Erst-)Lese-

²⁶ GADAMER, Wahrheit und Methode 343.

haltung des Johannes Chrysostomus kennen, sondern blicken dem „produktiven Leser“ über die Schulter, der die Lektüre zur eigenen Textgeneration verwendet.²⁷

Einleitendes zu den Titusbriefhomilien

Die Titusbriefhomilien sind gut bezeugt,²⁸ wenngleich auch nicht in dem Maße, wie es für eine fundierte kritische Herangehensweise nötig wäre. Es existieren Übersetzungen ins Lateinische, Deutsche, Englische und Französische übersetzt, so dass der Text einem relativ breiten Leserkreis zugänglich ist.²⁹

Der jeweilige Umfang und die Aufteilung des biblischen Textes innerhalb der Predigten sind beachtenswert. Über Leseordnungen zur Zeit des Johannes Chrysostomus ist nicht viel bekannt. Zwar werden Bahnlesungen angenommen, doch konnten sie bisher nicht schlüssig belegt werden.³⁰ Es ist zu vermuten, dass Chrysostomus den Lesungs-

²⁷ Zum „produktiven Leser“ und seiner Rolle in der empirischen Rezeptionsforschung vgl. SCHMITZ, *Literaturtheorie* 101f.

²⁸ GOODALL monierte bereits 1979, dass es keine kritische Gesamtausgabe der Werke von Johannes Chrysostomus – insbesondere der Predigten, für die Johannes Chrysostomus bekannt ist – gibt und die existierenden Ausgaben vom textkritischen Standpunkt her gesehen nicht den wissenschaftlichen Anforderungen genügen. In seiner Dissertation setzt er sich daher das Ziel, die Textkritik zu den Predigten des Johannes Chrysostomus auf eine breitere Basis zu stellen und wählt die Predigten zu Tit/Phlm, die ihm als paradigmatisch für die Probleme der Chrysostomus-Textkritik galten. Vgl. GOODALL, *Homilies* 1f.

²⁹ Die beiden deutschen Übersetzungen von ARNOLDI und WIMMER stammen beide aus dem 19. Jahrhundert. Die Übersetzung von WIMMER, auf die hier zurückgegriffen wird, ist sprachlich glatter und übersichtlicher als die von ARNOLDI. Weiterhin beachtet wurde die Übersetzung von TWEED/SCHAFF. Die französischen Übersetzungen von JEANNIN und LEGRÉE/WINLING habe ich ebenso wie die lateinische Übersetzung, die vermutlich ins 18. Jahrhundert zu datieren ist, nicht berücksichtigt.

³⁰ HILL, *Reading 11*, vermerkt für die Zeit 325-460: „we are not in the possession of the lectionaries of the Period that would allow us always to pinpoint the particular occasion when some liturgical text was set down for homiletic explication in the liturgy of the word in a church“. Er verweist in diesem Zusammenhang auf AUBINEAU, M., *Restitution des quatorze folios de Codex Saint-Sabas 32. Prédications de Chrysostome à Constantinople et notamment à Saint-Irene: JTS 43* (1992), 528-544, der erst seit der Zeit des Chrysostomus ein System von Lesungen in Konstantinopel annimmt. KACYNSKI vermutet, dass „das Perikopensystem so weit entwickelt [ist], dass es für bestimmte, von einem biblischen Ereignis geprägte Tage festgelegt ist, während zu anderen Zeiten der Homilet bestimmen kann, welches biblische Buch als lectio continua oder als

text an seinen Predigttext anpasst und die Textaussage der Predigtabsicht untergeordnet sein könnte. Die von Chrysostomus gewählten Textabschnitte unterscheiden sich z. T. stark von heutigen Strukturvorschlägen, wie folgende Übersicht zeigt:

Aufteilung bei Chrysostomus		Strukturvorschlag heutiger Forschung ³¹	
<i>Hom. 1 in Tit.</i>	Tit 1,1-4	Tit 1,1-4	Prolog
<i>Hom. 2 in Tit.</i>	Tit 1,5-11	Tit 1,5-9	Einsetzung geeigneter Vorsteher
<i>Hom. 3 in Tit.</i>	Tit 1,12-2,1	Tit 1,10-16	Warnung vor Irrlehrern
<i>Hom. 4 in Tit.</i>	Tit 2,2-10	Tit 2,1-10	Stände in der Gemeinde
<i>Hom. 5 in Tit.</i>	Tit 2,11-3,7	Tit 2,11-15	Gnade und christliches Leben
		Tit 3,1-8	Pflichten der Gemeindeglieder im sozialen Bereich
<i>Hom. 6 in Tit.</i>	Tit 3,8-15	Tit 3,9-11	Warnung vor Irrlehrern
		Tit 3,12-14	Persönliche Anweisung
		Tit 3,15	Gruß und Segen

Während der zeitgenössische Strukturvorschlag deutlich auf einen konzentrischen Aufbau der Argumentation um das Zentrum 2,11-15 hindeutet, ist diese Struktur bei Chrysostomus nicht zu erkennen. In der Tat scheint sich Chrysostomus auch wenig für den strukturellen Aufbau des Briefes zu interessieren. Es kann hier schon vorweg festgehalten werden, dass keine intensive Auseinandersetzung mit den theologischen Inhalten des Briefes stattfindet: Chrysostomus nimmt den Titusbrief vielmehr zum Ausgangspunkt für vom konkreten Text oft unabhängige moralisch-paränetische Überlegungen.³² Damit ist bereits der doppelte

Bahnlesung über eine gewisse Zeit hin Verwendung finden kann.“ KACYNSKI, Wort Gottes 81.

³¹ Struktur nach KNOCH, 1. und 2. Tim und HASLER, Briefe, in Verbindung mit eigenen Überlegungen.

³² Schon BAUR, Chrysostomus I 249-250 bemerkt hierzu: „In all diesen Kommentaren zu den Paulusbriefen [die vermutlich in Antiochia abgefasst wurden, S. H.] bricht immer wieder die Bewunderung und Liebe des Verfassers zu der großen Heroengestalt des Völkerapostels durch. Im allgemeinen wird darin wenig dogmatisiert, häufiger polemisiert und unaufhörlich moralisiert (...) Der Löwenanteil aller Homilien entfällt aber auf die moralischen und asketischen Partien und hier haben die meistens den Vorsprung, die Ermahnungen zur Barmherzigkeit und zum Almosengeben, Gedanken über die Nichtigkeit des Reichtums, die Verwerflichkeit von Habsucht und Geiz, die soziale Ausgleichung zwischen Reich und Arm.“ Baur's Beobachtungen treffen auch für die Homilien zum Titusbrief zu.

Charakter der Predigten als *Exegeticon* und *Ethicon* angedeutet,³³ der im Folgenden noch entfaltet wird.

Üblicherweise sind die Predigten entsprechend der gängigen Konvention in vier Abschnitte unterteilt: *Hypothesis*, *Exegeticon* (bestehend aus *Lemma* und *Paraphrasis*), *Ethicon* und *Doxologie*. Dabei sind die einzelnen Abschnitte nicht unbedingt sauber getrennt. So gibt es außer der Einleitung in den Titusbrief zu Beginn der ersten Predigt keine weitere *Hypothesis*,³⁴ auch können exegetische und paränetische Passagen im *Exegeticon* miteinander vermischt sein: Die Exegese geht hier oft nahtlos in moralische Erwägungen über. Zudem ist es oft schwierig zu entscheiden, wann das *Ethicon*, das nicht mehr von Auslegungen unterbrochen wird, tatsächlich beginnt.

Zur Sprache der Predigten ist zunächst anzumerken, dass sie sich stark vom sonstigen Stil der Schriften des Johannes Chrysostomus abhebt. Es liegt nahe, den Grund darin zu suchen, dass es sich bei seinen Predigten nicht um am Schreibtisch entstandene und womöglich mehrfach überarbeitete Schrift-Texte handelt, sondern um mitstenographierte mündliche Texte. Dieser Umstand ist v. a. bei der Textkritik der Predigten zu beachten. Es ist aufgrund des Textbefundes zu vermuten, dass die Fassung des Titusbriefs, auf die Chrysostomus sich bezieht, keine großen textlichen Besonderheiten aufweist. Die meisten Lesarten sind durch Handschriften der Gruppe D bezeugt.³⁵

Chrysostomus stellt seinen Predigten eine längere *Hypothesis* voran, die in ihrem Stil stark an moderne Einleitungswerke erinnert. In diesem

³³ Vgl. hierzu GOODALL, Homilies 72.

³⁴ Was für die Homilien zu den Paulusbriefen nicht ungewöhnlich ist, wie MITCHELL, Trumpet 392 anmerkt.

