

ANDREAS HEISER

Die Paulusinszenierung
des Johannes Chrysostomus

*Studien und Texte zu
Antike und Christentum*

70

Mohr Siebeck

Studien und Texte zu Antike und Christentum
Studies and Texts in Antiquity and Christianity

Herausgeber/Editors

CHRISTOPH MARKSCHIES (Berlin)

MARTIN WALLRAFF (Basel)

CHRISTIAN WILDBERG (Princeton)

Beirat/Advisory Board

PETER BROWN (Princeton) · SUSANNA ELM (Berkeley)

JOHANNES HAHN (Münster) · EMANUELA PRINZIVALLI (Rom)

JÖRG RÜPKE (Erfurt)

70



Andreas Heiser

Die Paulusinszenierung des Johannes Chrysostomus

Epitheta und ihre Vorgeschichte

Mohr Siebeck

ANDREAS HEISER, geboren 1971; Studium der evangelischen Theologie in Göttingen, Ewersbach, Bochum und Marburg; Stipendiat der Konrad-Adenauer-Stiftung und wiss. Mitarbeiter bei der Historischen Kommission für Hessen; Assistent am Lehrstuhl für Ältere Kirchengeschichte der Humboldt-Universität zu Berlin; 2009 Promotion; seit 2010 Dozent für Kirchengeschichte an der Theologischen Hochschule Ewersbach.

e-ISBN 978-3-16-152431-8

ISSN 978-3-16-150521-8

ISSN 1436-3003 (Studien und Texte zu Antike und Christentum)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2012 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Für
Katharina Plock
(1913–2008)

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2009 von der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin als Dissertationsschrift angenommen. Für den Druck wurde sie um Kapitel IV erweitert und erheblich überarbeitet. Die bis 2009 erschienene Literatur wurde soweit wie möglich berücksichtigt.

Am Anfang steht vielfältiger Dank. Herr Prof. Dr. Dres. h.c. Christoph Markschies hat mich vor mehr als zehn Jahren auf die Schriften des Johannes Chrysostomus aufmerksam gemacht, mich für kirchengeschichtliches Arbeiten interessiert und das Entstehen der Dissertationsschrift mit zahlreichen Denkanstößen begleitet. Auch das umfangreiche Erstgutachten verdanke ich ihm. Die Beschäftigung an dem Berliner Lehrstuhl für Ältere Kirchengeschichte, dessen Inhaber zugleich Präsident der Universität war, stellte eine eigene Herausforderung dar. Für die erfahrene Horizonterweiterung bin ich rechtschaffen dankbar. Weiter gilt mein Dank Herrn Prof. Dr. Heinz Ohme, der ein äußerst präzises und hilfreiches Zweitgutachten erstellt hat.

Ich danke den Kolleginnen und Kollegen des Berliner Lehrstuhls für Ältere Kirchengeschichte, den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Arbeitsstelle der Griechischen Christlichen Schriftsteller der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften sowie den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Doktorandenkolloquiums von Herrn Prof. Dr. Dres. h.c. Markschies, die mir mit Rat und Tat zur Seite standen. Frau Dr. Wendy Mayer (damals Brisbane) ließ mir in einem frühen Stadium der Arbeit ihre seinerzeit noch unveröffentlichten Ergebnisse zur Datierung der Chrysostomushomilien zukommen, danke!

Für kritische Lektüre von Teilen meines Texts danke ich Frau Prof. Dr. Katharina Greschat (heute Bochum), Frau PD Dr. Karin Metzler (Berlin), Herrn Dr. Simon Gerber (Berlin) sowie Herrn PD Dr. Matthias Westerhoff (Lendershausen). Einen besonderen Dank für seine engagierte Anteilnahme am Entstehen der Arbeit spreche ich meinem damaligen Assistentenkollegen Herrn Dipl. Theol. Jan Bobbe aus.

Herzlich danke ich zudem der Konrad-Adenauer-Stiftung für die finanzielle und ideelle Förderung während der Promotionszeit.

Schließlich gilt mein Dank Herrn Prof. Dr. Martin Wallraff (Basel) für die intensive Begleitung bei der Überarbeitung des Manuskripts für den Druck. Ihm, Prof. Dr. Dres. h.c. Christoph Marksches und Prof. Dr. Christian Wildberg danke ich für die Aufnahme des Buchs in die Reihe „Studien und Texte zu Antike und Christentum“. Ebenso sei Herrn Dr. Henning Ziebritzki und Frau Tanja Idler vom Verlag Mohr Siebeck (Tübingen) für ihre Unterstützung bei der Drucklegung gedankt.

Nicht zuletzt bin ich meiner Familie, Sarah, Paula und Lilly, dankbar, die durch ihre reizende Art ein produktives Klima geschaffen hat. Gewidmet sei die Arbeit meiner Großmutter Katharina Plock (1913–2008), von der die Leute im Dorf sagten, sie sei ein Engel gewesen.

Ewersbach, im August 2012

Andreas Heiser

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
Einleitung	1
1. Die Inszenierung bei Johannes Chrysostomus	3
1.1. Die Angemessenheit eines Mode-Begriffs	3
1.2. Die ambivalente Auffassung von Inszenierung	6
1.2.1. Die Polemik gegen szenische Inszenierung	7
1.2.2. Die Polemik gegen rhetorische Inszenierung	9
1.3. Das Ensemble biblischer Akteure	10
1.4. Das Forschungsinteresse an der Inszenierung biblischer Personen	11
2. Die „Paulusbegeisterung“ aus der Perspektive der Chrysostomusforschung	12
3. Die Paulusepitheta des Chrysostomus in Mitchells „Art of Interpreting Paul“	16
4. Das Ziel und die Methode	19
4.1. Das Ziel der Analyse von Paulusepitheta	19
4.2. Die Methode der Analyse von Paulusepitheta	22
I. Das Paulusepitheton – Grundlagen	25
1. Die hermeneutische Grundlage der Paulusinszenierung	25
2. Die ethische Grundlage der Paulusinszenierung	26
3. Die pragmatische Grundlage der Paulusinszenierung	27
4. Die Bewertung der Inszenierung anhand des Synkatabasisbegriffs	28
II. Das Paulusepitheton – Hintergründe	29
1. Die antike Rhetorik	29
2. Die Rhetorik der sogenannten Zweiten Sophistik	34
3. Die hagiobiografische Literatur	36
4. Die enkomiastische Praxis	38
4.1. Fest, Festrede und Epitheta	39
4.2. Lobsprüche (ἑγκώμια) und Epitheta	41

5. Die spätantiken Akklamationen	42
5.1. Akklamationen und Epitheta	43
5.2. Gemeinsamkeiten und Unterschiede	44
III. Das Paulusepitheton – Funktionen	47
1. Kommunikation und Epitheta	47
1.1. Visualisierung	47
1.2. Bündelung und Assoziation	49
1.3. Entfaltung	50
2. Antike Bildtheorie und Epitheta	50
2.1. Die Wirkung der Bilder	50
2.2. Die Erinnerung der Bilder	51
2.3. Die Funktion der Bilder	52
IV. Die Geschichte der Paulusepitheta in antiker christlicher Literatur	53
1. Forschungsgeschichte	54
2. Die Paulusepitheta in der frühchristlichen Literatur	57
2.1. Erster Clemensbrief	57
2.1.1. Der Name	58
2.1.2. „Der Apostel“	59
2.1.3. Die Akzentuierung der Epitheta auf das Martyrium	60
2.1.4. Zur Tradition des Epithetons „selig“ (μακάριος)	61
2.1.5. Weitere Epitheta der Maryriumsinszenierung	62
2.1.6. Zusammenfassung	64
2.2. Hirt des Hermas, Hegesipp, Didache, Barnabasbrief	65
2.3. Ignatius von Antiochien	68
2.3.1. Der Name und „der Apostel“	70
2.3.2. <i>Eph.</i> 12,2	71
2.3.3. <i>Rom.</i> 4,3	72
2.3.4. Nachahmung – „in den Fußstapfen des Paulus“	73
2.3.5. Autorität – „nicht wie Paulus“	75
2.3.6. Zusammenfassung	76
2.4. Polycarp von Smyrna	77
2.4.1. Überblick	79
2.4.2. „Hochschätzung“ des Paulus	81
2.5. Zusammenfassung	83
3. Die Paulusepitheta bei den frühchristlichen Apologeten	84
3.1. Justin der Märtyrer	86
3.2. Schrift an Diognet	89
3.3. Hermias	92
3.4. Zusammenfassung	93
4. Die Paulusepitheta bei Marcion	94

