

Marie-Ève Geiger

# Vertigo

## Das Schwindelgefühl bei Johannes Chrysostomos

**Abstract:** The article explores the various uses of the image of vertigo in the work of John Chrysostom and its implications for his exegesis and theology. Combining moral and dogmatic features, Chrysostom shows vertigo as spiritual blindness. Paradoxically, it is also a pedagogical means implemented by God and the preacher to lead humans to faith. Biblical figures climbing up mountains represent humans in their difficult ascent towards knowledge and salvation.

**Keywords:** vertigo, John Chrysostom, knowledge of God, biblical exegesis, patristics

There is so little that I know. It is as though I were walking down a long corridor that once was mirrored. And fragments of that mirror still hang there and when I come to the end of the corridor, there's nothing but darkness. And I know that when I walk into the darkness that I will die. But I have never come to the end, I have always come back before then. Except once.<sup>1</sup>

Der von Alfred Hitchcock dirigierte und produzierte US-amerikanische Film „Vertigo“ erzählt von einem Mann, Scottie, der sich selbst verliert, indem er nach einer Verlorenen vergeblich sucht. Er macht die Erfahrung der endgültigen Endlichkeit, versucht jedoch in einem der Hybris gleichenden Spiel, als ob er über Leben und Tod verfügen würde, seine geliebte Madeleine, wie Orpheus Eurydike, „aus dem Reich der Toten“<sup>2</sup> zu holen, indem er die Madeleine ähnlich aussehende Judy dazu zwingt, alle Züge und Charakteristika der Toten zu übernehmen. Spiegeleffekte und Täuschungen, insbesondere gegenüber der wahren Identität der Frau(en), der (oder denen) Scottie begegnet, führen dazu, dass es dem Zuschauer im Laufe des Filmes nicht ganz gelingt, das Rätsel zu lösen. Die Figur von Scottie selbst ist nämlich undurchsichtig und unergründbar: Er ist zwar Opfer der Täuschung, erweist sich jedoch als ein psychisch belasteter Mann, dem nicht nur Akrophobie, sondern auch Tendenzen zum Fetischismus, zur Halluzination, zur Obsession, zur Manipulation, zum Narzissmus, zum Voyeurismus und zur Nekrophilie zugetraut werden können. Solche Tiefe und solcher Abgrund der menschlichen Psyche wurden von Alfred Hitchcock mit bahn-

---

1 Madeleine Elster (Kim Novak) in *Vertigo* (Alfred Hitchcock, US 1958).

2 Der Film lief in den deutschen Kinosälen zunächst unter diesem Titel.

---

**Danksagung:** Mein Dank geht an Herrn Dr. Jonathan Stutz für seine akribische Korrekturarbeit.

---

Marie-Ève Geiger, LMU München

brechenden filmtechnischen Methoden wiedergegeben: Dafür wurde der berühmt gewordene „Vertigo-Effekt“ entwickelt, bei dem eine auf Schienen montierte Kamera von dem betrachteten Objekt wegfährt und gleichzeitig darauf zoomt. Das Objekt scheint also stehen zu bleiben, während seine Umgebung in die Ferne rückt, was beim Zuschauer eine Verwirrung in der Wahrnehmung der Distanz und der Bewegungen erzeugt: Es wird ihm schwindelig.

Gleichwohl gelingt es Rhetoren und Autoren, das Schwindelgefühl bei Zuhörern oder Lesern zu erregen. Die Intensität dieses durch Worte provozierten Gefühls ist zwar durchaus nicht vergleichbar mit seinem durch Bilder bewirkten Pendant, jedoch ist hinter dem Effekt bzw. Affekt eine teils vergleichbare Intention erkennbar. Das Bild des Schwindels dient nämlich dazu, die Unergründbarkeit und Rätselhaftigkeit von Gott und dem Menschen in Worte zu fassen.

Im schwindelerregenden Werk von Johannes Chrysostomos kommt dieses Gefühl unter den Begriffen *ἰλιγγία*, *ἴλιξ*/*ἰλιγος* sowie *σκοτοδινία*, *σκοτοδινία*, *σκοτόδιος* öfters als bei anderen Kirchenvätern vor. Folgende Tabelle (Tab. 1.1) zeigt die Vorliebe des Johannes Chrysostomos für dieses Bild, das seine Vorgänger Origenes, Eusebios, Basilio, beide Gregor, sowie der Rhetor Libanios verschieden verwendet haben:

**Tabelle 1:** Belege für das Wortfeld um das Schwindelgefühl bei bestimmten Autoren bis Johannes Chrysostomos (Thesaurus Linguae Graecae, Stand: 19.08.2020).

<b>Autor</b>	<b>Origenes</b>	<b>Eusebios von Caesarea</b>	<b>Gregor von Nazianz</b>	<b>Basilios von Caesarea</b>	<b>Gregor von Nyssa</b>	<b>Libanios</b>	<b>Johannes Chrysostomos</b>
Das Wortfeld kommt...	...in 2 Werken vor <sup>3</sup>	...in 2 Werken vor <sup>4</sup>	...in 10 Werken vor <sup>5</sup>	...in 8 Werken vor <sup>6</sup>	...in 3 Werken vor <sup>7</sup>	...in 14 Werken vor <sup>8</sup>	...in 28 als „authentisch“ bezeichneten Werken vor

3 Dreimal im Kommentar zum Evangelium nach Johannes und einmal in einer Homilie zu Hiob, die in Katenen fragmentarisch bezeugt ist. Hinzu käme noch die Philokalie (einmal *ἰλιγγία* und einmal *σκοτοδινία*), die jedoch einen Auszug aus dem Johanneskommentar wiederaufnimmt.

4 *Praep. ev.* 8, 11 (zweimal) und 12 (zweimal), sowie *Comm. Ps.* (zweimal).

5 *Or.* 14 (zweimal), 17, 18, 22, 26, 28 (zweimal) und 34, sowie einmal in *Ep.* 34, einmal in den *Carmina dogmatica* und einmal in den *Carmina moralia*.

6 Meistens in sechs verschiedenen Homilien, einmal im *Adv. Eunom.* Hinzu käme noch eine Sammlung von Symeon Metaphrastes mit drei Wiederaufnahmen.

7 Dreimal in den *Orationes de beatitudinibus*, einmal in der achten Homilie *In Ecclesiasten* und einmal in der *Apologia in hexaemeron*.

8 *Or.* 1 (dreimal), 25, 49, 54, 59, *Decl.* 1, 26 (zweimal), 32, 50 (zweimal), *Ep.* 25, 374, 393, 1374, *Progymn.* 10.

Tabelle 1 (fortgesetzt)

Autor	Origenes	Eusebios von Caesarea	Gregor von Nazianz	Basilios von Caesarea	Gregor von Nyssa	Libanios	Johannes Chrysostomos
ἰλιγγιάω	2	5	11	7	4	8	38
ἴλιγξ / ἴλιγγος	–	2	1	2	1	5	14
σκοτοδινιάω	2	–	–	–	–	5	1
σκοτοδινία	–	–	–	–	–	–	7
σκοτόδιος	–	–	–	–	–	–	7
Total	4	7	12	9	5	18	67

Auffällig ist der allgemein sehr seltene Gebrauch der Wörter σκοτοδινιάω, σκοτοδινία und σκοτόδιος, deren Anwendung im Werk von Johannes Chrysostomos eine Besonderheit dieses Autors aufweist. Bei den Wörtern ἰλιγγιάω und ἴλιγξ / ἴλιγγος muss die Häufigkeit bei Johannes Chrysostomos im Hinblick auf die Breite seines heute noch vorhandenen Werkes relativiert werden, wobei die Verwendung des Substantives wie im Fall von σκοτοδινία und σκοτόδιος aus der Tabelle hervorsticht.

Was wird mit diesem Wortschatz genau gemeint? Die Begriffe ἰλιγγιάω und ἴλιγξ / ἴλιγγος sind mit dem Verb εἰλέω / ἴλλω / εἴλλω verwandt, das wortwörtlich „drehen / rollen [lassen]“ bedeutet.<sup>9</sup> Im Sinne von einem „Aufrollen“ kann damit auch gedeutet werden, dass ein Objekt oder ein Gegner in die Enge getrieben wird, dass es oder er gebunden oder gefesselt wird: Gemeint ist also eine rotierende Bewegung mit hemmender Wirkung. Im Gebiet der antiken Medizin bezeichnet das Wort εἰλεός / ἰλεός dementsprechend eine Darmverstopfung. Das aus dem Verb εἰλέω mit Nasalsuffix gebildete Substantiv εἴλιγξ, -γος / ἴλιγξ, -γος und seine Parallelforn εἴλιγγος, -ου / ἴλιγγος, -ου bedeuten also einen „Wirbel“ oder meistens einen physiologisch verursachten „Schwindel“, der Übelkeit auslöst. Die Wörter σκοτοδινιάω, σκοτοδινία und σκοτόδιος sind ihrerseits aus den Substantiven σκότος, „Dunkelheit, Finsternis“, und δίνη oder δίνος, „Wirbel“ bzw. „schnelle Kreisbewegung“ gebildet. Letztere kann verschiedene Ausmaßen annehmen: δίνος bezeichnet jeweils ein durch Drehung getöpfungtes Objekt (Becher, Schale), eine Tenne oder die Bewegung, die das ganze Universum treibt.<sup>10</sup> Erstere, also die mit σκότος bezeichnete Finsternis, ist sowohl im wortwörtlichen als auch im übertragenen Sinn einerseits diejenige, die sich als Gegensatz zum Licht definieren lässt und dementsprechend auch

<sup>9</sup> Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots, nouvelle édition* (Paris: Klincksieck, 2009), 304–305.