³⁵ Es finden sich nur an drei Stellen Abweichungen, die in anderen Handschriften nicht auftauchen: in Tit 2,5 hat Chrysostomus statt τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν die Variante τοῖς οἰκείοις ἀνδράσιν (*Hom. 4,1 in Tit.*, PG 62,681). In 3,2 liest er gegen die anderen Zeugen πραότητα statt πραύτητα. (*Hom. 3,3 in Tit.*, PG 62,691) Ob es sich hier um eine Textvariante, eine Unsicherheit des Predigers oder des Stenographen handelt, ist nicht zu entscheiden. Schließlich steht bei Chrysostomus in Tit 3,5 nicht ἔλεος, sondern ἔλεον (*Hom. 3,3.4 in Tit.*, PG 62, 692.694); ebenfalls eine Lesart, die sonst nicht bezeugt ist. An einer anderen Stelle scheint sich hingegen ein simpler Schreibfehler eingeschlichen zu haben. So geht Chrysostomus in seiner Einleitung zu Beginn von *hom. 1,1 in Tit.* auf Tit 3,12 ein und schreibt Νικοπόλει statt Νικοπόλι (PG 62,664). Im Kommentar zu dieser Stelle in *hom. 6,1 in Tit* heißt es dann ganz richtig Νικοπόλι (PG 62, 696). Es lässt sich somit festhalten, dass die Textvorlage, mit der Chrysostomus arbeitet, keine besonderen Auffälligkeiten aufweist. Eine deutliche Abweichung vom byzantinischen Reichstext findet sich lediglich in 1,4: hier wird Chrysostomus in der 27. Auflage des *Novum Testamentum Graece* als Zeuge für die Lesart χάρις καὶ εἰρήνη aufgeführt (*Hom. 1,1 in Tit.*, PG 62,663.667).

Vorspann geht er auf die Person des Adressaten sowie Ort und Zeit der Abfassung des Briefes ein. Der Titusbrief ist für Chrysostomus ein echter Paulusbrief und der Adressat Titus wird als ein bewährter Gefährte (συνότων δόκιμος) des Paulus eingeführt. Chrysostomus bezeichnet ihn als denjenigen, den Paulus zur Führung aller Bischöfe auf Kreta eingesetzt hat (ἐπέτρεψεν). Diesen Titus, den Chrysostomus für den in Apg 18,7 erwähnten Titus hält, nennt der Prediger einen trefflichen Mitarbeiter (τῆς ἀρετῆς τοῦ Τίτου τεκμήριον), der keiner langen Instruktion bedurfte, sondern nur kurz an seine Aufgaben erinnert werden musste. Bei so viel Lob für Titus ist die kurze Anmerkung zu den in 3,13 erwähnten Zenas und Apollos, die Titus zu „Paulus“ schicken soll, umso interessanter. Chrysostomus vermutet, dass Paulus diese beiden statt Titus zu sich bittet, da er ihnen die größere Festigkeit und Standhaftigkeit gegenüber dem Kaiser zutraut (γὰρ ἐναντίον τοῦ αὐτοκράτορος μείζονα τούτοις ἐμαρτύρει τὴν ἀνδρείαν καὶ ἀρετὴν). Was immer damit gemeint sein soll, bleibt unklar; Chrysostomus geht nicht weiter darauf ein. In den Ausführungen zu 3,13 in *hom. 6,1 in Tit.* erläutert er lediglich, dass Zenas und Apollos noch kein bischöfliches Amt innehätten, sondern zu seiner Begleitung³⁶ gehörten.

Zeitlich verortet Chrysostomus den Titusbrief nach der ersten Gefangenschaft des Paulus. Da im Titusbrief nicht von Bedrängnissen die Rede ist, und aus 3,12 hervorgeht, dass „Paulus“ offenbar seinen Aufenthaltsort frei bestimmen kann, nimmt Chrysostomus an, der Brief sei in Freiheit geschrieben worden. Chrysostomus hält den Titusbrief für älter als den 1. Timotheusbrief, den „Paulus“ gegen Ende seines Lebens in Gefangenschaft verfasst habe und in dem er sich als Gefangener vorstellt. Von alledem ist im Titusbrief nicht die Rede. Vielmehr handle der Brief „von der Gnade Gottes vom Anfang bis zu Ende, insofern sie für die Gläubigen ein mächtiger Antrieb zur Tugend ist. Denn wenn sie wissen, was sie eigentlich verdient hätten, zu was sie es aber gebracht haben und zwar durch die Gnade Gottes, und wessen sie gewürdigt werden, so liegt darin keine geringe Anspornung“³⁷. In diesen Worten wird nicht nur das Anliegen des „Paulus“, sondern vor allem auch das des Johannes Chrysostomus deutlich.

³⁶ Wobei unklar ist, ob mit „seiner“ Paulus selbst oder Titus gemeint ist und ob es sich entsprechend um Begleiter des Paulus oder Begleiter des Titus handelt.

³⁷ WIMMER, Homilien 408.

Die Auslegungen in den Homilien zum Titusbrief

a) Bischofsamt

Chrysostomus zufolge geht es im Brief an den Bischof Titus vor allem um die Gnade Gottes, die die Christen zu einem neuen Leben in Tugend befreit und zur tugendhaften Gestaltung ihres Lebens motiviert, wie Tit 2,11-14 formuliert:

Denn die Gnade Gottes ist erschienen, um alle Menschen zu retten. Sie erzieht uns dazu, uns von der Gottlosigkeit und den irdischen Begierden loszusagen und besonnen, gerecht und fromm in dieser Welt zu leben, während wir auf die selige Erfüllung unserer Hoffnung warten: auf das Erscheinen der Herrlichkeit unseres großen Gottes und Retters Christus Jesus. Er hat sich für uns hingegeben, um uns von aller Schuld zu erlösen und sich ein reines Volk zu schaffen, das ihm als sein besonderes Eigentum gehört und voll Eifer danach strebt, das Gute zu tun.

Alle anderen Themen des Briefes sieht Chrysostomus dieser Hauptaussage untergeordnet und appliziert diese Struktur auch auf seine Predigten. Ferner geht er im Vorspann kurz darauf ein, dass „Paulus“ im Titusbrief die Juden stark angreift. Von diesen heftigen Vorwürfen solle sich der gläubige Hörer indes nicht verwirren lassen, sie seien ebenso zu verstehen wie der Generalangriff auf die Galater in Gal 3,1. Hier gehe es nicht um persönliche Vorwürfe, sondern um das Evangelium, entsprechend ermahne der Apostel nicht aus schmähsüchtigem, sondern aus liebevollem Herzen. Als Vorbild gilt hier Jesus selbst, der die Pharisäer und Schriftgelehrten zwar unzählige Male gescholten hat, dies aber auch nicht um seinetwillen tat, sondern weil sie andere ins Verderben stürzten.

Wenden wir uns einzelnen Beispielen aus den Homilien zu, die die Rezeptionshaltung des Johannes Chrysostomus erkennen lassen. In seiner Lesart schreibt „Paulus“, der seinen Auftrag von Gott erhalten hat, an den ihm anvertrauten Bischof Titus. Chrysostomus legt Tit 1,3 so aus, dass die Einsetzung des Bischofs wie die Einsetzung des „Paulus“ zum Apostel auf den Willen und das Gebot Gottes zurückgeht. Der Bischof wird hier zu einer Art Verbindungsfigur zwischen Gott und der Gemeinde, er ist Vorbild und Mittler zugleich. Er bezieht von Gott seine Autorität, ist aber gleichzeitig vor Gott für die ihm anvertrauten Menschen verantwortlich. Wenn er dieser Aufgabe nicht in adäquater Weise nachkommt, wird Gott selbst ihn zur Rechenschaft ziehen:

„Ein kirchlicher Würdenträger zum Beispiel, ein mit dem bischöflichen Amt bekleideter Mann, ist der nicht straffällig, wenn er dem Volke seine religiösen Pflichten (τὰ πρακτέα) nicht predigt?“³⁸

Dieses Mittlerverhältnis besagt umgekehrt aber auch, dass der Bischof den Gläubigen nicht seinen Willen, sondern nur den Willen Gottes auferlegt. Der Bischof gilt als bevorzugte Ausleger des göttlichen Wortes. Er ist aber nicht nur Interpret, sondern auch Vorbild für seine Gemeinde, exemplarischer Christ: Als Ehemann ist er Vorbild für alle Ehemänner der Gemeinde, als Vater Vorbild für alle Väter. Damit ist das Bischofsamt in doppeltem Sinne eine Bürde und Last. Entsprechend braucht der Bischof die Unterstützung der Gläubigen ebenso wie den Segen Gottes:

„Dieser nämlich bedarf gerade so gut solcher Gebete, ja er bedarf derselben noch viel mehr als das Volk, da er umso mehr Feinde und umso zahlreichere Anlässe hat, Gott zu beleidigen. Denn je größer die Würde, desto größer sind die Gefahren für den Inhaber des priesterlichen Amtes. Es genügt eine einzige That im bischöflichen Amte zum Eintritt in den Himmel, andererseits aber auch ein einziger Fehltritt zum Sturz in die Hölle.“³⁹

Der Bischof bedarf vor allem der Gnade Gottes und des Friedens, um sein Gemeindegewand zu steuern, da er vor Gott für viele Seelen verantwortlich ist. Für den Bischof gelten entsprechend hohe Maßstäbe und bei weitem nicht jeder ist dazu geeignet, dieses Amt auszufüllen:

„Ist nun Einer gottvergessen, dann ist er es um so mehr in einer so hohen Stellung; und stellt ein Bischof einen solchen Amtsbruder auf, so ist er verantwortlich für seine Sünden und die ganzer Gemeinden.“⁴⁰

Wir begegnen hier einer Argumentationsform, die uns im Verlauf der Predigten immer wieder begegnen wird: dem Schluss vom Leichterem auf das Schwerere. Den Schluss *a minori ad maius*, der zum Standardrepertoire antiker Rhetorik gehört,⁴¹ findet der Prediger auch bei Paulus, z. B. Röm 5.⁴² Chrysostomus wird diese Spielart des

³⁸ *Hom. 1,2 in Tit.*, WIMMER, Homilien 415.