5. Die Paulusepitheta in gnostischer Literatur	98
5.1. Basilides	99
5.2. Valentin	100
5.3. Theodot	101
5.4. Heracleon	103
5.5. Ptolemaeus	105
5.6. Schriften ohne Bezüge auf Paulus	105
5.7. Zusammenfassung	106
6. Die Paulusepitheta in Texten aus Nag Hammadi	107
6.1. Zusammenfassung	116
7. Die Paulusepitheta bei Irenaeus von Lyon	116
7.1. Analyse	117
7.2. Zur Tradition des Epithetons „göttlich“ (θεῖος)	123
7.3. Zusammenfassung	126
8. Die Paulusepitheta bei Origenes	127
8.1. Quellen	129
8.2. Paulusepitheta nach literarischen Bezügen, Bindungen und Funktionen	130
8.3. Biblische Epitheta	131
8.3.1. Der Name „Paulus“ und die Namenstheorie	131
8.3.2. Epitheta und Epinoia	133
8.3.3. „Der Apostel“ und „der Jünger Jesu“	135
8.4. Negativepitheta	140
8.5. Umprägungen	141
8.5.1. Heilig (ἅγιος)	145
8.5.2. Zur Tradition des Epithetons „heilig“ (ἅγιος)	145
8.5.3. „Selig“ (μακάριος)	146
8.5.4. „Groß“ (μέγας)	147
8.5.5. Zur Tradition des Epithetons „groß“ (μέγας)	147
8.6. Neubildungen	149
8.7. Epithetacluster	151
8.8. Paulusinszenierung bei Origenes?	152
8.9. Zusammenfassung	154
9. Die Paulusepitheta bei Diodor von Tarsus	155
9.1. Quellen	157
9.2. Paulusepitheta nach literarischen Bezügen, Bindungen und Funktionen	158
9.3. Biblische Epitheta	159
9.3.1. Der Name „Paulus“	159
9.3.2. „Der Apostel“	160

9.4. Umprägungen	161
9.4.1. „Göttlich“ (θεῖος)	161
9.4.2. „Selig“ (μακάριος)	163
9.5. Zusammenfassung	165
10. Die Paulusepitheta bei Theodor von Mopsuestia	166
10.1. Quellen	168
10.2. Paulusepitheta nach literarischen Bezügen, Bindungen und Funktionen	170
10.3. Biblische Epitheta	171
10.3.1. Die Namenstheorie	171
10.3.2. Der Name	172
10.3.3. „Der Apostel“	173
10.4. Relationale Seligkeit, Heiligkeit, Göttlichkeit und Größe	176
10.4.1. „Selig“ (μακάριος)	176
10.4.2. „Heilig“ (ἅγιος)	179
10.4.3. „Göttlich“ (θεῖος) und „göttlich tönend“ (θεσπέσιος)	180
10.4.4. „Groß“ (μέγας)	181
10.5. Epithetacluster	182
10.6. Zusammenfassung	183
11. Die Paulusepitheta bei Gregor von Nyssa	185
11.1. Quellen	187
11.2. Sprachtheoretische Voraussetzungen	188
11.3. Paulusepitheta nach literarischen Bezügen, Bindungen und Funktionen	188
11.4. Paulusepitheta	190
11.4.1. Der Name und die Biografie	190
11.4.2. Die Einweihung in die Mysterien nach <i>2Kor</i> 12,2–4	191
11.4.3. Inspiration	194
11.4.4. Zur Tradition des Epithetons „gottgelehrt“ (θεοδιδάκτος)	195
11.4.5. Verkündigung und Lehre	198
11.4.6. Askese	202
11.4.7. Tugend und Ethik	204
11.4.8. Dämonenkampf	206
11.4.9. Relationale Göttlichkeit, Seligkeit, Heiligkeit und Größe	207
11.4.10. Zusammenfassung	215
11.5. Epithetacluster	216
11.5.1. <i>Homilia in Ecclesiasten</i> 6	217
11.5.2. <i>De occursu domini</i>	219
11.5.3. <i>De vita Ephraemi Syri</i>	221

11.6. Der Rhythmus der Epithetacluster	222
11.6.1. Überblick	223
11.6.2. Beschreibung der Rhythmik	224
11.7. Die Form der Epithetacluster	225
11.8. Die Paulusepitheta und die Paulusinszenierung	225
11.9. Das sur plus der Paulusepitheta	227
11.10. Die Paulusepitheta und die panegyrische Praxis Gregors	227
V. Die Paulusepitheta bei Johannes Chrysostomus	230
1. Die Quellen und ihre Datierungen	231
2. Literarischen Bezüge, Bindungen und Funktionen	232
2.1. Überblick: Origenes, Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsuestia, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomus	232
2.2. Auswertung	234
2.2.1. Das Verhältnis zwischen der literarischen Bezugsebene und der Bindung der Epitheta	235
2.2.2. Das Verhältnis zwischen der literarischen Bezugsebene und den Funktionen der Epitheta	235
2.2.3. Das Verhältnis zwischen der Bindung und der literarischen Bezugsebene der Epitheta	236
2.2.4. Das Verhältnis zwischen der Bindung und den Funktionen der Epitheta	236
2.2.5. Das Verhältnis zwischen den Funktionen und der literarischen Bezugsebene der Epitheta	237
2.2.6. Das Verhältnis zwischen den Funktionen und der Bindung der Epitheta	238
3. Einzelanalyse	238
3.1. Biografie	238
3.1.1. Der Name	238
3.1.2. Die Herkunft	239
3.1.3. Die Ausbildung	241
3.1.4. Der Beruf	244
3.1.5. Der Niedrigkeitstopos	245
3.1.6. Zusammenfassung	249
3.2. Berufung und Inspiration	250
3.2.1. Zusammenfassung	253
3.3. Verkündigung	253
3.3.1. „Der Apostel“	253
3.3.2. „Der geistliche Redner“	257
3.3.3. „Der Herold“	257
3.3.4. „Die Posaune“	261
3.3.5. „Der durch seine Briefe die Welt umgarnte“	263

3.3.6. „Der die Welt erleuchtete“	264
3.3.7. „Der die Dornen der Sünde ausriss und die Samen der Gottesfurcht ausstreute“	265
3.4. Lehre	266
3.5. Ekklesiologie	268
3.5.1. „Das auserwählte Werkzeug“ und „der Brautführer Christi“	269
3.5.2. „Das Fundament des Glaubens“	270
3.5.3. „Die Säule der Gemeinde“	270
3.5.4. „Der weise Baumeister“	272
3.5.5. „Der gute Gärtner“	273
3.5.6. „Der Bauer unserer Seelen“	273
3.6. Relationale Heiligkeit, Seligkeit und Größe	274
3.6.1. „Heilig“ (ἅγιος)	274
3.6.2. „Selig“ (μακάριος)	278
3.6.3. „Groß“ (μέγας)	283
3.7. Panegyrische Standards	288
3.8. Engelsgleiches Leben	289
3.8.1. Engelsgleichheit und engelsgleiches Leben	289
3.8.2. Isangelie	293
3.8.3. Die Grundlage der Inszenierung des engelsgleichen Paulus	293
3.8.4. Die Epitheta der Inszenierung des engelsgleichen Paulus	296
3.8.5. Zusammenfassung	370
VI. Paulusepitheta in Clustern	372
1. Zur Geschichte der Paulusepitheta in Clustern	372
2. Zur Forschungsgeschichte	373
3. Die Bestimmung der Form	375
3.1. Litanei?	376
3.2. Epithetacluster	378
4. Vorkommen, Abgrenzung, Aufbau und Funktion	378
5. Der chrysostomische Prosarhythmus	381
5.1. Methode der Analyse des chrysostomischen Prosarhythmus	382
5.2. Beschreibung des chrysostomischen Prosarhythmus	384
6. Tabelle: Klauseln in clusterführenden Homilien	385
7. Die Analyse der Paulusepitheta in Clustern	390
7.1. Tabelle: Die Epitheta in Clustern nach Themen	390
7.2. Die Analyse der Epithetacluster nach Themen	394
7.2.1. Biografie	394