<sup>10</sup> Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, 272–273.

die Blindheit beschreibt: Sie ist das Dunkel, in dem der Verirrte tappt und mit dessen brüskten Erscheinung völlige Verwirrung ausgelöst wird. Andererseits gleicht diese Finsternis dem Tod, wie schon bei Homer σκότος der Schatten ist, der den zu Tode geschlagenen Menschen heimsucht.<sup>11</sup> Beide Benutzungsweisen des Wortes σκότος finden sich in der Bibel wieder. Im Neuen Testament wird es für die Beschreibung der Blindheit verwendet<sup>12</sup> und steht oft im krassen Gegensatz zum Licht.<sup>13</sup> In den johanneischen Schriften wird das spätere Wort σκοτία bevorzugt, wobei an zwei Stellen, in 1 Joh 1,6 und in 3,19, also im Gespräch zwischen Jesus und Nikodemus, σκότος verwendet wird. In der Gegenüberstellung von Licht und Dunkelheit liegt implizit schon die Assoziation zwischen Finsternis und Sünde bzw. Tod: σκότος beschreibt die Finsternis, die kurz vor der Todesstunde Jesu über das Land kommt,<sup>14</sup> diejenige, die in den letzten Tagen aufkommen wird<sup>15</sup> und in der die Verurteilten verharren werden,<sup>16</sup> und schließlich diejenige, die das Reich des Bösen kennzeichnet, sei es bei dessen Machtausübung,<sup>17</sup> vor der Ankunft Jesu („in Finsternis und Schatten des Todes“ Mt 4,16; Lk 1,79) oder im Fall der „Werke der Finsternis“ (Röm 13,12; Eph 5,11). Johannes Chrysostomos selbst benutzt das Wort σκότος als Metapher für den Tod.<sup>18</sup>

Die theologische Relevanz des Wortes σκότος im Neuen Testament, das sowohl den Abgrund des Bösen als auch die durch das Mysterium der Inkarnation und Auferstehung Jesu Christi besiegte Macht der Sünde und des Todes kennzeichnet, deutet auf das theologische Potenzial des Bildes des Schwindels hin, das mit σκοτοδινία, σκοτοδινία und σκοτόδινος die Verwirrung des von der Dunkelheit überraschten Irrenden zeigt. Im Werk von Johannes Chrysostomos bildet die wiederkehrende und vielfältige Erwähnung des Schwindelgefühls auf keinen Fall eine leere rhetorische Floskel. Ganz im Gegenteil gibt sie wichtige Einblicke zunächst in die Anthropologie (Schwindel in Schicksal und Schuld) und nicht zuletzt in die Theologie (Schwindel nach dem Einblick in das Göttliche) dieses Kirchenvaters, der damit die Unfähigkeit bzw. Unmöglichkeit, das Unbegreifliche zu begreifen und das Unerkennbare zu

11 In der *Ilias* kommen die Ausdrücke τὸν δὲ σκότος ὅσ' ἐκάλυψεν, „und Dunkelheit verschleierte ihm die Augen“ (4,461.503.526; 6,11; 13,575; 14,519; 15,578; 16,316; 20,393.471; 21,181), sowie συγερὸς δ' ἄρα μιν σκότος εἶλεν, „und eine schändliche Dunkelheit ergriff ihn alsdann“ (5,47; 13,672; 16,607), wiederkehrend vor.

12 Apg 13,11; 26,18; Röm 2,19.

13 Mt 6,23; Lk 11,35; 1 Kor 4,5; 2 Kor 4,6; 6,14; Eph 5,8; 1 Thess 5,4–5; 1 Petr 2,9.

14 Mt 27,45; Mk 15,33 und Lk 23,44.

15 Apg 2,20 mit Hinweis auf Joel 3,4.

16 Mt 8,12; 22,13; 25,30 sowie 2 Petr 2,17; Jud 13.

17 Lk 22,53; Eph 6,12; Kol 1,13.

18 François-Xavier Druet, *Langage, images et visages de la mort chez Jean Chrysostome* (Namur: Société des études classiques Presses universitaires, 1990), 55–56, 119, 137, 352.

erkennen, zugespitzt zum Ausdruck brachte. Folgende Untersuchung zielt weniger darauf hin, die chrysostomische Spezifität bei der Verwendung des Wortfeldes des Schwindels in der spätantiken Literatur hervorzuheben, als den vielfältigen Beitrag dieses Bildes zur Betonung wichtiger Aspekte der Exegese und der Theologie von Johannes Chrysostomos zu zeigen.

## 1 Schwindel in Schicksal und Schuld

### 1.1 Wirbel und Schwindel als Ausdrücke der Schicksalsschläge

Im menschlichen Leben bilden zunächst unerwartete Ereignisse eine Gefahr für den unerfahrenen Gläubigen, weil sie Zweifel an der Vorsehung Gottes mit sich bringen können. Solche Ereignisse gliedern sich in zwei Kategorien: Schicksalsschläge, die ohne Vorankündigung eintreten, und Ereignisse, die göttlichen Ankündigungen scheinbar völlig widersprechen. Letztere werden von Johannes Chrysostomos mit der Erzählung der Bindung Isaaks illustriert. Der Befehl, Isaak zu opfern, steht nämlich im krassen Gegensatz zu der Verheißung der zahlreichen Nachkommenschaft, die an Abram erging. Der Schwindel bezeichnet in diesem Fall die intellektuelle Aporie, in die der Glaubensschwache wegen eines scheinbaren Paradoxons geriet. Nicht die Logik nämlich, sondern der Glaube alleine hilft aus der Sackgasse:

Groß war wahrlich der Glaube Abrahams! [...] Hast du den Kampf zwischen Verordnungen und Zusage gesehen (εἶδες μάχην προσταγμάτων καὶ ἐπαγγελίας)? Das Gegenteil von den Zusagen wurde verordnet, und demzufolge wurde es weder dem Gerechten schwindelig (οὐδὲ οὕτως ἰλιγγίασεν ὁ δίκαιος), noch sagte er, dass er betrogen worden war. (...) Es wurde ihm verordnet, das Gegenteil von den Versprechen zu tun, und er wurde demzufolge nicht verwirrt (καὶ οὐδὲ οὕτως ἐθοροβήθη), noch wurde es ihm schwindelig (οὐδὲ ἰλιγγίασεν), noch dachte er, betrogen worden zu sein.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Joh. Chrys., *Hom. Heb.* 25,1 (PG 63,171–172). Alle Übersetzungen stammen von der Autorin. In sehr ähnlichen Worten kommt das gleiche Phänomen in *Stag.* 1,6 (PG 47,438), vor: „Siehe doch: Abraham bekam dieses Versprechen und musste jenes machen. Das Versprechen (ἡ μὲν ὑπόσχεσις) war, von Isaak ausgehend die ganze Erde zu füllen, aber die Verordnung (τὸ δὲ πρόσταγμα) war, denselben Isaak zu opfern, von dem aus das ganze Erdreich hätte gefüllt werden sollen. Was denn? Verwirrte (ἐθοροβέει) dies den Gerechten? Überhaupt nicht! Sondern, weil diese so große Unstimmigkeit auch ein Kampf mittels des Befehls für die Zusage war (οὔσης καὶ μάχης τῆ κελεύσει πρὸς τὴν ἐπαγγελίαν), betäubte er sich nicht, noch wurde es ihm schwindelig (οὐ ἐταράχθη, οὐδὲ ἰλιγγίασεν).“

Das Unbegreifliche wird mit menschlicher Denkkraft nicht begriffen: Die göttliche Verordnung kann und soll nicht infrage gestellt werden, sonst droht die Verwirrung. Der Schwindel bildet eben den Übergang von dieser Verwirrung zum Zweifel und zur überheblichen Anklage gegen Gott. Der Glaube bewahrt hingegen den Menschen vor der geistigen Blockade: Dieser kann schwindelfrei nach Gottes Gebot handeln. Schwindel kennzeichnet also ein Leben ohne Glauben, in dem nur nach menschlicher Logik gedacht wird, und Glaube bewahrt vor dem Schwindel, weil die göttliche Logik dann die Oberhand gewinnt.

Im Fall des unerwarteten Unglücks bietet Johannes Chrysostomos eine andere seiner biblischen Lieblingsfiguren, Hiob, als Paradebeispiel für den passenden Umgang mit Schicksalsschlägen, insbesondere, wenn diese die Vorwürfe und die Verachtung des schadenfreudigen Pöbels gegen den Gläubigen auslösen:

Dann sagte er: „Und mich weisen die Niedrigsten zurecht, die ich der Hunde meiner Nomaden für unwürdig gehalten hatte“ (Hi 30,1 LXX). Unter wie vielen Todesarten ist dies nicht das Schlimmste? Obwohl er einem so großen Toben von allen Seiten ausgesetzt wurde und von allen Seiten ein schwerer Sturm, eine Wolkenansammlung, ein Orkan, Gewitterschauer, Wirbel, Strudel aufkamen (αἰρομένου τοῦ χειμῶνος χαλεποῦ, συννεφείας, ζάλης, σκηπτῶν, ἰλίγγων, στροβίλων), blieb er beständig, er befand sich in einem solchen großen Toben wie auf einem ruhigen See und murrte nicht, und dies vor der Gnade (πρὸ τῆς χάριτος), bevor überhaupt etwas zur Auferstehung oder zur Gehenna, Strafe und Qual gesagt worden war.<sup>20</sup>

Der Wirbel fungiert hier als Metapher für die Schicksalsschläge selbst und für ihre schlimmen Auswirkungen auf die zwischenmenschlichen Beziehungen: Die gesellschaftliche Ordnung wird ins Gegenteil verkehrt, die Obersten unterliegen den Unterworfenen, der Unschuldige wird geplagt und darüber hinaus angeklagt bzw. in seinem Unglück beschuldigt. Die Anhäufung der dem Wortfeld der Meereskatastrophe gehörenden Begriffe ähnelt einer Hypotyposis und erweckt mithilfe der Gradation vom Singular zum Plural und der Verwendung zahlreicher velarer und frikaktiver Konsonanten den Eindruck eines Wirbels, der das Oberste zuunterst kehrt. Die Pointe des Auszuges gibt zu verstehen, dass erst im Laufe der Heilsgeschichte der Plan Gottes enthüllt wird und dass die Haltung von Hiob dabei umso bemerkenswerter ist, als er nichts von der Erlösung durch Christus wusste. Daher bekommen diejenigen, die zeitlich nach Christus leben, das zusätzliche Hilfsmittel der Gnadenbotschaft des Evangeliums und haben dementsprechend noch weniger Ausreden, um nicht standhaft zu bleiben, als diejenigen, die vor Christus lebten. Je weiter die Heilsgeschichte fortschreitet, desto standhafter kann also der Gläubige im Unglück bleiben. Das Einbeziehen in eine historische Perspektive verharmlost oder lindert jedoch auf keinen Fall das Unglück selbst, das die Konstante der *conditio humana*

<sup>20</sup> Joh. Chrys., *Hom. Phil.* 8,3 (PG 62,243).

bildet. Nur der Umgang damit entwickelt sich im Laufe der Zeit. Der Gläubige bleibt den menschlichen Fehlurteilen nach Schicksalsschlägen zwischenzeitlich ausgesetzt, ohne dass er davon in die Enge getrieben wird.