³⁹ *Hom. 1,3 in Tit.*, WIMMER, Homilien 417.

⁴⁰ *Hom. 1,3 in Tit.*, WIMMER, Homilien 418.

⁴¹ Zu den von Johannes Chrysostomus beherrschten und benutzten Stilmitteln – hier am Beispiel der Reden gegen die Juden – vgl. BRÄNDLE, Reden 69-71.

⁴² KOHLGRAF vermutet ebenfalls, dass Johannes Chrysostomus einige methodische Anleihen bei Paulus macht, hier mit der umgekehrten Argumentationsfigur: „Die Methoden, die Chrysostomus seiner Exegese zugrunde legt, werden bereits bei Paulus selbst entdeckt. Er ist der eigentliche Lehrmeister der ‚Homiletik‘. Paulus baut Spannungsbögen, er argumentiert mit den himmlischen Dingen, um das

Analogieschlusses immer wieder verwenden, um seine Position zu erläutern. So argumentiert er an anderer Stelle, dass nur, wer gläubige Kinder hat, als Bischof in Frage kommt:

„Wer nämlich für seine eigenen Kinder keinen Lehrer abgeben kann, wie könnte Der es für Andere?“⁴³

Hier scheint wiederum das Konzept vom Bischof als dem ersten Modellchristen durch: Der Bischof ist nicht nur eine spirituelle Leitfigur, sondern auch im praktischen Leben Orientierungspunkt für die Gemeinde. Auch bei der Frage, warum der Apostel auch Verheiratete zum Bischofsamt zulässt,⁴⁴ und vor allem, warum ein Bischof nur einmal verheiratet sein darf, argumentiert Chrysostomus wiederum in der gleichen Weise:

„Denn wer seinem verstorbenen Weibe keine Neigung bewahrt hat, wie könnte Der ein tüchtiger Kirchenvorstand werden?“⁴⁵

Angesichts der großen Bürde, die das Bischofsamt bedeutet, wundert es Chrysostomus, dass es doch eine ganze Reihe von Menschen gibt, die nach diesem Amt streben. Dieses Streben verurteilt der Prediger – der zu dieser Zeit selbst noch nicht Bischof ist⁴⁶ – aufs Schärfste. Es geht schließlich nicht um ein menschliches Streben nach Ehre, sondern um Erwählung. Hier sind seine Ermahnungen hinsichtlich Ehrsucht und Habgier präludiert:

Irdische verständlich zu machen. Chrysostomus kennt seine Methode, zuerst das Allgemeine, dann das Detail darzustellen, vom Größeren zum Kleineren herabzugehen. Vor der Nutzanwendung muss die Grundlage erklärt werden. Diese Methode setzt nicht zuerst beim Menschen an, sondern beim Handeln Gottes.“ KOHLGRAF, Ekklesiologie 20.

⁴³ *Hom. 2,1 in Tit.*, WIMMER, Homilien 427.

⁴⁴ Um Irrlehrer, wie die Marcioniten oder die Messalianer, die die Ehe verwerfen, zum Schweigen zu bringen. Chrysostomus streut diesen Gedanken, der eher in einen anderen Argumentationszusammenhang gehört, hier ein.

⁴⁵ *Hom. 2,1 in Tit.*, WIMMER, Homilien 426. Auch hier sind die weiteren Ausführungen für das zeitgenössische Verständnis der Wiederverheiratung nach dem Tod eines der Ehegatten interessant: „Denn ihr wißt alle recht gut, daß, wenn eine zweite eheliche Verbindung auch durch kein Gebot untersagt ist, sie doch allerlei mißgünstige Beurteilungen hervorruft.“ (ebd.)

⁴⁶ Man könnte aufgrund der Auslegungen zum Bischofsamt vermuten, Johannes Chrysostomus spreche hier aus eigener Erfahrung, und dies zum Anlass nehmen, die Titushomilien in seine Zeit in Konstantinopel zu verlegen. Hiergegen argumentierte bereits BONSDORF, *Predigtätigkeit* 63.

„Aber es ist dir um Ehren und Würden zu thun? Und was für ein Vergnügen hat man denn bei dieser Ehre? Das sehe ich gar nicht ein. Der Kirchenfürst kann ja in Wahrheit keinen eigentlichen Fürsten spielen. Warum? Weil es im Belieben seiner Unterthanen liegt, ob sie ihm gehorchen wollen. Und wenn man sich die Sache genau ansieht, so wird man finden, dass ein solcher Mann eigentlich gar keine fürstliche Stellung einnimmt, sondern dass er der Diener von tausend Despoten wird, deren Gedanken und Reden in ganz entgegengesetzte Richtungen gehen. Denn was der eine preist, Das tadelt der andere; was der eine herabsetzt, bewundert ein zweiter.“⁴⁷

Chrysostomus spielt diesen Gedankengang, dass der Bischof eigentlich kein Herrscher, sondern ein Diener ist, an einigen Beispielen geradezu genussvoll durch: Er schildert jeweils eine Situation, in die ein Bischof kommen kann und legt den Hörern dann eine ganze Palette der möglichen Reaktionen in den Mund. Unter anderem heißt es:

„Weiß er nicht darauf zu antworten, so geht das Murren an; weiß er zu antworten, so kommen wieder Schmähungen: ‚er ist ruhmsüchtig, er erweckt keine Todten zum Leben,‘ so heißt es; ‚mit dem Bischof ist es Nichts; dort ist ein anderer, der ist fromm, dieser nicht‘.“⁴⁸

Johannes Chrysostomus führt diese teilweise extremen Beispiele vermutlich deshalb an, um seinen Zuhörern ein Gespür für die Aufgaben des Bischofsamtes zu vermitteln. Der Tenor ist, dass es sich nicht um ein angenehmes und repräsentatives Amt, sondern um eine schwere Bürde handelt, die die Gemeinde mit dem Bischof tragen soll. Es geht um die auch heute noch aktuelle Frage von Verständnis und Unterstützung für Kirchenobere:

⁴⁷ *Hom. 1,3 in Tit.*, WIMMER, Homilien 419.

⁴⁸ *Hom. 1,4 in Tit.*, WIMMER, Homilien 420. Ein besonders amüsantes Beispiel in der Argumentation ist der Einwand, ein Bischof solle sich nicht baden, den Chrysostomus hier aufgreift: „Ich bitte dich, warum denn nicht? Wo ist den Das verboten? Der Schmutz ist doch nichts Schönes? Nirgends sehen wir, daß Dieß verboten wäre, oder daß man sich darüber nur wundern würde“ (422). Chrysostomus wirft dem Sprecher vor, päpstlicher als der Papst zu sein und legt in enger Anlehnung an die nun auszulegenden Verse 1,5-9 nach: „Ist der Bischof ein Raufer und Säufer, ein roher und hartherziger Mann, ja, dann magst du losziehen über ihn; Das ist eines Bischofs unwürdig. Ist er ein Schlemmer, so ist Das auch ein Grund zum Tadel. Aber wenn er einfach für seine leiblichen Bedürfnisse sorgt, damit er dir Dienste leisten kann, wenn er bloß dir nützlich sein will, dafür soll er Vorwürfe verdienen? Weißt du nicht, daß körperliche Schwäche nicht weniger als Seelenschwäche uns und der Kirche Schaden bringt?“ (ebd.).

„Dieses Thema habe ich besprochen, damit ihr lernet, nicht gleich darauf loszuschelten, damit ihr im Gegentheil lernet, die Bischöfe in Schutz zu nehmen, dann aber auch, damit Jemand, der nach dieser Würde lechzt, angesichts des Hagels von Schmähungen, der auf ihn niedersausen würde, ein solches Gelüste ersticke.“⁴⁹

b) Sozialstrukturen und ihre argumentative Dienstbarmachung

Der Vorbildcharakter ist dem Chrysostomus sehr wichtig. Nicht nur der Bischof Titus soll seiner Gemeinde, sondern auch innerhalb der Gemeinde sollen die Frauen ihren Männern⁵⁰ und vor allem die Sklaven ihren Herren ein Vorbild sein. Diese Argumentation ist es wert, genauer betrachtet zu werden. Der Bischof ist in einer Gemeinde zwar das „oberste Modell“ für den Christen, doch die Außenwirkung und Anziehungskraft des christlichen Lebens wird nach Johannes Chrysostomus nicht „oben“, sondern „unten“ entschieden. Nicht am Verhalten der Amtsträger lässt sich die Wirkmacht des Christentums ablesen, sondern am Verhalten derjenigen, die am unteren Ende der sozialen Leiter stehen. Das tugendhafte Leben der Marginalisierten aller Unterdrückung und Ungerechtigkeit zum Trotz soll die Heiden von der Überlegenheit des Christentums überzeugen:⁵¹

⁴⁹ *Hom. 1,4 in Tit.*, WIMMER, Homilien 423.