7.2.2. Verkündigung und Lehre	404
7.2.3. Ekklesiologie	420
7.2.4. Panegyrische Standards	423
7.2.5. Engelsgleiches Leben	424
7.3. 2Kor 12,2–4 und die Aufstiegsvorstellung	485
7.3.1. 2Kor 12,2–4	486
7.3.2. 2Kor 12,2–4 bei Johannes Chrysostomus	487
7.3.3. Die nach 2Kor 12,2–4 gebildeten Epitheta in Clustern	488
7.3.4. Zusammenfassung der formalen Aspekte	500
7.3.5. Die Variabilität der nach 2Kor 12,2–4 gebildeten Epitheta	501
7.3.6. Die Inszenierung des Aufstiegs zur Gottesschau	510
7.3.7. Die Funktion der Inszenierung: Vier Gefahren	523
7.3.8. Zusammenfassung	525
VII. Die Paulusinszenierung und die asketische Bewegung	527
1. Die Paulusinszenierung im Kontext des Asketentums	528
1.1. Das antiochenisch-syrische Asketentum	532
1.2. Die Kontakte des Chrysostomus zum Kloster in Zeugma	536
1.3. Die Faszination des Asketentums	537
1.4. Materiale Berührungspunkte mit (syrischer) Askese	539
1.4.1. Genuin syrische Sonderlesarten	540
1.4.2. Etablierung asketischer Standards	540
1.4.3. Asketen unter den Hörern	543
1.4.4. Korrektur asketischer Standards	544
1.4.5. Zusammenfassung	545
2. Archaische Ekklesiologie – Asketen in der Mitte	548
2.1. Die Gerechten und Vollkommenen im <i>Liber graduum</i>	549
2.2. Chrysostomus im Asketerion	551
2.3. Die Klage um die bessere Vergangenheit	552
2.4. Paulus in der Mitte	554
Schluss	555
1. Die Inszenierung	555
2. Die Geschichte der Paulusinszenierung mittels Epitheta	556
2.1. Paulus als Autor göttlicher Schriften	556
2.2. Die Person des Paulus und ihre Taten	556
2.3. Die Nachahmung der Person	557
2.4. Die Epithetacluster zur Vivifikation der Person des Paulus	557
2.5. Die sprachtheoretischen Voraussetzungen	558

3. Die Paulusinszenierung mittels Epitheta bei Johannes Chrysostomus	558
3.1. Strategien der Paulusinszenierung	559
Anhang: Paulusepitheta in Clustern	562
Literaturverzeichnis	565
1. Hilfsmittel	565
2. Quellen	567
3. Sekundärliteratur	600
Register	639
1. Biblische Schriften	639
2. Antike Quellen	648
3. Antike Personen	695
4. Moderne Autoren	700
5. Begriffe, Orte, Sachen	713
6. Paulusepitheta	718

Einleitung

In den echten Schriften des antiochenischen Predigers Johannes Chrysostomus (um 350–407 n.Chr.) finden sich ca. 50 Texte unterschiedlichen Umfangs, in denen Paulus mit Beiwörtern (Epitheta) versehen wird. Sie heben sich vom sonst verwendeten Prosastil ab, wie ein Beispiel aus der zweiten Homilie *De poenitentia* zeigt:

Παῦλος	Paulus,
ὁ οὐρανοπολίτης,	der Himmelsbürger,
ὁ τὸ σῶμα ἀπλῶς περικείμενος,	der nur mit einem Leib umgeben war,
ὁ στῦλος τῶν Ἐκκλησιῶν,	die Säule der Gemeinden,
ὁ ἐπίγειος ἄγγελος,	der irdische Engel,
ὁ ἐπουράνιος ἄνθρωπος.	der himmlische Mensch ¹ .

Zudem stellt Chrysostomus Paulus auch einzelne Epitheta bei. Es ist demnach nicht beliebig, ob Paulus, „der Apostel“, etwas sagt, oder Paulus, „der Liebhaber Christi“, etwas aufgeschrieben hat, oder die Hörer des Chrysostomus, Paulus, „der ein Schnitzmesser gebrauchte“, nachahmen sollen. Die Ausgangsfrage angesichts dieser recht schlichten Beobachtung lautet: Wie inszeniert der antiochenische Prediger Johannes Chrysostomus den Apostel Paulus mittels der ihm beigestellten Epitheta?

Die Frage richtet sich auf spätantike Rhetorik. Die *formale Seite* dieser Rhetorik ist Bestandteil einer fest definierten Disziplin² und wird seit Anfang des 20. Jahrhunderts in der Chrysostomusforschung ausführlich behandelt³. Die Analyse von Paulusepitheta nach ihrer literarischen Bezugsebene, ihrer Bindung und ihrer Funktion gehört in diese Kategorie. Doch wäre mit einer auf formale Aspekte begrenzten Untersuchung die Paulusinszenierung mittels Epitheta nicht vollends erfasst. Seit A. Cameron wird der Begriff Rhetorik auch in kirchenhistorischen Studien umfassender verstanden⁴. Im Sinn dieser weiten Definition von „Redekunst“ gehört neben

¹ Nr. 18,17–21; s.u., 426f.

² So beispielsweise KINZIG 1997, 633–670.

³ Diese „enge“ Definition bietet H. Hunger: „Rhetorik ... als System einer planmäßigen stilistischen, vorwiegend syntaktischen Gestaltung des gesprochenen und geschriebenen Wortes“ (HUNGER 1972, Nr. 5, 3); in dieser Tradition stehen die Arbeiten von AMERINGER 1921, BURNS 1930 und MAAT 1944.

⁴ Die weite Definition vertritt CAMERON 1991, 13, bes. auch 86–88, wenn sie unter Rhetorik „characteristic means or ways of expressions“ versteht; ähnlich weit definiert

die Untersuchung philologischer Details, die Erforschung all dessen, was Christen dazu bewegt, so zu reden und zu schreiben, wie sie es tun. Bestimmte Glaubensüberzeugungen, aber auch Lebensweisen sowie soziale und kulturelle wie politische Entwicklungen werden relevant. Die Frage nach der aktuellen Herausforderung, die einen Prediger des vierten Jahrhunderts zu einer bestimmten Ausdrucksweise nötigt, kommt in den Blick. Insofern ist die *formale Analyse* mit dem weiteren Fragenhorizont nach der Strategie des Einsatzes von Epitheta und ihrer Voraussetzung verknüpft.

Mit der Favorisierung des Paulus liegt Chrysostomus im Trend des späten vierten Jahrhunderts. Im Westen des Imperium Romanum wird mit dem Schlagwort „Paulusrenaissance“ das wachsende Interesse an der Kommentierung von Paulusschriften in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts beschrieben⁵. Von den großen Kommentarwerken westlicher Exegeten liegen vor 391 nur Victorinus' von Pettau Pauluskommentar und der Ambrosiaster vor. Rufins von Aquileia Übersetzung des Römerbriefs ist in Arbeit. Pelagius' Kommentierung entsteht erst nach 400. Bei Chrysostomus ist ein ganzes Bündel von Gründen für die neue Positionierung des Paulus und seiner Briefe verantwortlich. Sie lässt sich nicht allein damit erklären, dass sich mutmaßliche häretische Gruppen nach dem zweiten Jahrhundert weniger auf Paulus bezögen⁶. Gegenüber den ersten Jahrhunderten wird im vierten Jahrhundert auch literarisch verantwortete Lehre notwendiger. Dabei führt die Profilierung christlicher Identität zu der Ausformung von „Leitbildern“⁷, zu denen nun auch biblische Heilige gerechnet werden. Zudem steigt der Bedarf an Auslegungen der Paulusbriefe im vierten nachchristlichen Jahrhundert⁸, denn die paulinischen Schriften bilden in den Auseinandersetzungen um die Fragen der Zeit den zentralen Bezugspunkt der eigenen Standortbestimmung⁹. Die Taufe wird zu einem öffentlichen Initiationsritus. Die Gattung der Taufkatechesen, in denen Paulusbriefe – besonders der Römerbrief – ausgelegt werden, bildet sich

AMIRAV 2003 Rhetorik als „the mastering and use of literary techniques to communicate one's ideas in various ways“; so bereits zuvor KENNEDY 1980, 145f.

⁵ Der Begriff wurde geprägt von LOHSE 1979, 351–366; so verwendet von MEISER 2007, 38 mit einem ausgezeichneten Überblick über Paulusbriefauslegungen, ebd. 13–42; dokumentiert ist das vorangig westliche Interesse an Paulus in dieser Zeit bei EDWARDS 1999 sowie HEEN 2007.

⁶ Gegen diese These wenden sich – ohne gegenseitige Kenntnis voneinander – LINDEMANN 1979[a] und DASSMANN 1979; s. dazu u., 54f.