Der Vergleich der Schicksalsschläge mit einer Seenot ist bei Johannes Chrysostomos wie schon bei klassischen Autoren, bei stoischen Philosophen und bei anderen Kirchenvätern üblich: Das Meer ist das Inbild der körperlichen und seelischen Gefährdungen, die Teil des menschlichen Lebens sind und in denen der Weise als erfahrener Schiffskapitän seine Ruhe immer zu bewahren weiß.<sup>21</sup> Je geplagter der Gerechte ist, desto erfahrener wird er und desto besser kann er dem vom Wirbel des Unglücks ausgelösten Schwindelgefühl entgehen. Im Gegensatz dazu können bereits kleinste Schwierigkeiten den Unerfahrenen zur Gefahr werden: „Diejenigen, die zum ersten Mal ein Boot betreten, werden seekrank und es wird ihnen schwindelig (ναυτιῶσί τε καὶ ἰλιγγιῶσι): Vor Übelkeit werden sie unruhig und verwirrt, und ein finsterner Wirbel ergreift sie (σκοτοδινίᾳ κατεχόμενοι).“<sup>22</sup> An dieser Stelle erläutert Johannes Chrysostomos Röm 5,3–4: „Wir rühmen uns auch der Bedrängnisse, weil wir wissen, dass Bedrängnis Geduld bringt, Geduld aber Bewährung, Bewährung aber Hoffnung.“<sup>23</sup> Unglück gibt dem erfahrenen Gläubigen also Ausdauer und Ehre. Dabei bekommt nicht nur die Frage der göttlichen Vorsehung, sondern auch die Frage der Theodizee eine Antwort. So hat Edward Nowak die nützlichen Zwecke aufgelistet, die Johannes Chrysostomos dem Leid zuschrieb: Dadurch erwirbt der Gerechte Ehre, redoubliert seine eigene Stärke, macht für sein geistiges und moralisches Leben zusätzliche Erfahrungen, wird angespornt, wachsam zu bleiben, wird manchmal dabei vor größerem Unglück geschützt, kann seine demütige Stellung und Haltung als Mensch vor Gott besser freilegen und pflegen, und ahmt letztlich Christus nach.<sup>24</sup> Jedoch betont hier die Benutzung des Bildes des Schwindels einen anderen, paradoxen Aspekt der positiven Auswirkungen des Leides für den Gerechten: Letzteres befreit ihn allmählich von den irdischen Umständen, er schwimmt in den Ereignissen des Lebens und wird geistig immer weniger davon betroffen.<sup>25</sup> Der

21 Druet, *Langage*, 29–30, und Laurence Brottier, *L'appel des „demi-chrétiens“ à la „vie angélique“*. *Jean Chrysostome prédicateur: entre idéal monastique et réalité mondaine* (Paris: Cerf, 2005), 339–348, besonders 340, Fußnote 1, für die weiteren bibliographischen Hinweise zu diesem Thema.

22 Joh. Chrys., *Hom. Rom. 5,34* (PG 51,164). Siehe auch *Ep. Olymp. 11,1*: σκοτοδίνους ἰλιγγίους κατέχοντα (Anne-Marie Malingrey, *Jean Chrysostome. Lettres à Olympias: Seconde édition augmentée de la Vie anonyme d'Olympias*, SC 13bis [Paris: Cerf<sup>2</sup>1968], 308).

23 Alle biblischen Zitate in diesem Artikel sind der Lutherbibel 2017 entnommen.

24 Edward Nowak, *Le chrétien devant la souffrance: Étude sur la pensée de Jean Chrysostome*, ThH 19 (Paris: Beauchesne, 1972), 159–209.

25 In einem anderen, in der Folge dieser Untersuchung erwähnten Kontext benutzt Johannes Chrysostomos diese Ausdehnung der Meeresmetaphorik, um den erfahrenen, schwindelfreien Gläubigen zu bezeichnen, siehe *Proph. obscurit. 1,1*: ἕτεροι γοῦν τῶν ναυτῶν γυμνοῖς τοῖς σώμασι

Gerechte, der um seine Unschuld weiß, bleibt mithilfe des Glaubens standhaft, weil er aus dem Unglück lernt und von ihm gestärkt wird. Die Gläubigen hingegen, deren Seele untrainiert, schwach und besorgt ist (μικρόψυχοί τινες ὄντες καὶ ἀσθενεῖς καὶ ταλαίπωροι), vernachlässigen oder verharmlosen (ὀλιγωροῦσι) das allerletzte Ziel der Auferstehung und brauchen die paulinische Erinnerung an die zwischenzeitliche Belohnung der inneren Erneuerung, die von der Ausdauer im Unglück kommt (nach 2 Kor 4,16: „Darum werden wir nicht müde; sondern wenn auch unser äußerer Mensch verfällt, so wird doch der innere von Tag zu Tag erneuert“), sonst droht ihnen die Gefahr des Schwindels und des Sturzes (ἰλιγγίῳσι καὶ ἀναπίπτουσι).<sup>26</sup>

## 1.2 Schwindel als Vorstufe zu gefährlichen Emotionen und Reaktionen

Das geistige Training des erfahrenen Gläubigen erfolgt auch im Umgang mit Emotionen.<sup>27</sup> Im zuvor erwähnten Beispiel von Hiob galten für Johannes Chrysostomos nicht die körperlichen Beschwerden als schlimmste Unglücksursache, sondern die seelischen Schmerzen, die von den Vorwürfen der Menge gegen den im Glauben überlegenen Menschen verursacht wurden. Ein solcher Tadel, sei er gerechtfertigt oder nicht, erzeugt einen Schwindel, der in diesem Fall mit Scham vergleichbar ist und einen mächtigen Ärger auslösen kann, wenn das Gefühl (Schwindel) bzw. die undefinierte Emotion (z. B. Scham) die Überhand gewinnt:

Aber die Überheblichkeit, die Intrige, die Lästerei, das von den Untergebenen getriebene, teils sinnlose, teils gerechtfertigte Gespött, den von der Obrigkeit und von den Unterworfenen leichtfertig und nutzlos verursachten Tadel zu ertragen, dazu sind nicht viele fähig, sondern vielleicht einer oder zwei. Und man würde beobachten, dass es den Starken unter den [Asketen] dafür so schwindelig wäre, dass sie zorniger als die wildesten Tiere wären (τοὺς ἐν ἐκείνοις ἰσχυροὺς πρὸς ταῦτα οὕτως ἰλιγγιῶντας ὡς μᾶλλον τῶν χαλεπωτάτων ἀγριαίνειν θηρίων). Solche Leute werden wir unbedingt aus dem Priesteramt ausschließen.<sup>28</sup>

---

κυβιστῶσι κατὰ τῶν κυμάτων καὶ οὐδὲν πάσχουσι τοιοῦτον (Sergio Zincone, *Giovanni Crisostomo. Omelie sull'oscurità delle profezie*, VSen NS 12 [Roma: Editione Studium, 1998], 63).

<sup>26</sup> Joh. Chrys., *Res. Mort.* 3 (Nathalie Rambault, *Jean Chrysostome: Homélie sur la Résurrection, l'Ascension et la Pentecôte*, Bd. 1, SC 561 [Paris: Cerf, 2013], 130).

<sup>27</sup> Für eine Synthese zu diesem Thema, siehe: Blake Leyerle, *The Narrative Shape of Emotion in the Preaching of John Chrysostom*, *Christianity in Late Antiquity* 10 (Oakland: University of California Press, 2020), insbesondere 176–183 mit dem Beispiel der Samaritanerin, die sich nicht von Scham oder Feindseligkeit überwinden lässt, sondern mit Ausdauer und Geduld zunehmende Fortschritte im Glauben macht. Dieses Beispiel wird am Ende dieses Artikels wieder aufgegriffen.

<sup>28</sup> Joh. Chrys., *Sac.* 3,10 (Anne-Marie Malingrey, *Jean Chrysostome: Sur le Sacerdoce*, SC 272 [Paris: Cerf, 1980], 174–176).



Mit dieser Passage thematisiert Chrysostomos also den Umgang mit unberechenbaren und lamentierenden Mitmenschen, deren Gesellschaft, gelinde gesagt, gewöhnungsbedürftig ist. Um diese zu ertragen, hilft keine rein geistliche Übung, wie die Asketen sie betreiben, sondern das Leben mitten in der Welt und dementsprechend die Auseinandersetzung mit ständiger Kritik. Die Fähigkeit, diese zu erdulden, wird dann zum Kriterium für das Auserwähltsein zum Priesteramt. Schwindel markiert wiederum eine Schwelle, diesmal nicht auf dem Gebiet des Glaubens, sondern auf der Emotionsebene allein: Er stellt einen Zwischenzustand dar, bei dem sich die erstmals passive Annahme von Kritik in ungesunde Emotionen und sündhaftige bzw. unmenschliche Handlungen wandeln könnte. Der Schwindel signalisiert also eine Gefahr, der man mit Erfahrung noch entkommen kann, solange die durch Kritik ausgelösten Emotionen eingedämmt werden.<sup>29</sup> Der Schwindel steht für eine noch nicht genau definierte Emotion, für eine zunächst körperliche Reaktion, die sich dann in eine weitere, bestimmbarere Emotion (in diesem Fall Ärger) verwandelt, wenn diese erste Reaktion unkontrolliert bleibt. Er kennzeichnet einen Wendepunkt, an dem der Mensch noch einen gewissen Einfluss über sich hat und zwischen Schuld und Unschuld schwankt.