⁵⁰ Im Zusammenhang mit der Auslegung von 2,5 (*Hom. 4,2 in Tit.*): „Damit das Wort Gottes und die Lehre nicht gelästert werde. Denn ist eine an einen Heiden verheirathete Christin nicht tugendhaft, so gibt Das nicht selten Grund zu einer Lästerung gegen Gott. Ist sie aber brav, so hat die christliche Lehre Gewinn von ihrem guten Rufe und ihrem frommen Lebenswandel. Das sollten sich die Frauen merken, welche schlechte oder ungläubige Männer haben. Sie sollen sich's merken und durch ihr gutes Betragen dieselben zur Gottseligkeit führen. Und wenn du auch nichts weiter gewinnst, und wenn es dir nicht gelingt, den Mann zu wahren Glauben zu bekehren, so hast du ihm wenigstens das Maul zugenäht und es ihm unmöglich gemacht, den christlichen Glauben zu schmähen. Das ist aber nichts Geringes, im Gegentheil sogar etwas sehr Großes, wenn der Glaube wegen unseres Wandels bewundert wird.“ WIMMER, Homilien 457.

⁵¹ Vgl. hierzu die Ausführungen von STÖTZEL: „In dem missionarischen Auftrag, unter den Chrysostomus alle Christen gleichermaßen gestellt sieht, verdichtet sich die ganze Frage der Humanisierung nochmals neu. Denn in der humanisierenden Wirkung ‚nach außen‘ kann nur zum Vorschein und zum Tragen kommen, was an Veränderung unter den Christen selbst geschehen ist. Die Glaubwürdigkeit und Anziehungskraft der christlichen Praxis für die Heiden wird von Chrysostomus zum Maßstab dessen erhoben, wie die Christen leben, und wie die realen Verhältnisse unter ihnen selbst verändert sein müssten.“ STÖTZEL, Kirche 206.

„Denn die Heiden beurtheilen das Dogma nicht nach dem Dogma, sondern vom praktischen Standpunkt aus und nach dem Lebenswandel. Es sollen also auch die Weiber und die Dienstboten durch ihren Wandel für sie zu Lehrern werden.“⁵²

Die Sklaven als unterste Gruppe innerhalb der den Hörern vertrauten sozialen Struktur⁵³ legt sich als Beispiel nahe. Der Argumentation liegt die Vorstellung zugrunde, dass die Sklaven eine besonders wilde und unbeherrschbare Gruppe seien. Je zivilisierter die Sklaven durch ihr Christsein würden, desto mehr müsste auch die Hochachtung der heidnischen Herren vor dem christlichen Glauben steigen, wenn die barbarischen Sklaven durch das Evangelium zu zivilisierten Menschen würden, „denn je schlechter die Sklaven sind, umso bewundernswerther tritt an ihnen die Kraft des Christenthumes zu Tage.“⁵⁴ Chrysostomus äußert sich freilich nicht ohne Grund in einem längeren Passus über die Sklaven und den Zaum, den ihnen das Evangelium anlegen soll. In *Hom. 4,4 in Tit.*, fügt er beide Argumentationsstränge zusammen und wendet das Beispiel der Sklaven auf die Mahnung zur Demut an:

„Du also, mein Bester, habe nicht Das im Auge, daß du einem Menschen dienst, sondern Gott, und daß du dem Christenthum Ehre machen mußt, und dann wirst du dich zu Allem leicht verstehen, zum Gehorsam deinem Herrn und zur Ertragung seiner unzeitigen Leidenschaften und Launen.“⁵⁵

Es geht Johannes Chrysostomus nicht darum, sich mit den Zuständen abzufinden, sondern sie zu verändern. Sein Weg ist dabei nicht die „Revolution von außen“, die die real existierenden sozialen Verhältnisse verändern will, sondern eine „Revolution von innen“, eine Veränderung der Einstellung zur eigenen Lebenssituation, der er letztlich das größere Potential zu Veränderung zutraut. Die Befreiung aus den Unrechtsstrukturen, in denen die Menschen gefangen sind, kommt bei ihm nicht in den Blick.⁵⁶

⁵² *Hom. 4,3 in Tit.*, WIMMER, Homilien 460.

⁵³ Sklaven gehören anders als etwa Fremde zum täglichen Umgang.

⁵⁴ *Hom. 4,3 in Tit.*, WIMMER, Homilien 461.

⁵⁵ *Hom. 4,4 in Tit.*, WIMMER, Homilien 461.

⁵⁶ Damit bewegt sich Johannes Chrysostomus in der klassischen Vorstellung seiner Zeit, die die sozialen Umstände wie Sklaverei nicht grundsätzlich infrage stellt, sondern das Problem auf einzelne Sklavenbesitzer und ihren Umgang mit den Sklaven verschiebt, vgl. hierzu STÖTZEL, Kirche 86-91. Diese Denkweise und das Plädoyer, die innere Einstellung zu verändern, finden auch sich in vielen kirchenamtlichen Verlautbarungen, insbesondere in der Auseinandersetzung mit der Befreiungstheologie. So heißt es in der jüngsten Enzyklika BENEDIKTS XVI., *Spe salvi*, im Hinblick auf das Leben „vieler geschlagener und zum Sklavendienst verurteilter [sic!] Menschen in der Zeit des werdenden Christentums“: „Das Christentum hatte keine sozialrevolutionäre Botschaft

c) Gnade als thematische Mitte

In *Hom. 5 in Tit.*, widmet sich Chrysostomus der thematischen Mitte des Briefes (Tit 2,11-14), die auch das Zentrum darstellt, von dem aus seine eigene Argumentation her zu denken ist: die Gnade, die den Menschen zum guten Handeln und demütiger Barmherzigkeit motiviert und ihm das Ziel vor Augen stellt, auf das all sein Streben und Handeln hinläuft. In der Gnade liegt die Erwählung des Menschen zum Christen und die Gnade Gottes ist der Motor, der den Menschen zum Guten führt und die Sünde überwinden lässt. Bemerkenswert ist, dass Johannes Chrysostomus hier nicht mit einem Tun-Ergehen-Zusammenhang argumentiert, sondern das Gute um seiner selbst willen angestrebt sehen möchte. Die Motivation zum Guten „liegt jenseits moralischer Ermahnung und der Verheißung von Lohn oder der Drohung von Strafen. Die Liebe zu Gott soll um ihrer selbst willen, nicht wegen eines anderen Gutes erstrebt werden.“⁵⁷

Am Beginn der Ausführung steht entsprechend die Frage, wie die Menschen, die so viele Sünden auf sich geladen haben, zum Guten geführt werden können. Allheilmittel ist für Chrysostomus hier die Gnade Gottes, die den Menschen in der Erwählung zum Christsein auch die Sünden vergibt. Diese Vergebung motiviert viel mehr zum Guten als das Wissen um eine noch zu erwartende Strafe, denn die gnadenhafte, unverdient geschenkte Barmherzigkeit beschämt und demütigt die Seele viel mehr als eine gerechte und verdiente Strafe es je vermag. Dies freilich nicht ohne Grenzen:

„Denn sage mir, wenn ein Herr seinen Diener auf zahllosen Fehlritten ertappen würde, aber er würde ihn nicht mit Peitschenhieben traktieren, sondern ihm für die früheren Fehler Verzeihung gewähren, bloß für zukünftige Rechenschaft fordern und verlangen, daß er sich davor hüte, um nicht in dieselben zu verfallen, und würde er ihn dann mit großen Geschenken belohnen: welcher Mensch müßte angesichts so gnädiger Behandlung keine Beschämung fühlen? Aber man glaube nicht, daß die göttliche Gnade bei der Verzeihung der begangenen Sünden stehen bleibt, sondern sie schützt uns auch in Zukunft vor Sünden. Auch das ist ja eine

gebracht, etwa wie die, mit der Spartakus in blutigen Kämpfen gescheitert war. Jesus war nicht Spartakus, er war kein Befreiungskämpfer wie Barabbas oder Bar-Kochba. Was Jesus, der selbst am Kreuz gestorben war, gebracht hatte, war etwas ganz anderes: die Begegnung mit dem Herrn aller Herren, die Begegnung mit dem lebendigen Gott und so die Begegnung mit einer Hoffnung, die stärker war als die Leiden der Sklaverei und daher von innen her das Leben und die Welt umgestaltete.“ (*Spe salvi* 4).

⁵⁷ STÖTZEL, Kirche 183.