⁷ Das Jenaer Graduiertenkolleg „Leitbilder der Spätantike“ versteht unter „Leitbild“ zunächst all das, woran sich jemand orientiert. Etliche Publikationen des Kollegs zeigen, wie diese abstrakte Vorstellung in der Antike personifiziert wird und wie die Spätantike die Zeit der biografischen Literatur ist; s. zuletzt DUMMER 2007, 97–110.

⁸ Vgl. MARA 1990, 658f.

⁹ Vgl. ebd.

aus. Weiter fördert die Verbindung von Christentum und Imperium die Bezugnahme auf die staatsfreundlichen Aussagen in *Röm* 13. Und nicht zuletzt verlangen asketische Bewegungen nach einem verlässlichen Zeugen¹⁰. Aber wie stellt man einen Zeugen für die eigenen Überzeugungen als verlässlich dar? Mit dem sozialgeschichtlichen und sozioanthropologischen Zugang werden nicht alle Facetten der Inszenierung biblischer Personen erfasst¹¹. So bietet die Untersuchung der Inszenierung des Apostels Paulus einen eigenen Forschungsgegenstand, bei dem Exegese-, Sozialgeschichte und Sprachwissenschaft miteinander verzahnt sind.

1. Die Inszenierung bei Johannes Chrysostomus

Zunächst wird gezeigt, dass der Begriff „Inszenierung“ die Setzung der Paulusepitheta bei Chrysostomus angemessen beschreibt (2.1). Obgleich der Begriff für den Umgang mit Paulusepitheta bei Chrysostomus sachgerecht ist, muss schon hier auf die ambivalente Auffassung des Chrysostomus von szenischen wie rhetorischen Inszenierungen (1.2.) hingewiesen werden. Da der Fokus der Arbeit auf der Inszenierung des Apostels Paulus liegt, ist zunächst das Ensemble biblischer Akteure zu untersuchen (1.3.) und nach dem Forschungsinteresse an solcher Inszenierung zu fragen (1.4.).

1.1. Die Angemessenheit eines Mode-Begriffs

Bei dem Begriff der Inszenierung sind zwei semantische Ebenen zu unterscheiden. Zum einen die Ebene des wörtlichen Gebrauchs, die unmittelbar aus Bezügen zum antiken oder modernen Theater entsteht, zum anderen die Ebene des metaphorischen Gebrauchs, bei der ein Bezug zum Theater noch deutlich erkennbar, aber nicht mehr wörtlich gegeben ist.

Der moderne Begriff „Inszenierung“ ist keine Übersetzung spätantiken Vokabulars. Er tritt zumindest im deutschen Sprachraum erstmals in der Theaterwissenschaft des 19. Jahrhunderts auf. Der Schriftsteller, Publizist

¹⁰ Wenn auch paulinische Texte unterschiedlich gewichtet wurden, waren alle aktuellen Themen mit Paulus, dem Apostel, zu verhandeln; vgl. MITCHELL 2000, 67 Anm. 149.

¹¹ AMIRAV 2003, 28 mit Anm. 93 wendet sich gegen einen Zweig der sozialgeschichtlichen und sozialanthropologischen Chrysostomusforschung, der vor allem von W. Mayer und P. Allen repräsentiert wird. Dabei werde die Arbeit des Chrysostomus nicht primär von dem auszulegenden Bibeltext analysiert. Sie gesteht aber zu (S. 30 Anm. 95), dass Chrysostomus zu bestimmten Themen von der aktuellen Situation der Gemeinden herausgefordert werde. Nach Amiravs Kritik hat MAXWELL 2006 mit der Untersuchung der Kommunikationsverhältnisse im Predigtgeschehen in antiochenischen Gemeinden fruchtbare Ergebnisse aus ihrem sozialgeschichtlich orientierten Zugang erhoben.

und Intendant August Lewald (1792–1871) prägte den Begriff, der ihn in Wien 1818 noch befremdete:

„In neuester Zeit ist der Ausdruck: ‚in die Scene setzen‘, bei allen deutschen Theatern eingeführt worden; ... ‚In die Scene setzen‘ heißt, ein dramatisches Werk vollständig zur Anschauung bringen, um durch äußere Mittel die Intention des Dichters zu ergänzen und die Wirkung des Dramas zu verstärken, ...“¹²

Nach Lewald ist Inszenierung die Übertragung eines schriftlichen Texts in ein neues Medium, den Bühnenraum. Er versteht diesen Prozess nicht ausschließlich als Visualisierung, sondern als Erzeugung eines Gesamtverständnisses. Die Absicht der Inszenierung bringt ein dem Ausgangstext zunächst fremdes Moment mit ein, dient aber – im Gegensatz zur Lektüre eines dramatischen Werks – der gesteigerten Wirkung der im Text angelegten Autorenintention.

Neben diesem wörtlich auf das Theater bezogenen Verständnis von Inszenierung findet sich in der Chrysostomusforschung zuerst in L. Brottiers Analyse der Inszenierung („*Mise en scène*“) der Hiobfigur mittels Epitheta ein metaphorischer Gebrauch¹³. Der Theaterbezug ist noch erkennbar, aber nicht mehr wörtlich gegeben, wenn sie davon ausgeht, dass es Chrysostomus bei seiner Darstellung der Hiobfigur nicht um ein historisches Nacherzählen der Hiobgeschichte, sondern um eine Vermittlung seines standhaften Verhaltens zur Nachahmung durch Rezipienten gehe. Brottier führt vor, wie alle Epitheta für Hiob diesem Leitmotiv dienen¹⁴. Zudem legt sie die äußeren Mittel offen, die eine im Text angelegte Steigerung der Wirkung der Autorenintention ermöglichen¹⁵.

¹² LEWALD 1838, 251f.; in Anlehnung an Lewald werden auch aktuelle Definitionen entwickelt, in denen die Inszenierung eines Stücks stärker als eigenständige künstlerische Leistung angesehen wird. PAVIS 1990, 423–425 unterscheidet bei Theaterinszenierungen vier Funktionen: a) die Übertragung eines Texts in den Raum, b) die Koordination aller Ausdrucksmittel, die eingesetzt werden sollen, c) die Ausgestaltung des Sinnes, womit er wie Lewald meint: „den tieferen Sinn des dramatischen Texts materiell als augenscheinlich erscheinen zu lassen“ und d) die Leitung der Schauspieler.

¹³ BROTTIER 1996, 78–84.

¹⁴ Die Motive stammen entweder aus dem Themenfeld des Sports oder der Seefahrt; ebd., 78–82.

¹⁵ Der Begriff „Inszenierung“ ist in der Chrysostomusforschung sehr beliebt. SOLER 2006, 165, die der Rolle christlicher Feste bei der Christianisierung Antiochiens nachgeht, spricht von der „*théâtralité*“ chrysostomischer Predigt und der Inszenierung (*mise en scène*) des Christlichen in Antiochien (169). Chrysostomus verwende Dionysisches Vokabular (vor allem *σκιρτάω*, *ἀγαλλιῶ*, *χωρεῦω*, *κωμάζω* [ersetzt *βοκχεύω*]), um christliche Feste zu „inszenieren“ (169–174). Soler betont die sprachliche aber auch materiale Ausgestaltung christlicher Feste als Mittel der Christianisierung (165–187): „*Dans la prédication chrysostomienne, les chrétiens sont très souvent invités à célébrer de martyrs ou les martyrs en générale et à les imiter.*“ (189)

Insofern es sich bei „Inszenierung“ um einen neuzeitlichen Begriff handelt, lässt die Untersuchung der Inszenierung biblischer Personen bei Chrysostomus vordergründig eine „etische“ Herangehensweise vermuten, die mit dem Begriff auch die Kategorien moderner Forschung auf antike Phänomene anwendet¹⁶. Aber die Terminologie des Chrysostomus zeigt, dass „Inszenierung“ auch eine „emische“, also eine antike Kategorie zur Beurteilung des Einsatzes von Paulusepitheta, ist¹⁷. Denn begrifflich spiegelt sich der Inszenierungsbegriff in einer erst und ausschließlich bei Chrysostomus technisch gewordenen wie inflationär verwendeten Formel wieder. Er setzt sie ein, wenn biblische Personen nach einer bestimmten Wirkabsicht vorgestellt werden:

„Und wenn du willst, stelle ich ihn (sc. Paulus) in die Mitte Καὶ εἰ βούλει, αὐτὸν ... παραγάγωμεν εἰς μέσον.“¹⁸

Ansätze einer solchen Inszenierung finden sich bei Philo von Alexandrien, der das Vokabular benutzt, um das Verhalten biblischer Personen zur Nachahmung zu empfehlen¹⁹. Während Pseudo-Hippolyt die Terminologie zur Einführung von Schriftzitate setzt²⁰, führt Chrysostomus mit εἰς μέσον ἄγω κτλ. wieder meist ein Verhalten biblischer Personen vor²¹.