Eine weitere alttestamentliche Figur, Moses, liefert im Werk von Johannes Chrysostomos ein kontrastiertes Beispiel für diese Schwankung, die am Ende in die eine oder in die andere Richtung führt. In Ex 18 kritisiert ihn Jitro für die schlechte Ausübung seines Richteramtes. Moses akzeptiert die Vorwürfe und die Verbesserungsvorschläge seines Schwiegervaters und wird dafür von Johannes Chrysostomos gelobt, weil er im Gegensatz zu den meisten Menschen eine demütige Haltung eingenommen hat und die Fähigkeit zur Selbstbeherrschung unter Beweis gestellt hat: „Wenn wir sehen, dass jemand da ist, wenn wir getadelt und berichtigt werden, dann wird es uns schwindelig (ἰλλυγιῶμεν), wir geraten aus der Fassung, wir denken, dass wir aus dem gesamten Leben verbannt sind.“<sup>30</sup> Die Unkenntnis von Moses wird vor dem ganzen Volk bloßgestellt und doch erträgt er mutig und schwindelfrei diese beschämende Situation. Wieder spielt die Menge der Mitmenschen eine Rolle: Diesmal ist sie nicht Ursache der Kritik, sondern Beobachterin, der der Beschuldigte ausgesetzt ist. Wieder steht der Schwindel an der Schwelle: Durch ihn mündet beim gewöhnlichen Menschen die zunächst passive Annahme der Kritik in eine Fluchtreaktion bzw. in einen kleinen Verfolgungswahn, weil er den Eindruck gewinnt, erniedrigt oder ausgeschlossen zu sein. Paradoxerweise könnte dieser Eindruck jedoch auch

---

<sup>29</sup> Vgl. Yannis Papadogiannakis, „Homiletics and the History of Emotions: The Case of John Chrysostom,“ in *Revisiting John Chrysostom: New Approaches, New Perspectives*, ed. Chris L. De Wet und Wendy Mayer (Leiden: Brill, 2019), 300–333, insbesondere 312–313 und 316.

<sup>30</sup> Joh. Chrys., *Hom. Mut. nom.* 3,2 (PG 51,135).

den Wunsch ausdrücken, den verurteilenden Blicken der Menge entweichen zu wollen. An anderer Stelle wiederum erliegt der sonst tapfere Moses der Mutlosigkeit:

Was glaubst du, dass er, der so große Kinder hatte, der das Schlechte hasste und das Gute liebte, gelitten hat, als er sie alle wie einmütig in den Abgrund des Bösen (εις τὸν τῆς κακίας κρημνόν) stürzen sah? Wenn der Schwindel jener Mutlosigkeit ihn nicht so sehr verfinstert und seine Seele von Grund aus nicht zutiefst erschüttert hätte (εἰ μὴ σφόδρα αὐτὸν ἐσκοτώσε καὶ ἐκ βάθρων αὐτοῦ τὴν ψυχὴν ἀνέτρεψεν ὁ τῆς ἀθυμίας ἐκείνης ἰλιγγος), hätte er „die Tafeln“ nicht „aus der Hand geworfen und zerbrochen (Ex 32,19 LXX).“<sup>31</sup>

Zwei wichtige Elemente werden hier in Verbindung mit dem Schwindel gebracht. Erstens steht das Schwindelgefühl im paradoxen Zusammenhang mit dem Abgrund: Die Kinder Israels stürzen sich in das Böse, aber es wird ihrem Vater, Moses, dafür schwindelig. Da er erfahren ist und um Gutes und Schlechtes weiß, erkennt er die Gefahr und zeigt stellvertretend für das leichtsinnige Volk die richtige Reaktion. Er trägt die Verantwortung, fühlt sich jedoch hilf- und mutlos, was Schwindel erregt. Zweitens kommt beim Aufbruch des Schwindels die Komponente der Finsternis zusammen mit dem geistigen Tohuwabohu zum Ausdruck: Moses verliert den Durchblick bzw. die Einsicht und seine Seele wird völlig durcheinandergebracht, sodass er sich erzürnt und selbst schlecht handelt. Das Bild des Schwindels dient also dazu, den Zorn und seine Auswirkungen zu beschreiben, ohne ihn zu nennen. Es ersetzt hier die unkontrollierte Emotion und beschreibt zugleich ihr Ergebnis: die körperliche aber auch seelische Blindheit, die zum Verlust der Urteilskraft führt.

### 1.3 Schwindel als Sinnbild der menschlichen Sündhaftigkeit

Denjenigen, die das Schwindelgefühl nicht eindämmen können, droht schließlich der Sturz in die Sündhaftigkeit. Dies gilt wieder ganz besonders für die Unerfahrenen:

Wenn also [diejenigen, die das einsame Leben mögen,] in die Kämpfe geraten, in denen sie ungeübt sind, fehlt es ihnen an Erfahrung, wird es ihnen schwindelig, sie fallen in die Verlegenheit, und abgesehen von der Unmöglichkeit, Fortschritte in der Tugend zu tun, verlieren zudem viele oft genau das, was sie bei ihrer Ankunft besaßen (τὴν πεῖραν ἀποροῦνται, ἰλιγγιώσιν, εἰς ἀμηχανίαν ἐκπίπτουσι καὶ πρὸς τῷ μηδὲν ἐπιδοῦναι πρὸς ἀρετὴν καὶ ἄπερ ἔχοντες ἦλθον πολλοὶ πολλὰκις ἀπώλεσαν).<sup>32</sup>

Schwindel aus Unerfahrenheit ist also kontraproduktiv: Er blockiert (ἀμηχανία) und er verursacht Rückschritte im Erwerb der Tugend oder, anders ausgedrückt, er

<sup>31</sup> Joh. Chrys., *Stag.* 3,3 (PG 47,475).

<sup>32</sup> Joh. Chrys., *Sac.* 6,7 (SC 272, 328–330).

fördert die Untugend. Um die Meeresmetaphorik wieder aufzugreifen, wird derjenige, der die Grenzen der Mäßigung überschreitet und andere im Rausch beleidigt (ὁ μὲν ὑβρίζων σε καὶ παροινῶν), wie von einem Wirbelsturm über Bord ins Meer geworfen (ὥσπερ ἰλίγγῳ τινὶ ἢ καταιγίδι καταποντιζόμενος), er wird vom Wasser überwältigt und sinkt immer tiefer (ὑποβρύχιος γίνεται τῷ τοῦ θυμοῦ ναυαγίῳ περιπεσών),<sup>33</sup> er ist in anderen Worten also emotional komplett untergegangen. Genauso gleicht die Liebe zum Reichtum einem Teufelskreis: Wer in den abgründigen Ozean dieses wahnsinnigen Begehrens taucht (εἰς τὸ πέλαγος εἰσίων τῆς ματίας ἐκείνης und εἰς τὸ βάθος τῆς ἐπιθυμίας ταύτης ἐμπεσών), kommt aus seinen Wirbeln fast unmöglich heraus und wird dabei alles verlieren (ἀπολείς σεαυτὸν μετὰ τῶν ὄντων ἀπάντων).<sup>34</sup> Der Gläubige soll um keinen Preis in einen solchen *circulus vitiosus* geraten, er soll im Gegenteil jegliche Ursache des Schwindels vermeiden, wie die Jungfrau sich nie den Begehrlichkeiten des Fleisches ausgesetzt hat und dafür im Kampf um die Tugend Standhaftigkeit und Trittsicherheit ohne eine einzige Niederlage erlangt hat. Derjenige hingegen, der ein zweites Mal heiratet, gesteht der Lüsterheit einen erneuten Sieg zu und geht das Risiko eines noch härteren, schwindelerregenden Kampfes ein, diesmal innerhalb seines eigenen Hauses zwischen seiner neuen Frau und den Kindern aus erster Ehe.<sup>35</sup> Das Bild des Schwindels unterstreicht also den Kampf gegen Sorgen und Lüste, bei dem das Böse oder gar der Böse den unerfahrenen, schwächeren Menschen, der eher auf seine eigenen Kräfte als auf Gottes Hilfe zählt, bis in den seelischen Tod mit sich reißen kann.

Vor diesem endgültigen Tod gibt es jedoch einen Rettungsanker: die Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit, zumindest, wenn diese sich in noch überschaubaren Grenzen hält. Wenn der Schuldige beim Sündigen ertappt wird, kann ihn der von der Aufdeckung der Tat plötzlich ausgelöste Schwindel zeitweise oder dauerhaft unschädlich machen. Dies gilt sogar für den Sünder *par excellence*, den Teufel.

33 Joh. Chrys., *Exp. Ps.* 7,6 (PG 55,89). Der Betrunkene befindet sich selbst „im dunklen Schwindelzustand“ (σκοτοδινῶντα), bevor er sich übergeben muss: *Hom. Matt.* 57,5 (PG 58,565).

34 Joh. Chrys., *Hom. Rom.* 12,8 (PG 60,505). Zu den Folgen der falsch orientierten Begierden, siehe Jan R. Stenger, *Johannes Chrysostomos und die Christianisierung der Polis*, STAC 115 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019), 64–69 („Exkurs: Urteilsvermögen, Güter und menschliche Verantwortlichkeit“).

35 Joh. Chrys., *Virginit.* 37,56: ἀλλ’ οὐχ ἡ παρθένος πρὸς ταύτην ἰλιγγίασε τὴν παράταξιν οὐδὲ ἐφυγε τὴν συμβολὴν τὴν οὕτως ἀφόρητον τοῖς πολλοῖς εἶναι δοκοῦσαν ἀλλ’ ἔστη γενναίως καὶ τὴν ἀπὸ τῆς φύσεως ἀνεδέξατο μάχην (Herbert Musurillo, Bernard Grillet, *Jean Chrysostome: La virginité*, SC 125 [Paris: Cerf, 1966], 222). Weiter kann man hier an eine Stelle denken, wo Libanios die Verwirrungen, die von einer Frau verursacht werden, anhand der Meeresmetaphorik beschreibt, in *Decl.* 26,29: καθάπερ πλοῖον θάλαττα, ὑπερέσχε με τῆς γυναικὸς ὁ κλύδων. οὐκ εἰμι φρενήρης. ἰλιγγιῶ, σκοτοδινῶ.