Wirkung der Gnade. Wenn sie sich bloß darauf beschränken würde, Sünder nicht zu strafen, so wäre dies keine Gnade, sondern Anlaß zu sittlichem Verderbniß.“⁵⁸

Die einmal empfangene Gnade ist keine Versicherung für alle Zeit, vielmehr muss der Mensch aktiv daran mitarbeiten, um einmal zur ewigen Glückseligkeit zu gelangen, in dem er jetzt von den irdischen Begierden lossagt und ehrbar, gerecht und gottselig in dieser Welt lebt (Tit 2,12).

d) Sünde und Triebe und die Werke der Barmherzigkeit

Nachdem er das Grundaxiom des Gnadenempfangs erläutert hat, betrachtet Chrysostomus die zweite Hauptsünde, die er neben der Ehrsucht in der Welt beobachtet: die Habgier. Sie ist für ihn sogar ein größeres Übel als die Fleischeslust, denn die Habgierigen können sich noch weniger beherrschen als die, die der Fleischeslust verfallen sind. Seiner Meinung nach sind sie stärker zu verachten, da sie mit einem weit geringeren Trieb zu kämpfen haben:

„Wie aber? fragst du. Ist also die Geldgier leichter zu überwinden als die Fleischeslust? Ganz entschieden, und es gibt viele Beweise dafür. Erstens ist die sinnliche Begierde etwas Angeborenes; was aber angeboren ist, Das wird offenbar nur mühsam bewältigt, weil es in der Natur wurzelt. Zweitens ist bei den Alten nicht viel vom Geld die Rede, wohl aber von den Weibern, um die Enthaltbarkeit zu empfehlen.“⁵⁹

Die Argumentation ist auf den ersten Blick ungewöhnlich. Johannes Chrysostomus unterscheidet zwischen natürlichen Trieben wie dem Geschlechtstrieb und unnatürlichen wie der Habgier, die somit gar kein Trieb ist. Natürliche – und damit positive – Triebe sitzen im Körper, das Negative existiert alleine im Kopf, ist also nur in der Vorstellung vorhanden: Es gibt keine natürliche Habsucht.⁶⁰ Einen natürlichen Trieb zu überwinden sei viel schwieriger als etwas, das man sich einbildet. So werde auch in der Heiligen Schrift der Geschlechtstrieb nicht als etwas Schlechtes dargestellt. Lediglich die Habsucht wird verdammt, wofür Chrysostomus Lk 14,33 und 1 Tim 6,9 anführt.

„Warum bringe ich diese Dinge auf's Tapet?“ schließt Chrysostomus die Argumentationskette, „um zu beweisen, daß der Geizige strafbarer ist als der Un-

⁵⁸ *Hom. 5,1 in Tit.*, WIMMER I, Homilien 468.

⁵⁹ *Hom. 5,2 in Tit.*, WIMMER, Homilien 470.

⁶⁰ Überlegungen, ob die Habgier als übersteigerte Selbsterhaltung nicht doch als ein natürlicher Trieb verstanden werden könnte, stellt der Prediger nicht an.

züchtige, um so viel strafbarer, als er von einer schwächeren Begierde belästigt wird, oder vielmehr es handelt sich da gar nicht um eine Begierde (ἐπιθυμία), sondern um bloßen Leichtsinn (ῥαθυμία).“⁶¹

Beide Kardinalsünden, Ehrsucht und Habgier, werden durch die Gnade Gottes überwunden, welche zu einem Leben in barmherziger Demut motiviert. Wie diese demütige Barmherzigkeit konkret aussieht, beschreibt Chrysostomus in *hom. 6,1 Tit.*, unter Bezug auf Tit 3,8-11: Titus soll die Güte Gottes und seine Liebe den Menschen einprägen und sie dadurch zur Barmherzigkeit anspornen, dass sie *sich nach Kräften bemühen, das Gute zu tun* (Tit 3,8), d. h. denen, die Unrecht leiden, mit Rat und Tat beiseite stehen, Witwen und Waise in Schutz zu nehmen und Gekränkten Recht verschaffen. Mit Verweis auf 3,14 wird Chrysostomus noch deutlicher: Es gilt nicht zu warten, bis die Bedürftigen den Weg zu den Gläubigen finden, sondern die Gemeindemitglieder sollen sich in einer Art aufsuchender Seelsorge um sie zu kümmern. Die Wohltaten, die ihnen erwiesen werden, sind auch insofern fruchtbar, als sie nicht nur den Bedürftigen, sondern vor allem den Wohltätern Gewinn sind, indem sie ihnen frohe Zuversicht bei Gott verschaffen.⁶² Dieser Gedanke, der zunächst irritiert, passt ins Gedanken- und Argumentationsschema des Chrysostomus: Es geht ihm nur in zweiter Linie um das Diesseits und soziale Gerechtigkeit, in erster Linie aber darum, dass die Gläubigen sich Ruhm bei Gott erwerben und so Gott immer ähnlicher werden.⁶³ So kann er formulieren:

„Das jungfräuliche Leben, das Fasten, das Liegen auf bloßer Erde ist allerdings schwieriger als das Almosengeben; aber Nichts ist so kräftig und mächtig, um das Feuer unserer Sünden auszulöschen als das Almosen.“⁶⁴

Der Gedankengang ist klar: Während erstere nur einem selbst nutzen, letztere kommt allen Gliedern Christi zugute. Entsprechend gilt Chrysostomus die Barmherzigkeit als Mutter jener Liebe, die allein dem Christentum zu eigen und größer als alle Zeichen und Wunder ist: Sie ist das Heilmittel gegen die Sünde, das Band, das alle Glieder Christi

⁶¹ *Hom. 5,2 in Tit.*, WIMMER, Homilien 471f.

⁶² Almosengeben war für Johannes Chrysostomus ein wichtiger Bestandteil der christlichen Existenz. Wie dieses Almosen im einzelnen aussieht, differiert in den unterschiedlichen Predigten, „nur in einem Punkt bleibt sich Chrysostomus stets gleich, für das Almosen einen Lohn im Himmel vor Augen zu stellen“. STÖTZEL, Kirche 73.

⁶³ Das Verhältnis von Reichtum und Armut und der Umgang mit dieser Problematik war ein weiteres Herzensanliegen von Johannes Chrysostomus. Vgl. hierzu STÖTZEL, Kirche 49.

⁶⁴ *Hom. 6,2 in Tit.*, WIMMER, Homilien 491.

umschlingt. Das Wohl der Geber ist dabei größer als das der Empfangenden.

Hier ist nun noch ein letzter Punkt zu klären: Wie steht es mit jenen, die arm sind und keine materiellen Werke der Barmherzigkeit wirken können? Johannes Chrysostomus löst diese Frage durch einen erneuten Ausgriff auf die Habgier: Von Hause aus Arme sind beim Empfang der Gnade durch Barmherzigkeit nicht benachteiligt; im Gegenteil fällt es ihnen leichter, da sie die Versuchung des Besitzes und der Übervorteilung anderer nicht kennen. Die Reichtümer sind Dornen auf dem Weg zur Erlösung. Die schmale Pforte durchdringt man nur mit Schätzen wie Barmherzigkeit, Nächstenliebe, Güte und Wohlwollen. Schlimmer als alle irdischen ‚Schätze‘ ist die Habgier: Chrysostomus vergleicht sie mit dem Feuer des Höllenofens, aus dem die Jünglinge errettet wurden (Dan 3).⁶⁵ Sie wurden auch gerettet, erläutert der Prediger, weil sie nicht auf ihre Rettung bauten, sondern weil sie bereit waren zu sterben. Die Bereitschaft, für die einmal getroffene Glaubensentscheidung Leiden, sogar den Tod in Kauf zu nehmen, hat ihnen das Leben gerettet. Eine solche Haltung schreibt Chrysostomus auch seinen Hörern ins Stammbuch:

„Und so auch du! Wenn du in Bedrängnis geräthst, fange nicht an zu zappeln und nach baldiger Erlösung zu rufen, sondern richte deinen Sinn zu aller Geduld, und du wirst alsbald von der Bedrängniß erlöst werden! Deßhalb hat ja Gott die Prüfung verhängt, damit er uns Geduld lehre.“⁶⁶

Wer dies bereits zu Lebzeiten erprobt und sich in demütiger Barmherzigkeit geübt hat, sammelt nicht nur Schätze für sein zukünftiges Leben, sondern auch für sein irdisches. Chrysostomus geht es dabei auch um materiellen Ausgleich: Es ist die Habgier der Reichen, die für eine ungleiche Verteilung der Güter und materielle Armut sorgt. Gleichzeitig sind die Reichen in ihrem Reichtum in gewisser Weise auch arm und deshalb auf einen Ausgleich mit den Armen angewiesen: „Mitteilen‘ erscheint so als ein Grundprinzip der Gesellschaft, die auf Gegenseitigkeit aufgebaut ist: Almosengeben ist ein Moment dieses Austauschs, die Realisierung der tatsächlich bestehenden gegenseitigen Abhängigkeit von Reichen und Armen. Deswegen sind die Armen für das Heil der Reichen lebensnotwendig – im sozialen und theologischen Sinne“.⁶⁷

⁶⁵ Neben Ijob, den Zöllnern und Pharisäern, sowie der freigebigen Witwe sind die drei Jünglinge im Feuerofen ein beliebtes Motiv bei Johannes Chrysostomus, vgl. MAYER, Chrysostom 29.

⁶⁶ *Hom. 6,4 in Tit.*, WIMMER, Homilien 495.

⁶⁷ STÖTZEL, Kirche 84.