Auch hier liegt eine metaphorische Verwendung des Inszenierungsbegriffs vor. Mit dem Theater hängt er insofern zusammen, als ein Gesche-

¹⁶ Die Distinktion „etisch/emisch“ geht auf den amerikanischen Linguisten und Anthropologen K.L. Pike zurück, der in 1954 in Anlehnung an die Unterscheidung „phonemisch/phonetisch“ für sozialwissenschaftliche Untersuchungen zwei Methoden unterscheidet (PIKE 1954–1960). Die „emische“ entwickelt er aus der Perspektive der Mitglieder einer Gesellschaft, die „etische“ hingegen aus der Perspektive, die Forscher einnehmen, um Phänomene wahrzunehmen, zu analysieren und zu beschreiben (dazu DERS. 1998, 154f.). Der Anthropologe J. Lett bemerkt zuletzt, dass „etisch“ und „emisch“ zwar zum Standardvokabular der Kulturanthropologie geworden seien, aber keine allgemein akzeptierte Definition vorliege (LETT 1990, 127–131). Die Distinktionen „emisch/etisch“ werden hier in dem eingeschränkten Sinn der Fragen verwendet: Wird aus dem Werk antiker Autoren deutlich, dass sie willentlich oder nicht „Inszenierung“ betreiben, oder lässt sich nur aus heutiger Perspektive ein Phänomen wahrnehmen, das mit einem modernen Verständnis von „Inszenierung“ zutreffend beschrieben ist?

¹⁷ Auch LEWALD 1838, 251 bemerkt, „daß die Kunst, ‚in die Scene zu setzen‘ älter sey als der Ausdruck dafür, ...“.

¹⁸ Nr. 5; μέσον ἀγαγών, τούτο δεῖξαι πειράσομαι, Παῦλον (Nr. 20); vgl. auch *Jud.* 8,7 (48, 938,56–61 [BGrL 41, 221 und Anm. 427 auf S. 255 BRÄNDLE/JEGHER-BUCHER]), wo Chrysostomus davon ausgeht, der jüngste Tag werde auf einer Weltbühne „inszeniert“; vgl. HEISER 2008, 274–277 und s.u., 379f.

¹⁹ *Mos.* 1,158 (4, 158,10–13 COHN): καθάπερ τε γραφήν εὖ δεδημιουργημένην ἑαυτὸν καὶ τὸν ἑαυτοῦ βίον εἰς μέσον προαγών πάγκαλον καὶ θεοειδὲς ἔργον ἔστησε παράδειγμα τοῖς ἐθέλουσι μιμεῖσθαι.

²⁰ *Consumm.* 3 (GCS Hippolyt 1/2, 290,3–9 BONWETSCH/ACHELIS).

²¹ Vgl. *exp. in Ps.* 129,2 (55, 374,48–51) und etliche weitere Belege.

hen betont im Zentrum einer mehr oder minder beteiligten Öffentlichkeit stattfinden soll. Traditionell finden sowohl Auftritte klassischer Rhetoren wie auch Theatervorführungen εἰς τὸ μέσον statt²². Die Parallele zur Inszenierung biblischer Personen liegt demnach zunächst nur in der öffentlichen Präsentation, wie sie eben auch im Stadion, in der Volksversammlung und bei der Proklamation städtischer Feste und Erlasse geschieht. Die öffentliche Präsentation unterscheidet sich aber insofern von „Inszenierung“, als Chrysostomus von einer spezifischen Prägekraft eines Geschehens „in der Mitte“ ausgeht. Was im Zentrum einer Gesellschaft öffentlich geschieht, prägt ihre Moral. Entsprechend kommentiert er den Tanz der Herodias inmitten (ἐν τῷ μέσῳ) der Tischgesellschaft (Mt 14,6):

„O Welch ein teuflisches Gastmahl! Welch ein satanisches Schauspiel! Welch ein sündhafter Tanz und noch sündhafterer Tanzlohn!“²³

Aufgrund der moralischen Prägekraft öffentlichen Geschehens gilt es, das Geschehen in der Mitte von der Wirkabsicht her zu entwerfen. Von der Steuerung dieses Geschehens in der Mitte hat Chrysostomus jedoch eine ambivalente Auffassung.

1.2. Die ambivalente Auffassung von Inszenierung

Auch wenn Chrysostomus in seiner vielfach belegten Theaterpolemik eine Außenperspektive einnimmt²⁴ und es topisch anmutet, wenn er ganz ähn-

²² „Solche Gedanken etwa wollte ich in meinen Ausführungen weiterentwickeln, als mich jemand aus dem Publikum unterbrach. Es war der Älteste, der außerordentlich großes Ansehen genoß. Mit auffallender Bescheidenheit sagte er: ... Ἐγὼ μὲν οὖν πρὸς τι τοιοῦτον ὄρων τῷ λόγῳ. μεταξύ δὲ τῶν παρόντων εἰς ἐφθέγγετο εἰς τὸ μέσον, ὅσπερ ἦν πρεσβύτατος αὐτῶν καὶ μέγιστον ἀξίωμα ἔχων, εἶπε δὲ πάνυ εὐλαβούμενος, ... (D.C. 36 [19], 24 [2, 7, 18–20 VON ARNIM; Übers. BAW, 515 ELLIGER]); „Als nun jene (s.c. Amykus und Pollux, AH) ihre Hände mit dem Faustkolben gerüstet und die Glieder mit breiten Riemen fest umwunden hatten, schritten sie, schnaubend vor Mordlust in die Mitte οἱ δ' ἐπεὶ οὖν σπεύραισιν ἐκαρτύναντο βοείαις χεῖρας καὶ περὶ γυῖα μακροῦς εἴλιξαν ἱμάντας, εἰς μέσον σύναγον φόνον ἀλλήοισι πνέοιτος.“ (Theocr. 22,82 [Hyp. 114, 64 SENS]), hier ist wohl an die Eröffnung eines Wettkampfs zwischen Odysseus und Irus erinnert; vgl. ebd., 136 mit weiteren Belegen für εἰς μέσον für die Annäherung von Gegnern; Him., or. 63 [17], 2: „es tritt auch nicht der Zitherspieler in die Mitte, bevor er nicht lange die Lyra mit Eifer geschlagen hat οὐτε κιθαρωδὸς εἰς μέσον ἔρχεται, πρὶν καὶ χολῆ διαψηλῆι τὴν λύραν“ (694 WERNSDORF); weitere Belege bei BAUER, WBzNT, 1027f. und LEYERLE 2001, 60.

²³ Hom. in Mt. 48,2 (58, 489,23–25); dass hier Begriffe des antiken Theaters verwendet werden zeigt NICOLL 1931, 131; die Verhältnisbestimmung von Ästhetik und Moral mündet bei Chrysostomus in einem erweiterten „Handlungsbegriff“. Zuschauen bewirkt Affekte, die dem Willen des Schauenden nicht mehr zugänglich sind. Jacob spricht von einem „Wirkautomatismus“, der keine „ästhetische Distanz“ (nach Blumenberg) zulasse: „Schauen bedeutet ... schon Tun.“ (JACOB 2010, 163)

lich wie Augustinus in seiner Reformschrift aus den ersten Priesterjahren rückblickend erzählt, wie er sich „mit Leidenschaft den Vergnügungen der Schaubühne hingab“²⁵, argumentiert er auf der Grundlage eigener Erfahrung. Dem Historiker Johannes Malalas zufolge konnte Chrysostomus in dem Theater in Antiochien²⁶, im Villenvorort Daphne²⁷ und im antiochenischen Hippodrom²⁸ Inszenierungserfahrungen aus erster Hand sammeln. Es wäre jedoch verfrüht, auf Grund von Strukturanalogien zwischen Theater und Kirche hinsichtlich des Inszenierungsraumes, der Personen und der öffentlichen Präsentation der Stoffe zu behaupten, Chrysostomus hätte in einem einlinigen Transformationsprozess die im Theater beobachteten Inszenierungsmerkmale auf den christlichen Gottesdienst übertragen. Davor warnt die anhaltende Polemik gegen szenische (1.2.1.) und rhetorische (1.2.2.) Inszenierungen.