Dem unter Depression leidenden Stagirium rät also Johannes Chrysostomos, den dunklen Wirbel der eigenen Gedanken mithilfe der göttlichen Sonne der Gerechtigkeit gegen den perfiden Dieb, der ihm nachtsüber Schlaf und inneren Frieden zu rauben versucht, einzusetzen, um diesen zu blockieren: „Wenn man diejenigen, die solche Bosheiten treiben, tadelt und ihnen das Licht zeigt, zittern sie, es wird ihnen schwindelig, sie wanken.“<sup>36</sup> Der Schwindel fungiert in diesem Fall als das schlechte Gewissen, das den Sünder beunruhigt und lähmt. Er spornt diesen zur Umkehr an. Je tiefer der Mensch in der Sünde steckt, desto schwieriger wird es für ihn jedoch, sie loszuwerden. Er trägt dann seine eigene Sündhaftigkeit ständig mit sich herum und wird vor dem dauerhaften Schwindel fast verrückt, wie Kain:

Kain bekam als Strafe das „Stöhnen und Zittern“ (Gen 4,12 LXX). So sind die Unglückseligen: Weil sie sich unzähliger Bosheiten bewusst sind, fahren sie oft aus dem Schlaf auf, ihre Gedanken wanken, ihre Blicke irren, alles erregt ihren Verdacht, alles bestürzt sie, ihre Seele ist voller schrecklicher Erwartung und Kleinmütigkeit, sie ist von der Furcht erschüttert und vom Zittern geschwächt. Nichts könnte schlaffer und unklüger als eine solche Seele sein! Wie die Verrückten nicht in sich ruhen, so ruht eine solche Seele auch nicht in sich. Wann würde also diese zu einer so großen Gesamtwahrnehmung kommen, da sie von einem dunklen Wirbel gekennzeichnet ist (πότε οὖν αὕτη εἰς συναίσθησιν ἔλθῃ τοσαύτην ἔχουσα σκοτοδινίαν)?<sup>37</sup>

Der Wirbel beschreibt den Kreis der Gedanken, der den Sünder quält und ihn in den Wahnsinn treibt. Er deutet auf seine Blindheit hin, die ihn in eine prekäre Situation stürzt: Er verliert den Überblick über seine unzählbaren Sünden und damit die Kontrolle über seine eigenen Gedanken, die nun unvernünftig und unscharf umherirren. Metaphorisch ist die Strafe Kains, flüchtig und unstet auf der Erde zu leben, also auf alle Dauersünden übertragen, die Sünde auf Sünde aufgetürmt haben: Unter der Last dieser enormen Schuld irren sie in ihrem Kopf und können gedanklich keinen Fuß mehr fassen.

Die Erkenntnis des menschlichen Abgrunds, wenn sie nicht rechtzeitig erfolgt und der Abgrund zu tief geworden ist, führt den Menschen zur Selbsterstörung. Die Unergründbarkeit des menschlichen Schicksals, das durch harte Schläge gekennzeichnet ist, die zerstörerische Kraft, die manche Emotionen wie die Scham und den Zorn oder Begehrlichkeiten aller Art auslösen können, sowie das Bewusstsein

<sup>36</sup> Joh. Chrys., *Stag.* 2,1 (PG 47,449: ὅταν δέ τις τῇ πρὸς τὸν θεὸν ἐλπίδι τοῦτο διασκεδάσας τὸ σκότος καὶ πρὸς τὸν ἥλιον τῆς δικαιοσύνης καταφυγῶν σπεύσῃ τὰς ἀκτῖνας ἐκεῖνας εἰς τὴν ἑαυτοῦ καταθεῖναι ψυχῇ, ἀπὸ τῶν οἰκείων λογισμῶν ἐπὶ τὸν ληστήν μεταθήσει τὸν θόρυβον. καὶ γὰρ οἱ τὰ τοιαῦτα κακουργοῦντες, ὅταν αὐτοὺς ἐλέγξῃ τις καὶ δείξῃ τὸ φῶς, τρέμουσιν, ἰλιγγῶσι, ταράττονται).

<sup>37</sup> Joh. Chrys., *Hom. Act.* 47,3 (PG 60,332). Zum Stöhnen und Zittern bei Kain, siehe Pierre Molinié, „Esclave du démon ou pauvre diable? La figure de Caïn chez Jean Chrysostome,“ in *La source sans fin: La Bible chez Jean Chrysostome*, ed. Guillaume Bady (Turnhout: Brepols, 2021), 85–117.

der eigenen Sündhaftigkeit sind drei Motive, die Johannes Chrysostomos anhand des Bildes des Schwindels und verschiedener, aus dem Alten Testament entnommener biblischer Figuren illustriert. Somit entwickelt er ein Porträt des Menschen, der grundlegend von Gott abhängig ist, weil allein durch den Glauben an ihn und durch die Gnade, die Gott mit Christus der Welt erwiesen hat, der Mensch in den Abgrund seiner eigenen, physischen und intellektuellen Begrenztheit nicht, oder zumindest nicht endgültig stürzt. Die Heilsgeschichte enthüllt sich allmählich: Dreh- und Angelpunkt ist die Figur Christi und Stützpunkt ist die Schrift. Jedoch ist Johannes Chrysostomos auch hier sehr radikal: Wer denkt, dass er die Geheimnisse der Identität und der Allmacht Gottes sowie die Rätsel der Schrift lösen kann, hat überhaupt nichts verstanden, weil Gott *per se* unergründbar ist.

## 2 Schwindel nach dem Einblick in das Göttliche

### 2.1 Schwindel und Schöpfung

Im Umgang mit dem Göttlichen verbietet Johannes Chrysostomos jegliche leichtsinnige Neugierde. Theologie dürfen nur Sachverständige treiben, insbesondere, was die Frage der Schöpfung angeht:

Geh in die Werkstatt eines Zimmermanns: Du verlangst keine Erklärung, obwohl du dort nichts von den Geschehnissen verstehst und dir Vieles unzugänglich scheint (καὶ πολλὰ ἄπορα εἶναι σοὶ δοκεῖ), z. B. wenn er das Holz drehselt oder umgestaltet. Und wenn ich dich zu einem eher zugänglicheren Handwerk führe, wie zu dem des Malers, wird es dir auch dort schwindelig werden (καὶ ἐκεῖ ἰλιγγιάσεις). Denn sag mir: Scheint das, was er macht, nicht sinnlos? Was bedeuten ihm denn die Striche und die Herumführungen der Striche (αἱ γραμμαὶ καὶ αἱ περιαγωγαὶ τῶν γραμμῶν)? Wenn er aber die Farben aufträgt, dann findest du die Kunst schön, und dennoch kannst du auch nichts so genau begreifen. [...] Mit diesen Worten rutschen wir zu einem weiteren Geschwätz: Warum sind manche Frauen und nicht alle Männer? Warum gibt es Esel, Stiere, Hunde, Wölfe, Steine, Holz? Und die Worte rutschen zu endlosen Umschweifen. Genau aus diesem Grund bestimmte Gott Maße für unsere Erkenntnis und setzte [diese Maße] in der Natur. Und betrachte bitte den großen Vorwitz: Wir schauen zwar die so weite Höhe von der Erde bis zum Himmel ohne Leid an, wenn wir aber nach unserer Ankunft an die Spitze eines Turms (εἰς πύργον ἀνελθόντες ὑψηλόν) nach unten schauen wollen, indem wir uns ein bisschen hinauslehnen (μικρὸν κατακύψαντες), ergreifen uns gleich ein Schwindel und ein finsterer Wirbel (ἰλιγγός τις ἡμᾶς εὐθέως καὶ σκοτοδινία λαμβάνει).<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> Joh. Chrys., *Hom. Eph.* 19,4 (PG 62,132–133). Dieses wichtige Zitat beinhaltet viele weitere Themen und Motive, die in diesem Abschnitt noch besprochen werden.

Bei dieser Schilderung der Unverständlichkeit der Schöpfung und des Schöpfungsaktes kommt das Bild des Schwindels mehrmals zum Vorschein. Es wird zunächst durch die Beispiele der beiden Handwerker eingeleitet. Bemerkenswert ist dabei die Tatsache, dass die Reaktion des Zuschauers die Geste des Schöpfers widerspiegelt: Das Drechseln und das Skizzieren lösen Schwindel aus, weil ihr Ergebnis mit dem Schöpfungsprozess selbst in keinerlei logischer Verbindung gebracht werden kann. Die τέχνη (Handwerk, Kunst) ist undurchsichtig. Es bleiben allein die Betrachtung und die Bewunderung von unten, von der menschlichen Perspektive aus. Denn auch wer hinterfragt, wer leichtsinnig nach Gründen und Erklärungen sucht, wird dann von einem Schwindelgefühl überkommen.<sup>39</sup> Der Prediger führt eine solche Nachfrage exemplarisch *ad absurdum*, als ob er ihre Auswirkungen seine Hörerschaft spüren lassen wollte, denn die Anhäufung der aporetischen Fragen bringt zwangsmäßig Verwirrung mit sich.<sup>40</sup> Der Mensch darf und kann sich nicht an die Stelle des Schöpfers setzen und von seiner Perspektive aus die Schöpfung betrachten, sonst drohen ihm Hybris und Selbsterstörung, wie in der biblischen Geschichte vom Turm zu Babel (Gen 11,1–9), die im Hintergrund des zuletzt gewählten Vergleichs des Predigers zu stehen scheint.<sup>41</sup> Perplexität, Hybris und Erkenntnis der Unergründbarkeit Gottes charakterisieren also alle drei die mögliche menschliche Haltung gegenüber Gott, d. h. die Beziehung des Geschöpfes zum Schöpfer,<sup>42</sup> wenn der erstere den letzteren anzublicken versucht. Gott selbst hat nämlich dem menschlichen Erkenntnisvermögen Grenzen gesetzt, sodass Schöpfungsprozesse, sowohl in Technik und Kunst als auch in der Naturkunde, rätselhaft bleiben. Dies gilt ebenso auf dem Gebiet der Erläuterung der Schrift.

<sup>39</sup> Philon von Alexandria gibt als Ursache dafür die Sinne an, die sowohl den wachsam als auch den leichtfertigen Menschen in die Irre führen, indem sie Ungleichheiten, Anomalien und somit Wirbel und Schwindel verursachen, *Jos.* 142: τὸ δ' ὑψηλοτάπεινον καὶ μεγαλόμικρον καὶ πᾶν ὅσον ἀνισότητι καὶ ἀνωμαλία συγγενές ἀπεργάζεται καὶ σκοτοδινίαν ἀναγκάζει καὶ πολὺν ἐμποιεῖ ἴλιγγον.