Die Verknüpfung sozialer und theologischer Topoi ist typisch für die Ausführungen des Johannes Chrysostomus: Sein Ziel ist eine *christliche Stadt*. Diese Modellstadt besteht nicht nur aus der Religion, sondern hat auch einen sozialen und ökonomischen Alltag. Auch diese Bereiche sollen vom Evangelium durchweht sein und der Stadt auf dem Berg gleich von innen heraus leuchten. Doch der Entwurf der christlichen Stadt ist nicht die Realität in Antiochien, vielmehr muss Johannes Chrysostomus für dieses Konzept werben und es gegen Kritik von innen ebenso wie gegen Gegner von außen verteidigen. Dazu liefert „Paulus“ ihm im Titusbrief reichlich Material. Dabei ist immer zu beachten, in welcher Situation Johannes Chrysostomus predigt: Es geht bei der Gegnerfrage auch um die Positionierung der eigenen Gruppe, nicht ausschließlich um Polemik. Johannes Chrysostomus argumentiert nicht aus der Position des Stärkeren, sondern ringt mit den unterschiedlichen Mitbewerbern auf dem religiösen Markt. Gleichwohl ist er überzeugt, dass seine Position die wahre ist, doch in der Argumentation wirkt das oft reichlich gewollt, wenn auch der Umgang mit den Gegnern rhetorisch scharf ist: „Die Abgrenzung gegenüber allen Gruppen, die Chrysostomus als Gegner ausgemacht hatte, und deren rhetorische Diffamierung, die ‚Aufdeckung‘ ihrer Schändlichkeit, Verlogenheit, Gefährlichkeit und Machtbesessenheit im Sinne einer Personalisierung des Bösen war der vorzugsweise von ihm gewählte Weg“.⁶⁸

e) Gegner

Die Auseinandersetzung mit den Gegnern findet sich v. a. in *hom. 3 in Tit.* und *hom. 4 in Tit.*: nämlich im Anschluss an die Stellen des Briefes, in denen der Autor des Titusbriefs sich mit Gegnern bzw. Irrlehrern auseinandersetzt (1,10-16 und 3,8-11). Entgegen den Aussagen seiner *Hypothese* ist es an diesen Stellen jedoch keineswegs so, dass Chrysostomus die Argumentation des Titusbriefs erläutert und klärt, welche Art von Irrlehrern hier gemeint ist, sondern er nutzt die Passagen zur allgemeinen Abwehr gegen die für ihn defizitären religiösen Formen Judentum⁶⁹ einerseits und Heidentum andererseits, die er im christlichen Glauben überwunden sieht. Bereits zu Beginn der ersten Predigt findet sich ein Passus, der so gar nicht zur „liebvollen Ermahnung um des Evangeliums willen“ passt, sondern eine deutliche Abwertung des

⁶⁸ TIERSCH, Chrysostomus 85.

⁶⁹ Wobei er eher die judaisierenden Christen, von denen er seine Gemeinde bedroht sieht, im Blick hat, als die Juden selbst.

Judentums vornimmt, die einer Verwerfung gleichkommt. Zu Tit 1,2 merkt Chrysostomus an:

„Treffend heißt es: ‚auf Hoffnung des ewigen Lebens.‘ Das alte Testament⁷⁰ hatte nämlich nur eine Hoffnung auf das gegenwärtige Leben, wie geschrieben steht: ‚Wer das Gesetz erfüllt, der wird dadurch leben‘. Siehst du, wie schon gleich im Eingang der Abstand zwischen Gesetz und Gnade gezeigt wird? Die Anhänger des Gesetzes sind keine ‚Auserwählten‘, sondern wir. Wenn zwar ehemals auch sie das ‚Auserwählte Volk‘ genannt wurden, jetzt sind sie es nicht mehr.“⁷¹

Ist hier noch relativ deutlich, wenn er im Blick hat, so ist dies bei der Deutung von Tit 3,9 hingegen wenig differenziert:

„Was ist wohl mit den ‚Genealogien‘ gemeint? Auch im Briefe an Timotheus spricht der Apostel von ‚Fabeln und endlosen Genealogien‘. Jedenfalls meint er hier wie dort die Juden, welche stolz auf die Abkunft von Abraham um ihre weiteren Angelegenheiten sich nicht kümmerten. Darum nennt er diese Dinge ‚thöricht‘ und ‚unnützlich‘. Eine Thorheit ist es, seine Hoffnung auf unnütze Dinge zu setzen. Unter den ‚Streitigkeiten‘ versteht er die mit den Ketzern.“⁷²

Chrysostomus liefert in diesen Zeilen den Grundtenor seiner Sicht auf die Nichtchristen, seien sie Juden oder (hellenistische) Heiden: Beide Gruppen werden bei ihm nicht konsequent und sauber getrennt, sondern immer wieder miteinander verbunden und in wenig passender Form zusammen behandelt. Es bleibt meist unklar, welche Gegnergruppe Johannes Chrysostomus bei seiner Auslegung gerade im Blick hat. Vermutlich ist diese Unklarheit gewollt und Johannes Chrysostomus zieht hier bewusst eine Linie von der Bedrohung der paulinischen Gemeinden durch Irrlehrer bis in seine eigene Zeit. Diese Bedrohung von innen und außen ist kein Faktum der Vergangenheit, sondern der Gegenwart. Es sind für Johannes Chrysostomus letztlich die gleichen Gegner, auch wenn sie vielleicht andere Namen haben und sie könnten alle unter Berufung auf die Ausführungen im Titusbrief angegriffen werden.

⁷⁰ Hier greift WIMMER in den Text ein. Im griechischen Original heißt es ὅτι ἐκεῖνη ἐπ’ ἐλπίδι ἦν ζωῆς τῆς παρούσης. *Hom. 1,1 in Tit.*, PG 62,665.

⁷¹ *Hom. 1,1 in Tit.* WIMMER, Homilien 412. Sätze wie diese hatten wirkungsgeschichtlich fatale Folgen. Hier ist nochmals darauf hinzuweisen, dass sich dieses Potential verschärft, wenn sie außerhalb ihres Kontextes wiederholt werden: Aus der Position einer anerkannten kirchlichen Majorität klingen diese Worte völlig anders als aus dem Mund einer um Identität und Anerkennung kämpfenden Minderheit.

⁷² *Hom. 6,1 in Tit.* WIMMER, Homilien 485f.

In *hom. 3 in Tit.* Predigt findet sich ein anschauliches Beispiel für die undifferenzierte Behandlung der Irrlehrer, die schnell in eine Abqualifikation des Judentums umschlägt. Aufhänger ist der Ausspruch *Alle Kreter sind Lügner*. Johannes Chrysostomus führt diesen zunächst auf Epimenides zurück und leitet seine Verwendung durch Paulus her. Der Apostel habe sich hier auf das Zeugnis eines griechischen Schriftstellers berufen,

„weil wir sie damit viel empfindlicher treffen, wenn wir aus ihrer eigenen Mitte Zeugnisse gegen sie beibringen und Anklagen, wenn wir die bei ihnen bewunderten Männer als Ankläger gegen sie stellen.“⁷³

Chrysostomus argumentiert später mit Verweis auf die Areopagrede des Paulus, dass dieser seine Zuhörer stets dort abgeholt habe, wo sie sich geistig befanden. Diese Vorgehensweise erläutert der Prediger als biblisches Prinzip: Gott führt die Heiden, die ihn noch nicht kennen, durch einen ihnen bekannten Boten zum Glauben, wie beispielsweise die Magier in Mt 2 durch einen Stern. Gott selbst und später der Apostel lassen sich auf die Denkweise der Adressaten herab, doch sind diese erst einmal zum Glauben gekommen, sind sie umso schärfer zurechtzuweisen, damit ihr Glaube wieder gesund wird (Tit 1,13). Von diesem ungesunden Glauben hat Chrysostomus eine klare Vorstellung:

„Also darin besteht der gesunde Glaube, dass man nichts Unächtés, nichts Fremdartiges in denselben hineingetragen wird. Wenn aber schon Diejenigen, welche noch auf den jüdischen Unterschied der Speisen achten, nicht gesund, sondern schwach und krank sind – ‚nehmet euch der Schwachen im Glauben an,‘ heißt es, ‚ohne euch über Spitzfindigkeiten zu zanken!‘ – was soll man erst sagen über Diejenigen, welche die Fasten mit ihnen halten, den Sabbat mit ihnen feiern? über Diejenigen, welche den Heiden heiligen Orte besuchen, den Hain in Daphne nämlich, dann die sogenannte Matronengrotte und den sogenannten Kronostempel in Cilicien? Wie könnten solche Leute ‚gesund werden‘? Deshalb verdienen sie schärfste Hiebe.“⁷⁴

Die laxer Haltung der Antiochener der Religion gegenüber musste Johannes Chrysostomus ein Dorn im Auge sein, daher wendet er sich in aller Form gegen ihre mangelnde Entschlossenheit. Wer sich für den christlichen Glauben entschieden hat, in dessen Leben ist kein Platz mehr für die Teilnahme an den Ritualen anderer Kulte, so verlockend sie auch sein mögen. Hier sind Konsequenz und Treue zum eigenen Weg gefordert, nur dann ist der Glaube gesund. Zum ungesunden Glauben gehört für Johannes Chrysostomus auch die Orientierung an den

⁷³ *Hom. 3,1 in Tit.* WIMMER, Homilien 441.