1.2.1. Die Polemik gegen szenische Inszenierung

Die anhaltende Polemik des Chrysostomus gegen Theatervorführungen hängt mit dem Theater der Spätantike zusammen. Zwar werden klassische Werke noch in Teilen aufgeführt, der Großteil der Vorstellungen gehört jedoch dem Mimos, einer Art Ballet, das klassische mythologische Themen, aber auch tagesaktuelle Massenunterhaltung bietet²⁹. Sahen Forscher kirch-

²⁴ Zuletzt weist BERGJAN 2005, 569. 571–576 auf die wenigen Informationen zum Theaterwesen bei Chrysostomus hin, die sie durch die Zielsetzung seiner Polemik – einer Substitution paganer Aufführungen durch kirchliche Feste – motiviert sieht; auch JACOB 2010 stellt fest, dass Chrysostomus „kein guter Gewährsmann für die Darstellung der Geschichte des byzantinischen Theaters“ (87) sei, denn er entwerfe sein Theaterbild von der „Erwartungshaltung der Zuschauer“ her (90).

²⁵ *περὶ τὰς ἐν τῇ σκηνῇ τέρψεις ἐπιτομένον* (*sac.* 1,2 [SC 272, 64,20f. MALINGREY]); LOCHBRUNNER 1993, (110–117) 117 datiert die Stelle zwischen 378 und 381; die pagane *τέρψις* wird bei Chrysostomus durch das Vergnügen des Gottesdienstes ersetzt (JACOB 2010, 125–141); *Aug., conf.* 1,10,16 und 3,2,2–4 (CChr.SL 27, 9,5–13; 27,21–29,50 VERHEIJEN).

²⁶ Ein erstes Theater lässt Caesar in Antiochien bauen (Jo. Mal., *chron.* 9,5 [CFHB 35, 163,57f. THURN]); vgl. PASQUATO 1976, 59–64; noch Libanius verehrt es, weil die meisten Antiochener in ihm Sitzplätze gefunden hätten (*or.* 11,218; 10,23 [BSGRT, 1/2, 512, 13–513,3; 407,18–27 FOERSTER]). Und Chrysostomus rühmt seine Heimatstadt, weil ihr Theater größer sei als das von Konstantinopel (*anom.* 11,1 [SC 396, 288,16–18 MALINGREY]); vgl. LEYERLE 2001, 16.

²⁷ *Lib., or.* 10,23 (BSGRT, 1/2, 407,25–27 F.) spricht von zwei antiochenischen Theatern. Johannes Malalas berichtet über die Bautätigkeiten der Kaiser Vespasian und Hadrian an einem Theater in Daphne (10,45; 11,14 [CFHB 35, 197,8f.; 209,78–210,79 T.]); s. dazu WILBER 1938, 57–95; die Münzfunde bezeugen eine durchgängige Nutzung seit der Erbauung unter Vespasians (ebd.); ein Grundriss bei SOLER 2006, 267.

²⁸ DOWNEY 1961, 443.

²⁹ LEYERLE 2001, 67–74 führt vor Augen, dass die dargebotenen Stoffe aus Chrysostomus' Sicht wesentlich sexuelle Themen beinhalteten; so auch JACOB 2010, 88–94.

liche Kritik am Theater darin begründet, dass die Bühne als Schule ethischer Entgleisung und des Unglaubens aufgefasst werde³⁰, so ist es B. Leyerles Verdienst, die Kritik des Chrysostomus am Theater auf dem Hintergrund – meist stillschweigend – akzeptierter kultureller Normen sexuellen Verhaltens zu lesen. Invektiven gegen Mimen finden sich somit nicht allein bei Chrysostomus³¹. Auch Kaiser Julian beschwert sich in seiner Schmährede gegen die Antiochener von 362, es gebe in der Stadt mehr Mimen als Einwohner³². Und Libanius beklagt in seinen späteren Jahren die moralische Verkommenheit von Theaterleuten und den schlechten Einfluss ihrer Vorführungen auf die Lebensführung der Stadtbevölkerung³³.

Was kritisiert aber Chrysostomus an den Theaterinszenierungen, die er zunächst wegen ihrer Popularität als Konkurrenz für christliche Veranstaltungen auffasst?³⁴ Sein Hauptkritikpunkt ist ein theologischer, auch wenn er zunächst topische Verdächtigungen der Unmoral von Schauspielern aufgreift³⁵. Das Theater bietet in der Form des Mimus, der Pantomime und der politisch-religiösen Satire noch immer Erziehung in Mythologie³⁶. Spätere christliche Autoren wie Jakobus von Sarug (451–521 n. Chr.) können Aufführungen solcher Stoffe als „bloßes Spiel“ verstehen, aber Chrysostomus fürchtet die pädagogische Wirkung der Vorführungen³⁷. Da er dem Bühnengeschehen keinen hintergründigen Sinn beimisst³⁸, fürchtet er die unreflektierte Nachahmung durch die Zuschauer³⁹.

Weiter richtet sich seine Kritik gegen die Falschheit. Schauspieler geben vor, etwas zu sein, was sie nicht sind. Bezeichnenderweise hießen sie ὑποκρίται, was auch Heuchler bedeute. Auf theologischer Ebene ist mit den vorgetäuschten Tatsachen das Wesen der Sünde berührt. Das Theater sei darum das Terrain des Teufels⁴⁰, der sich selbst durch die Vortäu-

³⁰ VANDENBERGHE 1955, 36–41; DOWNEY 1961, 444; LIEBESCHUETZ 1972, 14 sehen die Theaterkritik des Chrysostomus hauptsächlich moralisch motiviert; dazu LEYERLE 2001, 44.

³¹ *Poenit.* 6,1 (49, 314,24–315,42); *hom. in Thess.* 5,4 (62, 428,3–27; 5, 464F–465C F.); *Dav. et Saul.* 3,1f. (54, 695,8–698,25); vgl. auch *theatr.* 1–2 (56, 263–265; 265–267).

³² *Mis.* 342B; vgl. 345D–346A (2/2, 163; 167f. LACOMBRADÉ; 12; 17 GIEBEL).

³³ *Lib., or.* 41,6–9 (BSGRT, 3, 297–299 F.); zur Diskussion um Schaden und Nutzen des Theaters in früheren Jahrhunderten s. LEYERLE 2001, 18–20; BERGJAN 2005, 580.

³⁴ Auf die Konkurrenzsituation und die mit ihr einhergehende Ablehnung des Theaters weisen LEYERLE 2001, 13–19 und BERGJAN 2005, 570 hin.

³⁵ *Pall., v. Chrys.* 16 (SC 341, 306,50–58 MALINGREY/LECLERCQ; 162 SCHLÄPFER); vgl. auch Beschlüsse gegen Schauspieler in Synodalkanones bei LEYERLE 2001, 17f.

³⁶ Zur Differenzierung der Darstellungsformen s. PASQUATO 1976, 97–165; LEYERLE 2001, 20–31; BERGJAN 2005, 571f.

³⁷ *Hom. in 1Thess.* 5,4 (62, 428, 5–30; 5, 464F–465C F.); LEYERLE 2001, 24. 28. 31.

³⁸ *Ebd.*, 45.

³⁹ *Educ. lib.* 56 (SC 188, 732–734 MALINGREY); TLOKA 2005, 148 und o., Anm. 23.

⁴⁰ *Hom. in Mt.* 19,1 (57, 275,2–17); LEYERLE 2001, 44f.

schung falscher Tatsachen Ruhm (κενοδοξία) erwerben wolle⁴¹. Insofern Chrysostomus das Streben nach Ruhm als Antrieb zu öffentlicher Schau- stellung falscher Tatsachen auffasst, verbindet er seine Kritik an der Dar- stellung der μεγαλοψυχία reicher Honoratioren mit der Kritik an Bühnen- vorführungen. Während die Honoratioren wie die Schauspieler ihr Gegen- über blenden könnten, bekomme das Leben von Christen ein neues, unbe- stechliches Publikum, das Auge Gottes⁴². Der dort durch ein Leben frei von Prestigesucht erzielte himmlische Beifall wird scharf vom irdischen abgesetzt. Es sind nicht mehr nur reiche Honoratioren, die durch Stiftung von Spielen, und Schauspieler, die durch Vorführen einer Rolle Ansehen gewinnen können, sondern „angelic honor can be obtained by anyone“⁴³.