<sup>40</sup> Hier ist eine durchdachte Strategie des Predigers erkennbar: Er führt seine Zuhörer mit gesteuerten Affekten an sein moralisches Ziel (die Mäßigung). Vgl. dazu Papadogiannakis, „Homiletics,“ 325: „The whole matter turns on the arousal and management of a set of interacting emotions in order to produce the desired moral effect in his audience, moving them from anger, to pity, to shame, to laughter and remorse.“

<sup>41</sup> Vgl. Gen 11,4 LXX: πύργον, οὗ ἡ κεφαλὴ ἔσται ἕως τοῦ οὐρανοῦ. Ein anderer Intertext wäre die Beschreibung des Tempelhofs von Flavius Josephus, der die Höhe der Mauer gegenüber der Tiefe des Abgrunds betont und dabei das Schwindelgefühl des Beobachters erwähnt, der sich hinauslehnt, in *A. J.* 15,412: [...] ὡς εἰ τις ἀπ' ἄκρου τοῦ ταύτης τέγους ἀμφω συντιθεῖς τὰ βάθη διοπτέου, σκοτοδινίαν οὐκ ἐξικνουμένης τῆς ὄψεως εἰς ἀμέτρητον τὸν βυθόν.

<sup>42</sup> Zur theologisch wesentlichen Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf, siehe den Beitrag von Ingolf U. Dalferth in diesem Band.

## 2.2 Schwindel und Schrift

Die bereits erwähnte Meeresmetaphorik verdeutlicht nicht nur die Schwierigkeit der Schicksalsschläge, sondern auch diejenige der Schrift: „Was also auf dem Meer geschieht und sich in den Gedanken ereignet, dies tritt auch in der Erläuterung der Schrift ein.“<sup>43</sup> Dabei sind wiederum die unerfahrenen Leute in Gefahr, weil die Auseinandersetzung mit der Schrift so viele aporetische Fragen aufwirft, dass es den Zuhörern von Johannes Chrysostomos schwindelig werden könnte, wie es am Beispiel der Geschichte der Weisen aus dem Morgenland (Mt 2,1–12) deutlich wird:

Hast du gesehen, wie groß die Verrücktheiten (τὰ ἄτοπα) erscheinen, wenn wir sie nach menschlicher Logik und üblicher Gewohnheit untersuchen? [...] Um jedoch zu verhindern, dass wir euch bei der Anhäufung von Aporien (συνάπτοντες ἀπορίας ἀπορίας) zum Schwindel bringen (ἰλιγγιᾶν ὑμᾶς ποιῶμεν), wohl an, lasst uns zur Lösung der erforschten [Fragen] gehen und diese Lösung mit dem Stern beginnen.<sup>44</sup>

Hier weigert sich der Prediger ganz bewusst, den Schwindeleffekt an seinen Zuhörern zu experimentieren, wohl wissend, dass dies sie in die geistige Sackgasse führen könnte. Wo vorher auf dem Gebiet der Naturkunde dieses Mittel zum Zweck des besseren Verständnisses eingesetzt wurde,<sup>45</sup> geht der Prediger auf dem Gebiet der Erläuterung der Schrift kein Risiko ein. Er weist jedoch als Warnung darauf hin, welche Ratlosigkeit ein ungeübter Umgang mit der Schrift verursachen könnte.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Joh. Chrys., *Proph. obscurit.* 1,1: καὶ γὰρ ἐκεῖνοι, ἐπειδὴν τὴν γῆν ἀφέντες ἐξ ἐκατέρου μέρους τῆς νηὸς πέλαιος ἴδωσι καὶ οὐδὲν ἕτερον, ἀλλ' ἢ θάλατταν καὶ οὐρανόν, σκότῳ δεινῷ κατέχονται καὶ περιφέρεσθαι τὸ πλοῖον αὐτοῖς κύκλῳ νομίζουσι μετὰ τῆς θαλάττης, ἀλλ' οὐ παρὰ τὴν φύσιν τῆς θαλάττης, ἀλλὰ παρὰ τὴν ἀπειρίαν τῶν πλεόντων οἱ ἰλιγγοὶ γίνονται. [...] οἱ μὲν γὰρ ἐφ' ὑψηλῶν τῶν ἰκρίων καθήμενοι τῆς νηὸς καὶ πρὸς τὴν θέαν ἰλιγγιώσιν. (Zincone, *Omēlie*, 64, siehe auch die Fußnote 25 sowie die Beschreibung des Schwindels vor Unerfahrenheit, 62–64). Die Variante σκοτόδινῳ (PG 56,163) scheint im Rahmen dieser Untersuchung jedoch richtiger zu sein, weil σκότῳ δεινῷ in Zusammenhang mit κατέχεσθαι nicht anderswo bezeugt ist, weil σκοτόδινῳ die *lectio difficilior* bleibt und weil σκότῳ δεινῷ durch einen Iotazismus erklärbar ist. Der Gebrauch von σκοτόδινος in der griechischen medizinischen Literatur schließt außerdem die Hypothese von σκότῳ δεινῷ als ursprünglichem Ausdruck definitiv aus.

<sup>44</sup> Joh. Chrys., *Hom. Matt.* 6,2 (PG 57,64). Siehe auch Joh. Chrys., *Proph. obscurit.* 1,1 ὁκνῶ καὶ δέδουκα, μὴ ποτε τὸν λιμένα ἐξεληθόντες καὶ πρὸς τὸ βάθος καταντήσαντες τῶν προφητικῶν νοημάτων ἰλιγγιάσωμεν, ὅπερ πάσχουσιν οἱ τῶν πλωτῆρων ἀήθεις (Zincone, *Omēlie*, 62).

<sup>45</sup> Vgl. Fußnote 40.

<sup>46</sup> So auch Origenes zur Auflistung der Propheten oder zur Konkordanz der Evangelien. Die zu genaue Durchsichtung der Propheten kann als Ungehorsam gelten: Origenes, *Comm. Jo.* 5,4,1 πάλιν δὴ μετὰ ταῦτα ἰλιγγιάν μοι ἐπέρχεται σκοτοδινίῳ, μὴ ἄρα πειθαρχῶν σοι οὐκ ἐπειθάρχησα θεῷ οὐδὲ τοὺς ἀγίους ἐμμησάμην (Cécile Blanc, *Origène. Commentaire sur Saint Jean, Livres I–V*, Bd. 1, SC 120 [Paris: Cerf, 1966], 379). Die Frage der Konkordanz führt ihrerseits zur Spaltung: Entweder nimmt man sie an oder man verliert den Glauben: Origenes, *Comm. Jo.* 10,3,14 εἰ τις ἐπιμελῶς ἐξετάζει

Der Prediger gibt also das richtige Maß an Fragen an, er führt seine Zuhörer in das verwirrende Feld der biblischen Exegese und passt sich ihrer geistigen Kraft oder ihrem Aufmerksamkeitsgrad an, wie damals Paulus, als er den Hebräern schrieb:

„Darüber hätten wir noch viel zu sagen; aber es ist eine schwere Rede, weil ihr so harthörig geworden seid“ (Hebr 5,11). Weil diese Leute nicht zuhören, ist die „Rede schwer“. Denn wenn jemand mit Menschen zu tun hat, die nicht begreifen und das Gesagte nicht einsehen, ist es nicht möglich, ihnen eine treffliche Erläuterung zu geben. Aber vielleicht wird es einem von euch, den hier Anwesenden, schwindelig (ἵσως τις ὑμῶν τῶν ἐνταῦθα ἐστηκότων ἰλιγγιᾷ) und er betrachtet als eine Beleidigung den Fall, dass [Paulus] wegen der Hebräer daran gehindert worden ist, eine vollkommener Rede zu geben. Allerdings glaube ich, dass wohl auch hier außer ein paar Leute die meisten so [wie die Hebräer] sind, sodass auch für euch geredet wird.<sup>47</sup>

Diese harten Worte von Johannes Chrysostomos deuten auf eine andere Art von Schwindel hin. Es könnte vermutet werden, dass an dieser Stelle der Prediger in starker Interaktion mit den Zuhörern steht und dass diese auf den Vers des Hebräerbriefes sowie auf die erste Erklärung des Predigers mit Unmut reagiert haben. Auch abgesehen von einem solchen Szenario klagt Johannes Chrysostomos eindeutig die Hochmütigen an, die eine geistig tiefgründigere Erläuterung erwarten. Zu dem Schwindel, der mit dem Ärger über die fehlenden Erklärungen verbunden ist, kommt der Schwindel der Überschätzung der eigenen intellektuellen Fähigkeiten hinzu. An einer anderen Stelle gesteht der Prediger diesbezüglich zunächst ein, dass die Länge seiner eigenen Predigten überfordernd sei und möglicherweise Schwindel verursache, wobei zuletzt auch in diesem Fall der Zuhörer eigentlich schuld daran ist, weil er gleichzeitig an weltliche Sorgen denkt.<sup>48</sup> Grundsätzlich mangelt es nämlich auch an Interesse: Der Gottesdienstbesuch löst manchmal eine furchtbare Langeweile bei den Zuhörern aus, die gähnen, sich kratzen und dazu noch Schwindel empfinden (χασμώμεθα, κνώμεθα, ἰλιγγιῶμεν).<sup>49</sup> Dagegen muss der Prediger mit rhetorischen Mitteln umso kräftiger ankämpfen, was die Härte mancher seiner schwindelerregenden Worte wiederum erklärt.

Nicht nur die Erfahrung oder Unerfahrenheit der Zuhörer und ihre mehr oder weniger große Aufmerksamkeit spielen eine Rolle bei der Verwirrung, die im

---

τὰ εὐαγγέλια περὶ τῆς κατὰ τὴν ἱστορίαν ἀσυμφωνίας, [...] σκοτοδινιάσας ἤτοι ἀποστήσεται τοῦ κυροῦν ὡς ἀληθῶς τὰ εὐαγγέλια, [...] ἢ προσιέμενος τὰ τέσσαρα εἶναι <ἐρεῖ τ'> ἀληθῆς αὐτῶν οὐκ ἐν τοῖς σωματικοῖς χαρακτηῖσιν (Cécile Blanc, *Origène. Commentaire sur Saint Jean, Livres I–V*, Bd. 2, SC 157 [Paris: Cerf, 1970], 390).

<sup>47</sup> Joh. Chrys., *Hom. Heb.* 8,2 (PG 63,70). Zum Problem der Aufmerksamkeit bei den Zuhörern, siehe David Rylaarsdam, *John Chrysostom on Divine Pedagogy: The Coherence of his Theology and Preaching*, OPCS (Oxford: Oxford University Press, 2014), 195 und 209–210.