⁷⁴ *Hom. 3,1 in Tit.* WIMMER, Homilien 444f.

jüdischen Gesetzen, die er für überkommen hält, und einmal mehr hat er vermutlich eher die judaisierenden Christen als die Juden im Blick.⁷⁵

„Das Judentum enthält im doppelten Sinne Fabeln; einmal, weil spätere Er-dichtung dabei ist, und dann, weil seine Gebräuche nicht mehr zeitgemäß sind; so wird es dann zur Fabel (μῦθος). Wenn es nämlich keine Existenzberechtigung mehr hat, wenn sein Fortbestehen schädlich wird, dann ist es eine ‚Fabel‘ wie alles Unnutze. Gleichwohl man also andere Fabeln nicht zu glauben braucht, so auch diese jüdischen nicht. Das hieße nicht ‚gesund werden‘.“⁷⁶

Der Argumentationsgang ist leicht nachzuvollziehen: Wer dem Glauben vertraut, braucht keinerlei andere Rechtfertigung. Von daher ist es völlig unnützlich, sich zum Sklaven des Gesetzes zu machen, denn eine gläubige Seele zweifelt nicht und *dem Reinen ist alles rein* (Tit 1,15). Chrysostomus nutzt die Textvorlage des Titusbriefs nun für einen satirischen Ausflug in die jüdischen Reinheitsgesetze,⁷⁷ um damit zu schließen, dass Gott nichts Unreines erschaffen habe, und die Argumentation dann auf die moralische Ebene zu verlagern:

„Aber Gott hat nichts Unreines erschaffen. Nichts ist unrein, ausgenommen die Sünde allein. Denn sie ist's, welche an die Seele rührt und diese beschmutzt. Das Andere aber ist ein menschliches Vorurtheil.“⁷⁸

So ist den Reinen alles rein, den Unreinen hingegen nichts und so können die Reinen alles genießen⁷⁹. Als eindeutigen Beleg führt Chrysostomus die Inkarnation an: Gott hat Fleisch angenommen und hatte keinerlei Furcht, dadurch unrein zu werden. Nur wer sich vor keiner Speise fürchtet, schließt Chrysostomus, ist wirklich rein. Unrein sind von Natur aus nur die Sünde (ἀμαρτία), die Bosheit (κακία), die Hab-sucht (πλεονεξία) und die Schlechtigkeit (πονηρία), die keine

⁷⁵ Hier trifft ebenfalls zu, was RITTER, Antisemitismus 19, für die *Adversos Iudaeos*-Homilien festhält: „Sein erklärtes Ziel ist es dabei, den ‚Judaisierern‘ unter den antiochenischen Christen mit allem gebotenen Ernst und Nachdruck die für sein Verständnis alles andere als geringfügigen Unterschiede zwischen Christentum und Judentum zu Bewußtsein zu bringen und sie zu einer klaren Entscheidung zu bewegen: entweder Kirche oder Synagoge!“

⁷⁶ *Hom. 3,2 in Tit.* WIMMER, Homilien 445.

⁷⁷ *Hom. 3,3 in Tit.* „Es gibt ja nichts Unreineres als den Fisch, da er an menschlichen Leichnamen nagt; aber sein Genuss war (im alten Testamente) gestattet, und er galt für rein. Hinwiederum ist das Huhn ein höchst unreines Thier; es frisst ja Würmer. Ferner der Hirsch. Man sagt ja, daß er deshalb ἔλοφικ heißt, weil er Schlagen (ὄφεις) verzehrt. Aber alle diese Thiere durfte man essen.“ WIMMER, Homilien 446.

⁷⁸ *Hom. 3,3 in Tit.* WIMMER, Homilien 447.

⁷⁹ Dieser Grundgedanke gelte auch gegen Markion, merkt Chrysostomus hier an.

natürlichen Triebe sind. So wird die in der Tora geforderte Enthaltbarkeit von Unreinem für Chrysostomus ein Sinnbild der Herzensreinheit: Die Sünde ist eine Befleckung wie der Aussatz. Doch die Gebote der Tora gelten nicht mehr, fährt Chrysostomus fort, vielmehr ist von den Christen nun eine innere Reinheit gefordert:

„Das Körperliche liegt uns näher, deshalb ist Gott früher davon ausgegangen; aber jetzt ist Das nicht mehr der Fall. Jetzt darf man nicht bei den Vorbildern (τύπος) sitzen bleiben, nicht mehr den Schatten (σκιά) nachjagen, sondern jetzt muß man die Wahrheit erfassen und an ihr festhalten.“⁸⁰

Auch hier fällt wieder zweierlei auf: zum einen die antijüdische Polemik, zum anderen die Argumentation, die mit platonischer Terminologie spielt und dem Hörer suggeriert, die Juden säßen gleichsam in einer Höhle und sähen die göttliche Wahrheit nur als Schatten oder Bild, während die Christen, durch gnadenhafte Erwählung aus diesem Zustand befreit, die volle Wahrheit schauen dürfen. Der christliche Glaube ist die helle Sonne, deren Licht auf alles, was zuvor war – sei es jüdisch oder pagan – einen Schlagschatten wirft. In ähnlicher Form argumentiert Chrysostomus auch in *hom. 5,4 in Tit.*, wenn er darauf abhebt, dass nichts dem Elend gleich kommt, in dem die Menschheit vor der Erscheinung Christi gefangen war:

„Man lebte in Krieg und Feindschaft mit einander. Väter schlachteten ihre Söhne und Mütter ras'ten gegen ihre Kinder. Es gab nichts Feststehendes, kein natürliches, kein geschriebenes Gesetz, sondern Alles war Verwirrung. Ehebruch ohne Ende, Mordthaten und noch Schlimmeres, Diebstähle. (...) Es gab Orakelsprüche in Menge, welche befahlen, Den oder Jene aus dem Leben zu schaffen.“⁸¹

In loser Folge fügt Chrysostomus nun Beispiele aus den hellenistischen und biblischen Zeugnissen ein: tragische griechische Gestalten wie Androgeos, Ödipus, Agamemnon, Klytemnestra, Orestes und Medea, aber auch die Aneignung heidnischer Bräuche durch die Israeliten (Ps 106,35-37), die Päderasten aus Sodom (Gen 19)⁸² oder der Tanz der

⁸⁰ *Hom. 3,3 in Tit.* WIMMER, Homilien 450.

⁸¹ *Hom. 5,4 in Tit.* WIMMER, Homilien 477f.

⁸² Chrysostomus geht davon aus, dass die Bewohner Sodoms sterben mussten ὅτι παλοὶν ἐπεμαίνοντο (*Hom. 5,4 in Tit.* PG 62,693). Die Formulierung ist insofern verwirrend, als es hier nicht um Pädophilie oder Homosexualität an sich geht, sondern wie in Ri 19 um die Darstellung eines besonders verabscheuungswürdigen Verbrechens. Die angedrohte Gewalttat ist nicht sexuell, sondern soziologisch motiviert: die Besucher Lots sollen der größtmöglichen Schändung preisgegeben werden, die in ihrer sozialen Deklassierung besteht. Zur Ausübung von Macht durch Sexualität vgl. STONE,

jungen Salome vor betrunkenen Menschen (Mk 6,17-29). Und wieder folgert Chrysostomus per Analogieschluss: Wenn schon die Juden nach den angeführten Beispielen, obschon sie Propheten hatten, so viel Schuld auf sich geladen haben, um wie viel mehr erst die Heiden? Chrysostomus referiert, dass es bei ihnen unter anderem ein Gesetz gab, nachdem die Jungfrauen sich vor aller Augen nackt in Wettkämpfen üben mussten, ein anderer Weiser wollte die Frauen Krieg führen lassen.⁸³ Und wenn schon die Weisen solche Gesetze gaben, was machte dann erst das Volk, fragt Johannes Chrysostomus rhetorisch und lässt die Antwort offen.

Auf der Hintergrundfolie, dass Juden und Heiden schlimm gelehrt haben, entwickelt Johannes Chrysostomus freilich ein umso leuchtenderes Bild von den Christen als der Gruppe der Erwählten und moralisch Höherstehenden, die deshalb aber keinesfalls in Hybris verfallen dürfen, sondern ihren Gnadenstand demütig umsetzen sollte, zum Wohle und zur Verwandlung der ganzen Welt.

Ertrag

Auch in diesen Ausführungen zeigt sich der rasche Übergang von der Exegese zur Paränese. Das Hauptgewicht der Ausführungen liegt immer in der Ermahnung zum christlichen Leben in barmherziger Demut. Chrysostomus bedient sich hier der Argumentation des Titusbriefts, um seine eigenen Ausführungen einzuleiten und autoritativ abzusichern. Hier entfaltet der Prediger seine ganze Redekunst und spielt immer wieder passende Vergleiche und Metaphern aus dem Alltag, der alttestamentlichen Bilderwelt und der hellenistischen Kultur ein. In diesen Passagen liegen die Stärken der Texte: Sobald Chrysostomus ins Warnen, Ermahnen und Moralisieren verfällt, ist er authentisch, präsent und packend.

Als Fazit lässt sich festhalten: Johannes Chrysostomus, der Prediger, der in Antiochia um die Identität seiner Gemeinde ringt, erläutert in seinen Homilien zum Titusbrief „Paulus“ und seine Worte, doch in mindestens ebenso großem Maße auch seine eigene Situation. Chrysostomus macht viele Anleihen beim Verfasser des Titusbriefts, in denen

K.: Gender and Homosexuality in Judges 19: Subject-Honor, Object-Shame?: JSOT 67 (1995) 87-107; ferner CARDEN, M.: Homophobia and rape in Sodom and Gibeah: A response to Ken Stone: JSOT 82 (1999), 83-96.