1.2.2. Die Polemik gegen rhetorische Inszenierung

Der Besuch des Theaters prägt auch die Erwartung der Gottesdienstbesu- cher an den Prediger. Besonders die Nähe von rhetorischen Darbietungen im Theater zur christlichen Predigt in der Kirche führt bei Hörern des Chrysostomus zu Verhaltensweisen, die auf eine Vermischung der Ansprü- che an beide Institutionen zurückgehen⁴⁴ und die B. Leyerle als die Erwartung einer „proficient performance“ beschreibt⁴⁵. Bei Olympischen Spielen wurde Reden als Wettkampfdisziplin aufgefasst⁴⁶, und Chrysostomus be- richtet selbst davon, welchen Zulauf berühmte Redner im Theater haben⁴⁷. Auch hinsichtlich solcher rhetorischen Inszenierung setzt die Kritik bei der Vorstellung falscher Tatsachen an. Denn auch Redner schlüpfen in Rollen, was deutlich wird, wenn Libanius die Forderungen seiner Hörer nach ei- nem lebhaften Auftritt beschreibt oder Gregor von Nyssa ernüchert fest- stellt, die Gottesdienstbesucher wollten Rhetoren – keine Priester⁴⁸. Die- sem Urteil entspricht, dass im Einsatz rhetorischer Mittel kein Unterschied zwischen öffentlicher Rede von paganen Rhetoren und der von Predigern auszumachen ist⁴⁹.

⁴¹ Ebd., 48f.

⁴² Stellen bei BOSINIS 2008, 121f.

⁴³ LEYERLE 2001, (51–58) 55.

⁴⁴ BERGIAN 2005, 567–592.

⁴⁵ LEYERLE 2001, 62.

⁴⁶ LIEBESCHUETZ 1972, 136–138; LEYERLE 2001, 60.

⁴⁷ *Hom. in Jo.* 1,1 (59, 25,7–18); LEYERLE 2001, 60f.

⁴⁸ Ebd., 61f.

⁴⁹ *Sac.* 5,8 (SC 272, 302,49–52 M.); MAXWELL 2006, 11–41 führt an Maximus von Tyrus, Themistius und Dio Chrysostomus vor, wie Stadtbewohner in der Zeit der soge- nannten zweiten Sophistik an öffentliche, philosophische Rede gewöhnt waren. Die Städ- ter seien auf christliche Kanzelredner vorbereitet gewesen, die sich nach biblischen Vor- bildern aber auch nach dem Vorbild der Philosophen formten. So seien pagane und christliche öffentliche Redner „colleagues and competitors“ (29–33) gewesen. Instrukтив

Der Hauptkritikpunkt des Chrysostomus an rhetorischer Inszenierung ist ebenso wie an schauspielerischer Inszenierung die Ruhmsucht. Nicht die Präsentation vor einer Menge sei als solche verwerflich, denn auch biblische Figuren hätten vor großen Volksmengen gepredigt, aber sie redeten ohne Ruhmsucht⁵⁰. Es sei der Applaus, der nach Chrysostomus den Gewinn jeder Predigt zerstöre, da er der Sucht nach Anerkennung Vorschub leiste⁵¹. Solches Theaterverhalten habe keinen Platz in der Kirche⁵².

1.3. Das Ensemble biblischer Akteure

O. Pasquato ist der Auffassung, dass Chrysostomus mit der Einführung biblischer Figuren „in die Mitte“ die Akteure althergebrachter normgebender Institutionen durch christliche ersetze⁵³. Die Parallelen zwischen Theater und Gottesdienst, die bis zu Liedern, Psalmengesang und priesterlicher Kleidung reichen, dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass Chrysostomus bei der Inszenierung biblischer Figuren von einer anderen Ausgangslage als der öffentlichen Konkurrenzsituation zwischen Theater und Kirche ausgeht⁵⁴.

Pasquato bemerkt treffend, dass die Abgrenzung vom Theater bei Chrysostomus aus „asketischem Geist“ stamme. Er folgert, dass Chrysostomus versuchte, das Theater durch den Gottesdienst zu ersetzen⁵⁵. Die Inzenie-

führt Maxwell an Amphilochius von Ikonium (36–39) die Wirkung christlicher Predigt auf „die Massen“ vor. Ferner weist sie auf Kontexte öffentlicher Rede im spätantiken Antiochien (42–64) hin und erklärt, warum christliche Predigt im städtischen Kontext so berühmt gewesen sei. „The orator, legal advocate, actor and preacher all fed and were fed by the general enthusiasm for eloquence.“ (63)

⁵⁰ *Hom. in Jo.* 1,1 (59, 25,18–56); LEYERLE 2001, 64f.

⁵¹ *Diab.* 1,1 (49, 245,43–246,8); *Laz.* 2,3 (48, 985,12–16), *sac.* 5,2 (SC 272, 284,10–185,20 M.); *stat.* 2,4 (49, 38,42–46); *incomprehens.* 3 (SC 28^{bis}, 192,75–194,88 MALINGREY); *hom. in Jo.* 3,1 (59, 37,1–11); *Jud.* 7,1 (48, 1045,15–39); vgl. ZELLINGER 1917, 407. 414; LEYERLE 2001, 63.

⁵² Ebd., 65f.

⁵³ PASQUATO 1976, 251–285.

⁵⁴ BERGJAN 2005, 567–592 beschreibt die öffentliche Konkurrenz zwischen Gottesdienst und Theater.

⁵⁵ „Il creare un vero spettacolo morale e cristiano come antidoto a quelli esistenti immorali ...“ (PASQUATO 1976, 365); auch JACOB 2010, 141 verdeutlicht, wie das Bedürfnis nach Unterhaltung mit den asketischen Idealvorstellungen des Chrysostomus kollidiert und nicht ohne Beibehaltung traditioneller Elemente der Festkultur in christliche Bahnen gelenkt werden kann (141); BERGJAN 2005, 582 erkennt diese Perspektive, wenn sie die Polemik gegen das Lachen im Theater nicht auf die asketische Vorstellung von Lachen und Weinen bezieht. S. dazu HEISER 2006, 153f. Anm. 59; auch HARTNEY 2004 zeigt Chrysostomus in seinem Bemühen, den einheitlichen Entwurf eines „city life“ zu schaffen, den er nicht nur aus Abgrenzung des Christlichen vom Paganen gewinne, sondern aus einer christlichen Einfärbung bestehender Strukturen.

rung biblischer Personen lässt sich aber nicht als Kopie städtischer Theaterraufführungen verstehen, auch wenn sich ihre Mittel weitgehen gleichen. Die Inszenierung biblischer Figuren ist die Antwort eines asketischen Predigers auf die Form der Großstadtgemeinde. In ihr findet er nicht mehr das asketische Ideal, das „Heilige Männer“ als prägenden Kern in der Mitte der Gemeinschaft vorsieht und das Chrysostomus in seiner Jugendzeit noch vorfand. Er etabliert das neue Leitbild des „biblischen Heiligen“. Dieses Leitbild bedarf der Inszenierung. Es muss aus biblischen Quelltexten anschaulich dargestellt werden.

Schaut man sich das Ensemble biblischer Personen, die von Chrysostomus in Szene gesetzt werden, an, fällt zunächst auf, dass Inszenierungen biblischer Personen einen von ihm selbst vorgegebenen Forschungsgegenstand darstellen. In seinem Werk finden sich ganze Homilien, die einzelnen Personen gewidmet sind⁵⁶. Dabei entfallen von den echten Reden etwa die gleiche Anzahl explizit auf Märtyrer bzw. Heilige wie auf biblische Personen⁵⁷. Die Anhänger einer wachsenden Religion brauchen andere geistliche Leitfiguren als die Mitglieder einer verfolgten religiösen Minderheit. Dem Märtyrer, der für christliche Autoren zurückgehend bis ins zweite Jahrhundert das bevorzugte Beispiel der Tugend bietet, treten im vierten Jahrhundert neue Charaktere zur Seite: die fromme Jungfrau, der Asket⁵⁸, der Bischof und der biblische Heilige. In der Spätantike, in der Erziehung in weiten Teilen das Resultat von Nachahmung ist, erfüllen solche Modelle eine zentrale Funktion⁵⁹. Man erwartet von ihrem eindrucksvollen Entwurf, Christen zu einem ethisch und spirituell ausgezeichneten Leben zu führen⁶⁰.

1.4. Das Forschungsinteresse an der Inszenierung biblischer Personen

Das Forschungsinteresse an Texten des Chrysostomus zu biblischen Personen lässt sich in Arbeiten mit historischer, dogmatischer und rhetorischer Fragerichtung gliedern. Historisches Interesse verfolgen Studien von G.