<sup>48</sup> Joh. Chrys., *Hom. Jo.* 2,4 (PG 59,35: οἶδα πολλοὺς ἰλιγγιάσαντας πρὸς τὸ τῶν λεχθέντων μῆκος. τοῦτο δὲ γίνεται, ὅταν ἡ ψυχὴ πολλοῖς φορτίοις βαρύνηται βιωτικῶς).

<sup>49</sup> Joh. Chrys., *Hom. Jo.* 58,4 (PG 59,320).



Umgang mit der Schrift verursacht wird. Auch der unterschiedliche Schwierigkeitsgrad der Schrift selbst ist in Betracht zu ziehen. Sie gleicht somit einem unebenen Weg, der bergauf und bergab geht:

Wenn wir einem geebneten und flachen Weg folgen, brauchen wir keine große Sorgfalt. Wenn wir aber einem ansteigenden, engen und sich bis zur Bergspitze selbst erstreckenden (πρὸς αὐτὴν ἀνατεινομένην τὴν ἀκρόρειαν) [Weg folgen], der von beiden Seiten mit Abgründen gesäumt ist, brauchen wir eine wachsame und aufgeweckte Seele, weil die Unebenheit keinen Leichtsinns zulässt. Denn wenn jemand ein bisschen zur Seite schaut, gleitet der einzelne Fuß und der ganze Körper stürzt herab. Und wenn [jemand] sich nach unten in die Richtung der Klüfte beugt (κὰν εἰς φάραγγας κατακύψῃ κάτω), fällt er herunter, weil er von einem finsternen Wirbel ergriffen wird (σκοτοδίνῳ κατεχόμενος). So sind auch bei der heiligen Schrift die leichten und unkomplizierten Gedanken sogar für den Einzelnen mühelos begehbar, aber die schwierigeren und schroffen [Gedanken] sind nicht gleichermaßen bequem zu überschreiten. Deswegen müssen alle wachsam und aufgeweckt sein, wenn wir solche Gegenden überschreiten, sodass keine Gefahr auf uns zukommt, was das Äußerste betrifft.<sup>50</sup>

An die Stelle der Meeresmetaphorik kommt nun die Wanderungsmetaphorik. Der trittsichere Weg ist derjenige der leichten biblischen Stellen, die der Einzelne ohne Begleitung betreten darf.<sup>51</sup> Bei den komplizierten Stellen hingegen ist das Risiko eines Sturzes in die Irre und somit in die Sündhaftigkeit und ihre Folgen (u. a. den ewigen Tod) erheblich größer. Solch ein Lektüre- und Interpretationsfehler bezieht den ganzen Menschen mit ein. Die Untersuchung der schwierigen Bibelstellen erfordert also die gemeinsame aufmerksame Untersuchung der ganzen Gemeinde unter der Leitung des Predigers. Bei den Problemen der Naturkunde spielte dieser noch mit dem Gemütszustand seiner Zuhörer (Unmut und Langeweile), hier appelliert er in einer mit Drohung gefärbten *captatio benevolentiae* an ihre Bereitschaft, im geistlichen Gebiet akribisch emporzublicken.

### 2.3 „Nicht hinauslehnen“: Der schwindelige Paulus als Warnung vor der Hybris

Jedoch bleibt unter der Leitung des erfahrenen Predigers die Gefahr bestehen, dem geistigen Schwindel zu erliegen, insbesondere, wenn es um die Heilsgeschichte geht. Denn sogar Paulus, obwohl er so viele Erfahrungen mit Gott machte und so

<sup>50</sup> Joh. Chrys., *Hom. Dom. non est in hom.* 1 (PG 56,153).

<sup>51</sup> An einigen Stellen ermutigt Johannes Chrysostomos sogar zur eigenen häuslichen Bibellektüre als Vorbereitung auf die gottesdienstliche Erläuterung: *Hom. Matt.* 1,6 (PG 57,20–21) und *Hom. Jo.* 11,1 (PG 59,77).

vielen von Schwindel geplagten Gläubigen half,<sup>52</sup> wurde es dabei schwindelig. Für eine solche Feststellung spielt der Vers von Röm 11,33 eine entscheidende Rolle: „O welch eine Tiefe (βάθος) des Reichtums, beides, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unergründlich (ἀνεξεραύνητα)<sup>53</sup> sind seine Gerichte und unerforschlich (ἀνεξιχνίαστοι) seine Wege!“, wobei weitere Paulusbriefe (1 Kor 2,9; 2 Kor 9,15 und Phil 4,7) sowie der Psalmist (Ps 138,6.14) in diesem Zusammenhang auch zitiert werden können.<sup>54</sup> Die Ursache der Bewunderung ist die plötzliche Feststellung der Unergründbarkeit Gottes und diese wird bereits bei Paulus und dann noch stärker bei Johannes Chrysostomos durch eine ganze Reihe von Adjektiven zum Ausdruck gebracht, die alle mit *alpha privativum* gebildet sind und zum Vokabular der negativen Theologie gehören.<sup>55</sup> Im Kontext des arianischen Streits musste Johannes Chrysostomos nämlich gegen die Aussage kämpfen, dass man Gott erkennen kann, wie er sich selbst erkennt. In der Untersuchung des Zusammenhangs zwischen Glauben (πίστις) und Wissen (γνώσις) positioniert er sich ganz klar gegen eine zu große theologische Neugierde: Die Wege Gottes sind unerkennbar, also bleibt Gott der menschlichen Erkenntnis entzogen. Das Wesentliche besteht hingegen darin, zu glauben, dass Gott ist. Im Glauben bekommt dann alles seinen Sinn: In eschatologischer Perspektive wartet der Christ mit Vertrauen (πίστις) das Ende und die Vollendung aller Dinge ab. Am Beispiel des paulinischen Umgangs mit schwierigen Fragen wie derjenigen nach der Erlösung der ganzen Welt (Juden und Nicht-Juden) zeigt Johannes Chrysostomos die Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens auf dem Gebiet der Theologie und begründet somit seine eigene Stellungnahme in dieser besonderen Streitfrage des Wissens um Gott.

Die paulinische Erkenntnis der Unerkennbarkeit Gottes verwirklicht sich in ihrer chrysostomischen Darstellung nämlich in einem Moment der Fassungslosig-

52 Vgl. Joh. Chrys., *Hom. 2 Cor.* 25,3 (PG 61,573): τοὺς μὲν βαπτιζομένους ἀνέλκων, τοὺς δὲ ἰλιγγιώντας στηρίζων.

53 In der Lutherbibel wird das Wort mit „unbegreiflich“ übersetzt, was seiner Etymologie jedoch nicht genau entspricht.

54 Siehe insbesondere Joh. Chrys., *Incomprehens.* 1,188–271 (Jean Daniélou, *Jean Chrysostome. Sur l'incompréhensibilité de Dieu, Homélie I–V*, Bd. 1, SC 28bis [Paris: Cerf, 2000], 116–124).

55 Die vollständige Liste wird von Françoise Vinel, „L'incompréhensible“, *RSR* 84/4 (2010): 451–465, gegeben: ἀκατάληπτος (unverständlich), ἀκατανόητος, ἀπερινόητος (unbegreiflich), ἀσύγχριτος (unvergleichlich), ἀπόρρητος, ἄφατος (unsagbar), ἀνεκδιήγητος (unerzählbar, vgl. 2 Kor 9,15), ἀσχημάτιστος (formlos), ἀπερίγραφτος (undefinierbar, grenzenlos), ἀνεξερεύνητος (unergründlich, vgl. Röm 11,33), ἀνεξιχνίαστος (auch aus Röm 11,33, um zu bezeichnen, dass das Wild keine Zeichen hinterlässt), ἀπρόσιτος (unzugänglich, unnahbar). Dem Thema der Sprache der negativen Theologie bei Johannes Chrysostomos widmet sich auch der Beitrag von Georgiana Huiian: „Layers of Negativity in Thinking and Talking about God: Exploring John Chrysostom's Language of Negation“ in diesem Band.

keit, des Stupors (ἐκπλήσσομαι, καταπλήσσομαι),<sup>56</sup> der einen schlagartigen Schwindel verursacht. Dies erinnert an die Szene, in der Protagoras versucht, Sokrates bei der Auslegung von scheinbar widersprüchlichen Versen von Simonides zu ertappen und dabei die Begeisterung der anderen Zuhörer erzeugt. Sokrates ist wie von einem Schlag in einem Boxkampf von seinen Argumenten und vom Beifall der Zuschauer so hart getroffen, dass es ihm zunächst dunkel und schwindelig wird.<sup>57</sup> Das Bild des Schwindels ist bei Johannes Chrysostomos wie bei Platon also ein Ausdruck der Perplexität des Menschen. Das chrysostomische Bild des Schwindels drückt jedoch besonders den Schauer vor dem Abgrund (vgl. die „Tiefe“ von Röm 11,33), also vor der Unergründbarkeit Gottes aus:<sup>58</sup> Das, was zu sehen ist, überschreitet die Grenzen des Blickfeldes und der Mensch kann Gott einfach nicht fassen. Paulus, oder an einer Stelle auch der Psalmist, bringt dabei eine mechanische und eine stimmliche Reaktion hervor. Nach dem Hinauslehnen (διακύπτω, κατακύπτω)<sup>59</sup> kommt die Unsicherheit (διαπορέω),<sup>60</sup> die durch einen physischen Schwindel gekennzeichnet ist<sup>61</sup> und ein plötzliches Zurückziehen auslöst (ἀναχωρέω, ἀποπηδάω, παραχωρέω).<sup>62</sup>

56 Joh. Chrys., *Prov.* 2,3,6 mit ἐκπλήσσομαι und ἐκπληξίς (Anne-Marie Malingrey, *Jean Chrysostome. Sur la Providence de Dieu*, SC 79 [Paris: Cerf, 1961], 62), sowie *Stag.* 1,7 (PG 47,441 mit καταπλήσσομαι).