⁸³ Hierbei handelt es sich um ein und denselben Autor. Beide Vorstellungen werden im 5. Buch von Platons *Politeia* behandelt.

er die Worte des „Paulus“ mitunter unreflektiert in das ausgehende vierte Jahrhundert zu übertragen scheint. In diesen Passagen wirkt es manchmal, als sei „Paulus“ zum Stichwortgeber degradiert, der dem Prediger die Vorlage für seine eigene Argumentation liefert.⁸⁴

Dennoch ist Johannes Chrysostomus kein „naiver“ Paulusrezipient, wie die *Hypothese* am Beginn der Predigten deutlich zeigt. Es ist ihm bewusst, dass es eine historische Entfernung zum Völkerapostel und seinem Wirken gibt. Ebenso ist ihm klar, dass „Paulus“ sich mit seinen Worten an Titus und nicht an ihn wendet. Johannes Chrysostomus „verlängert“ die paulinische Stimme in seine eigene Zeit hinein. Er bewegt sich nicht methodisch rückwärts auf der Zeitlinie auf „Paulus“ zu, vielmehr überwindet „Paulus“ selbst im Akt der Lektüre und Auslegung die zeitliche Kluft. In der Aktualisierung des Textes spricht „Paulus“ zeitgleich zu Titus *und* begegnet Johannes Chrysostomus und der Gemeinde in Antiochia.⁸⁵ Somit ist „Paulus“ nicht nur eine historische, sondern auch eine gegenwärtige Autorität. So läßt sich auch sagen, dass Johannes Chrysostomus den pseudepigraphen „Paulus“ insofern richtig verstanden hat, als er in dessen Worten den echten Paulus hörte, und dessen Botschaft in seinen Predigten auf seine konkrete Situation in Antiochia anwandte.

Der Fokus der Predigten liegt dabei nicht auf der Exegese, sondern auf der Predigt: Johannes Chrysostomus legt den Text immer im Hinblick auf seine konkrete Situation aus. In den Predigten vermischen sich oftmals *Exegeticon* und *Ethicon* in Auslegung und Paränese, doch handelt es sich dabei nicht um einen unreflektierten Transfer, sondern

⁸⁴ Ähnliches hält KOHLGRAF auch für die Epheserhomilien fest: „Der rhetorischen Methodik entsprechend dient die ganze Heilige Schrift als Quelle, mit deren Hilfe Thesen untermauert und Gegner in die Enge getrieben werden sollen. Damit ist die Funktion der vielen vereinzelt Pauluszitate und anderer biblischer Belege in den zahlreichen Reden charakterisiert. Die Gefahr dabei ist, dass Paulus nicht so verstanden wird, wie es ihm eigentlich entspricht, sondern nur zur Untermauerung der Apologetik oder der eigenen Theologie zurechtgestutzt wird. Bei vielen Epheserbriefzitate kann man also davon ausgehen, dass sie oft apologetisches oder katechetisches Bemühen zum Ausdruck bringen, also keine Exegese im eigentlichen Sinne sind.“ KOHLGRAF, *Ekklesiologie* 19.

⁸⁵ Vgl. hierzu die Ausführungen von MITCHELL: „Chrysostom never lost sight of the fact that Paul was an authorial voice rooted in a by-gone period, who spoke directly to concrete people and situations, even as he also knew him as a saint still alive and available in those now collected texts with their ‚accuracy‘ of detail. But what makes him different from a modern historian is the direction of time-travel – it is not his own trek back in time but Paul’s movement forward that creates his encounter with the Paul he knows“. MITCHELL, *Trumpet* 392f.

um eine bewusste Akzentuierung. Wenn Johannes Chrysostomus die Gegner des Titus beschreibt, skizziert er zeitgleich seine eigenen.

Die große Leistung des Johannes Chrysostomus sind seine lebendigen Predigten. Hier liegen seine Stärke und seine Wirkung weit über seinen Tod hinaus. Johannes Chrysostomus will predigen, keine fach-exegetische Vorlesung halten.⁸⁶ Es ist der Rhetor Chrysostomus, seine Vision und ihre Umsetzung in den Predigten, die seine Zuhörer und Leser auch heute noch fasziniert.

Literatur

- ARNOLDI, W.: Homilien des heiligen Johannes Chrysostomus über die Briefe des heiligen Paulus, Bd. VIII: Enthaltend die zwei Briefe an Timotheus und den an Titus. Trier 1852, 349-426.
- BAUR, C.: Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit: 1. Antiochien. München 1929.
- BAUR, C.: Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit: 2. Konstantinopel. München 1930.
- BONSDORFF, M. von: Zur Predigtstätigkeit des Johannes Chrysostomus: biographisch-chronologische Studien über seine Homilienserien zu neutestamentlichen Büchern ; akademische Abhandlung. Helsingfors 1922.
- BRÄNDLE, R. (Hg.): Acht Reden gegen Juden, Johannes Chrysostomus. Eingeleitet und erl. von Rudolf Brändle. Übers. von Verena Jegher-Bucher (BGrL 41). Stuttgart 1995
- BRÄNDLE, R.: Johannes Chrysostomus I: RAC 18 (1998), 426-503.
- FIELD, F.: Ioannis Chrysostomi interpretatio omnium epistularum Paulinarum, vol. VI In epistulam I et II ad Timotheum, ad Titum, ad Philemonem: Oxford 1845-1862 (CPG 4436-4439).
- GOODALL, B.: The Homilies of St. John Chrysostom on the Letters of St. Paul to Titus and Philemon. Prolegomena to an Edition (UCP.CS 20). Berkely-Los Angeles-London 1979.
- GORDAY, P (Hg.): Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament IX: Colossians, 1-2 Thessalonians, 1-2 Timothy, Titus, Philemon. Chicago-London, 2000.
- HAHN, J.: Die jüdische Gemeinde im spätantiken Antiochia: Leben im Spannungsfeld sozialer Einbindung, religiösem Wettbewerb und gewaltsamen Konflikt. In: JÜTTE, R.; KUSTERMANN, A. P. (Hg.): Jüdische Organisationsformen von der Antike bis zur Gegenwart. Wien-Köln-Weimar 1996, 57-89.
- HASLER, V.: Die Briefe an Timotheus und Titus (ZBK.NT 12). Zürich 1978.
- HILL, R. C.: Reading the Old Testament in Antioch (The Bible in Ancient Christianity). Leiden 2005.

⁸⁶ Die Exegese des Johannes Chrysostomus nach antiochenischer Schule ist im Vergleich mit Autoren wie Origines und Theodoret von Cyrus zwar solide, aber wenig aufregend.

- JEANNIN M.: Saint Jean Chrysostome, oeuvres complètes, traduites pour la première fois en français. Bar-le-Duc 1865-1867.
- KACZYNSKI, R.: Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus (FThSt 94). Freiburg 1974.
- KNOCH, O.: 1. und 2. Timotheusbrief, Titusbrief (NEB.NT 14). Würzburg 1988.
- KLASVOGT, P.: Leben zur Verherrlichung Gottes. Botschaft des Johannes Chrysostomus (Hereditas 7). Bonn 1992.
- KOHLGRAF, P.: Die Ekklesiologie des Epheserbriefes in der Auslegung durch Johannes Chrysostomus (Hereditas 19). Bonn 2001.
- Jean Chrysostome commente saint Paul. Traduites par J. LEGRÉE et R. WINLING. Annotations par A.-G. HAMMAN (CPF 34) Paris 1988.
- MAYER, W.: The homilies of St John Chrysostom - provenance: reshaping the foundations (OCA 273) Roma 2005.
- MITCHELL, M.: The heavenly trumpet: John Chrysostom and the art of Pauline interpretation. (HUTH 40) Tübingen 2000.
- REINMUTH, E., BULL, K.-M.: Proseminar Neues Testament. Texte lesen, fragen lernen. Neunkirchen-Vluyn 2006.
- RITTER, A. M.: Erwägungen zum Antisemitismus in der Alten Kirche. Johannes Chrysostomus „Acht Reden wider die Juden“. In: DÖRFLER-DIRKEN, A. (Hg.), Charisma und Caritas. Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche. Göttingen 1993, 13-30.
- SCHMITZ, Th.: Moderne Literaturtheorie und Antike Texte. Eine Einführung. Darmstadt 2002.
- SEIDLMAYER, J.: Die Pädagogik des Johannes Chrysostomus (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik: Ergänzungs-Hefte. Reihe A = Abhandlungen 1) Münster 1926.
- STÖTZEL, A.: Kirche als „Neue Gesellschaft“: die humanisierende Wirkung des Christentums nach Johannes Chrysostomus (Münsterische Beiträge zur Theologie 51) Münster 1984.
- TIERSCH, C.: Johannes Chrysostomus in Konstantinopel: (398 – 404); Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches (Studien und Texte zu Antike und Christentum 6). Tübingen 2002.
- TWEED, L. J.; SCHAFF, P. (Hg.): A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Vol. XIII: Saint Chrysostom, Homilies on Galatians, Ephesians, Philippians, Colossians, Thessalonians, Timothy, Titus and Philemon. Michigan, 519-543
- WIMMER, J.: Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus Homilien über den ersten Brief an Timotheus (BKV¹ Bd. 9). Kempten 1883.