⁵⁶ S.u., 36–38.

⁵⁷ Von echten Reden sind ausgenommen: CPG *dubia et spuria* 4500–4762, *inedita* 4840–5079 und *versiones* 5130–5197; auf Märtyrer (CPG 4319; 4347; 4348; 4349; 4350; 4351; 4353 mit *frg.* 4495,4; 4355; 4760; 4357, 4359, 4365, 4759, 4731, 4360 mit *frg.* 4495,9; 4361; 4362; 4363; 4364; 4393; *frg.* 4495,23); auf Heilige (CPG 4345; 4346; 4352; *frg.* 4495,26; 4406); auf biblische Personen (CPG 4726; *frg.* 4495,10; *frg.* 4495,20; 4336; 4344; 4354; 4376; 4495,3; 4736; 4750); kalkuliert man die *dubia* mit ein, wächst die Zahl der Reden auf biblische Personen deutlich mehr als die Zahl der Reden auf andere Heilige.

⁵⁸ BROCK 1973, 1–3.

⁵⁹ BROWN 1983, 1–21, vgl. DERS. 1987, 3–14 sowie DERS. 1995, 57–78 sowie Mayer in der General Introduction zu LEEMANS 2003, (3–52) 15–37; s.o., 2 mit Anm. 7.

⁶⁰ CHRISTO 1997, 107–135.

Bardy und M. Simon zu Melchisedek, E. Auerbach zu Nathan oder E. Nestle zu dem Apostel Johannes⁶¹. Sie erklären die Darstellung biblischer Personen im Zusammenhang mit der Entstehungszeit der Texte. Neue Impulse zur Erforschung der Inszenierung biblischer Personen gehen von der Gender- und Sozialgeschichtsforschung aus. Der Umgang des Chrysostomus mit biblischen Frauenfiguren wird im Kontext von Geschlechterdiskursen des vierten Jahrhunderts wahrgenommen⁶². Anders sind Arbeiten zur Inszenierung der Maria und des Petrus von der Suche nach dogmatischer Argumentationshilfe für Gegenwartsfragen geleitet⁶³. Sodann nehmen Studien aus den letzten Jahren Inszenierungsstrategien wahr, mittels derer Chrysostomus beispielsweise sein Leidensideal anhand der Hiobfigur etabliert⁶⁴ oder mit Petrus und Paulus eine rhetorische Idealisierung der Reichshauptstadt vornehme⁶⁵.

Im Rahmen der Erforschung der Inszenierung biblischer Personen überwiegen Arbeiten zur Paulusinszenierung. Das liegt schon daran, dass für Chrysostomus mit den Paulusbriefen und der Apostelgeschichte vergleichsweise mehr Quellenmaterial als für die Inszenierung der anderen biblischen Figuren bereitliegt. Sodann sind gerade die sieben Lobreden auf Paulus prominenter als andere Märtyrerreden des Chrysostomus, und nicht zuletzt zieht sich die Paulusverehrung wie ein roter Faden durch sein Gesamtwerk.

2. Die „Paulusbegeisterung“ aus der Perspektive der Chrysostomusforschung

Die Feststellung des Bestands von Paulustexten in dem verbindlichen Korpus neutestamentlicher Schriften des Antiocheners reicht aber nicht aus⁶⁶, um zu erklären, warum Chrysostomus Paulus favorisiert. Für ihn treten inhaltliche Gründe hervor, die durch eine Skizze der Erforschung seiner Paulusbegeisterung erhellt werden.

⁶¹ BARDY 1926, 496–509; DERS. 1927, 24f.; SIMON 1937, 58–93; AUERBACH 1951, 118–123; NESTLE 1905, 519f.

⁶² BROU 1996; DIES. 2001, 396–403; BROU-SCHMEZER 2003, 150–168; BADILITA 2005, 627–648.

⁶³ ELLERO 1963, 405–466; DERS. 1964 dagegen STOELLGER 1974 und CHAPMAN 1903, 1–27; JUGIE 1908[a], 5–15 und 1908[b], 193–202; MARINI 1922; PITSIOUNIS 1980, 247–258.

⁶⁴ BROTTIER 1996, 63–110.

⁶⁵ LÉCUYER 1968, 113–133; DAGEMARK 2001, 212–216; KESSLER 2001, 543–554 und MIRANDA 2001, 559–564.

⁶⁶ Zum Umfang des Corpus verbindlicher Schriften bei Chrysostomus s. BAUR 1924, 258–271 und s.u., 231.

„Ich liebe freilich alle Heiligen, am meisten aber den seligen Paulus ...“⁶⁷, heißt es in der Auslegung des Korintherbriefs. Der Ausspruch hat die Forschung über lange Zeit zu der recht einseitigen Feststellung einer „Paulusliebe“ geführt, ohne dass nach den Funktionen der Zuneigung zu Paulus und ihrer Inszenierung gefragt wurde. J. Quasten⁶⁸ stellt fest, wie trotz ihres Umfangs die antiochenische Exegese der Paulinen bei Chrysostomus enttäuschend ausfalle. Aber um so mehr „does his impassioned enthusiasm for St. Paul catch the attention of the modern reader“⁶⁹. Weiter spricht Quasten von einem „burst of enthusiasm for the beloved teacher of Gentiles“, von „fondness and devotion“⁷⁰, von „unbounded admiration“. B. Altaner und A. Stuibler⁷¹ bemerken die „glühende Begeisterung“, mit der Chrysostomus für den Apostel erfüllt war. Bei D. Stiernon ist es die Begeisterung für Paulus⁷², die bisweilen die enorme Länge der Predigten des Chrysostomus bewirkt. P. Stockmeier spricht von einer „Hochschätzung des Völkerapostels“ und davon, dass „die Gestalt des Völkerapostels“ den Presbyter aus Antiochien sehr beeindruckt. Gerade die Person des Paulus übt auf ihn

„eine außerordentliche Faszination aus, und ... [es war] weniger dessen theologische Aussage über Gnade und Gerechtigkeit, sondern der verzehrende Eifer des Völkerapostels für die Sache Christi, die den Prediger anstachelte ...“⁷³.

A.-M. Malingrey schreibt von der Liebe und Bewunderung, die Chrysostomus dem Seligen als Modell für seinen eigenen Apostolat zukommen lässt⁷⁴.

Die Biografien stellen für Chrysostomus nahezu durchgängig eine starke Affinität zu Paulus fest⁷⁵. C. Baur betont die „Geistes-“ und „Seelenverwandtschaft“, die „diese beiden großen Seelen miteinander verband“, und stellt eine „fast schwärmerische Liebe und Begeisterung“ fest, mit der

⁶⁷ Ἀπαντας μὲν φιλω̄ τοὺς ἁγίους, μάλιστα δὲ τὸν μακάριον Παῦλον, ... (*hom. in 2Cor. 11,1 2* [51, 301,28–44]); zur „Paulusliebe“ des Chrysostomus vgl. MITCHELL 2000, 31–33; sie verschweigt jedoch, dass es sich an der Stelle um einen panegyrischen Ausruf handelt, der auch anderen Heiligen als Alleinstellungsmerkmal zukommt: „Darum liebe ich diesen Heiligen, der uns heute zusammenführt, am meisten, den seligen Romanus ... Διὰ τοῦτο μάλιστα τὸν ἅγιον τοῦτον φιλω̄ τὸν σήμερον ἡμᾶς συνάγοντα, τὸν μακάριον Ῥωμανόν, ...“ (*pan. Rom. 1,1* [50, 608,6f.])

⁶⁸ QUASTEN 1960, (440–451) 442.

⁶⁹ Ebd., 442.

⁷⁰ Ebd., 443.

⁷¹ ALTANER/STUIBLER 1978, (322–331) 325.

⁷² „G. vi dichiari piú volte il suo entusiasmo per s. Paolo e si lascia talmente trascinare dal soggetto che il discorso supererebbe la durata di due ore.“ (STIERNON 1965, 691)

⁷³ STOCKMEIER 1984, 128. 132.

⁷⁴ „A questo stesso anno risale il primo die sette Panegirici di San Paolo ... in cui Giovanni esprime il proprio affetto e la propria ammirazione per colui che fu il modello del suo apostolato.“ (MALINGREY 1984, 1555)

⁷⁵ Nur wenige Biografien wie beispielsweise NEANDER 1821–1822 behandeln das Verhältnis des Chrysostomus zu Paulus nicht.