57 Das gleiche Wortfeld der Fassungslosigkeit und des Schwindels wird hier benutzt: καὶ ἐγὼ τὸ μὲν πρῶτον, ὡσπερὶ ὑπὸ ἀγαθοῦ πύκτου πληγείς, ἐσκοτώθην τε καὶ εἰλιγγίασα εἰπόντος αὐτοῦ ταῦτα καὶ τῶν ἄλλων ἐπιθορυβησάντων, in Platon, *Prot.* 339e. Siehe weiter auch Libanios, *Decl.* 50,38: ἂν οὖν οἱ μὲν τὰ τῶν δεινῶν καὶ σοφιστῶν ποιῶσιν, ἐγὼ δὲ ἐκπεπληγμένος ἐστήκω καὶ σκοτοδινῶ καὶ τὰ μὲν <μηδ'> εὐρίσκω, τῶν δὲ ἐπιλανθάνωμαι, (bei der Konjektur haben andere das im kritischen Apparat angegebene οὐχ bevorzugt, wobei diese Stelle vielleicht auch ohne Konjektur Sinn ergäbe).

58 Vgl. die Einleitung von Joh. Chrys., *Incomprehens.* (Daniélou, SC 28bis, 9–63, insbesondere 31–35). In der ersten Homilie wird diese Weite wiederum mithilfe der Meeresmetaphorik ausgedrückt: πρὸς τὸ ἄπειρον καὶ ἀχανές πέλαγος τῆς τοῦ θεοῦ κατακύψας σοφίας (1,207–208), ὡσπερ πρὸς πέλαγος ἄπειρον [...] καὶ βάθος ἰδὼν ἀχανές (1,257–258). Vgl. auch *Prov.* 2,6 ἰδὼν γὰρ πέλαγος ἀχανές ἀνεωχθέν (Malingrey, SC 79, 62). In *Stag.* 1,7 (PG 47,441) wird das Wort ἄβυσσος verwendet.

59 Joh. Chrys., *Incomprehens.* 1,206.207–208 κατακύψας (Daniélou, SC 28bis, 118), *Stag.* 1,7 διακύψας (PG 47,441). Vgl. auch die bereits zitierte Stelle *Hom. Eph.* 19,4 (PG 62,133: μικρὸν κατακύψαντες).

60 Joh. Chrys., *Incomprehens.* 1,222 (Daniélou, SC 28bis, 118) sowie *Hom. Gen.* 4,5 (PG 53,44).

61 In den meisten Fällen ἰλιγγία: Joh. Chrys., *Incomprehens.* 1,208.221 und 1,257 (Daniélou, SC 28bis, 118 und 122), *Prov.* 2,3 (Malingrey, SC 79, 62), *Stag.* 1,7 (PG 47,441) und *Hom. Gen.* 4,5 (PG 53,44). Einmal kommt auch σκοτόδινος vor: *Prov.* 2,6 ὡσπερ τινὶ σκοτοδίνω κατασχεθεῖς (Malingrey, SC 79, 62). In *Incomprehens.* 1,222 (Daniélou, SC 28bis, 118) wird der Schwindel außerdem mit der Verwirrung (θορυβέω) assoziiert.

62 Joh. Chrys., *Incomprehens.* 1,209 ἀνεχώρησε und 1,258 ἀπεπήδησεν εὐθέως (Daniélou, SC 28bis, 118 und 122), *Prov.* 2,3 ἀποπηδᾷ ταχέως [...] παραχωρών, und 2,6 ἀπεπήδησε (Malingrey, SC 79, 62), *Stag.* 1,7 εὐθὺς ἀνεχώρησε (PG 47,441).

Erst nach diesem reflexartigen Zurücktreten kommt der Schrei<sup>63</sup> des ehrfürchtigen Erstaunens<sup>64</sup> bzw. der Aufruf zum Staunen in den Worten von Röm 11,33 und den weiteren, oben erwähnten Versen zum Ausdruck. In diesem sehr detaillierten, zeitdehnenden Erzählen dient das Bild des Schwindels also zur Betonung der sowohl geistigen als auch physischen Hemmung, die von einer zu großen Neugierde bei der theologischen Erkundung verursacht wird. Ziel ist damit für Johannes Chrysostomos, vor dieser leichtsinnigen Neugierde (πολυπραγμαονέω, πολυπραγμοσύνη) zu warnen, weil sie ein Zeichen von Unwissenheit und Unvernunft (ἀνοία) ist.<sup>65</sup> Zwar sind hier besonders die vermeintlichen Dummlichkeiten der Anomäer gemeint, jedoch gilt diese Warnung für alle Zuhörer: „Warum mühen wir uns vergeblich ab, uns mit den ‚Unergründlichkeiten‘ neugierig zu beschäftigen und die ‚Unerforschlichkeiten‘ zu untersuchen?“<sup>66</sup> Am Beispiel von Paulus und mithilfe des Schwindels zeigt also Johannes Chrysostomos, dass die flüchtige Erkenntnis, die man von Gott gewinnen kann, zum Erstarren, Staunen, Zögern und Zurückhalten führt,<sup>67</sup> weil Gott unerkennbar ist und es eine der Hybris gleichenden Zumutung wäre, ihn immer besser verstehen zu wollen.

## 2.4 Irrungen und Wirrungen der Denkkraft in dogmatischen Fragen

Besonders theologische Grundfragen sind vom Risiko der Überheblichkeit im Sinne eines unangebrachten Nachfragens betroffen. Wie im Fall des paulinischen Stauens entfaltet Johannes Chrysostomos dieses Thema mehrfach in seinem Werk und behandelt dabei *en passant* wichtige dogmatische Fragen. Auch deswegen führt er solche Auslegungen meistens breit aus. An den Stellen, wo das Bild des Schwindels hinzukommt, vertieft Johannes Chrysostomos fünf Kernfragen: Christi

63 Joh. Chrys., *Incomprehens.* 1,209 βοῶν und Ps 138,6.14 LXX; 1,258–259 καὶ μέγα ἀνεβόησεν εἰπὼν und Röm 11,33 (Daniélou, SC 28bis, 118 und 122), *Prov.* 2,6 ἀνακεκραγώς und Röm 11,33 (Malingrey, SC 79, 62), *Hom. Gen.* 4,5 ἀνέκραξε μέγα βοῶν und Röm 11,33 (PG 53,44).

64 Joh. Chrys., *Incomprehens.* 1,208–209 μετὰ φόβου πολλοῦ θαυμάσας (Daniélou, SC 28bis, 118), *Prov.* 2,6 θαυμάσας (Malingrey, SC 79, 62).

65 Joh. Chrys., *Incomprehens.* 1,220–225: πῶς οὖν οὐκ ἐσχάτης ἀνοίας τοὺς τοσοῦτον ἀπέχοντας τῆς ἐκείνου χάριτος αὐτὴν τοῦ θεοῦ πολυπραγμαονεῖν τὴν οὐσίαν (Daniélou, SC 28bis, 118–120).

66 Joh. Chrys., *Stag.* 1,7 (PG 47,441).

67 Die paulinische Zurückhaltung kommt daher, dass Gott einerseits dem Erkenntnisvermögen von Paulus absichtlich Grenzen setzte, und dass sich Paulus andererseits in der Benutzung seiner eigenen geistigen Fähigkeiten demütig selbst beschränkte. Siehe dazu Margaret M. Mitchell, *The Heavenly Trumpet: John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation*, HUT 40 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 299–301.

Empfängnis,<sup>68</sup> die Auferstehung,<sup>69</sup> die Immaterialität der Seele,<sup>70</sup> die Wiedergeburt durch den Heiligen Geist<sup>71</sup> und die Ursache der menschlichen Sündhaftigkeit.<sup>72</sup>

Bei den Fragen der Inkarnation und der Auferstehung greift der Prediger das Rätsel des göttlichen Schöpfungsaktes auf, wie in der wichtigen und bereits zitierten Stelle.<sup>73</sup> Diesmal vergleicht er jedoch nicht bzw. nicht nur die Reaktion des Menschen vor der Schöpfung mit der vor den Werken des Zimmermanns oder des Malers, sondern die Reaktion vor der Schöpfung mit der vor der Inkarnation Christi oder seiner Auferstehung, die eben als Neuschöpfung gilt. Somit rücken jedesmal theologisch höchst bedeutsame Fragen in den Vordergrund. In *In epist. ad Ephesios, hom. 19* stellte der Zuschauer keinerlei Fragen zur Kunst des Malers oder des Zimmermanns, wunderte sich aber über die Geheimnisse der Schöpfung Gottes. Analog dazu stellt der Zuhörer in *In epist. I ad Corinthios, hom. 17* und *In epist. I ad Thesalonicensis, hom. 7* keinerlei Fragen zur Naturkunde, sondern verharret in seiner Perplexität, wenn es um Inkarnation und Auferstehung geht. In der Auffassung von Johannes Chrysostomos stellt dies ein Paradoxon dar. In der Natur sind nämlich Schöpfung (Geburt eines Kindes, Keimung eines Samens), Verwandlung (Zustände des Wassers, Altersstufen des Menschen), Tod (Samen in der Erde) und Auferstehung (neue Pflanze aus einer verstorbenen Frucht) gewöhnliche und wiederkehrende Phänomene. Obwohl sie unzugänglich (ἄπορα) sind, werden sie also nicht hinterfragt. Alle sind jedoch auf eine einzige Ursache zurückzuführen, nämlich auf Gott, der mit vielerlei Mittel und Methoden wirkt.

Sag mir: Wie beschäftigen sie sich also neugierig (πολυπραγμονοῦσιν) mit jener unsagbaren und unaussprechlichen Empfängnis, ohne dass ihr Denken (ἡ διάνοια) um solche Themen ermattet, weil es ins Leere tritt (κενεμβατοῦσα), ohne dass es sich in unendlichen Wirbeln dreht (εἰς μυρίους λίγγους περιετράπη) und hohl bleibt (ἀχανῆς γέγονε)? Und doch sind sie unverbesserlich. Sie können zu den Weintrauben und zu den Feigen nichts sagen, aber sie beschäftigen sich neugierig mit Gott! Denn sag mir: Wie löst sich die Weinbeere in Blätter und Rebstock auf? Wie kam an ihrer Stelle das, was in ihr war, man aber nicht sah? „Es ist doch nicht die Weinbeere, sagt jener, sondern das ganze [Werk] der Erde.“ Und wieso trägt diese ohne die Beere nichts von sich selbst aus? Seien wir doch nicht unvernünftig (μὴ ἀνοηταίνωμεν): Das, was geschieht, kommt weder von der Erde, noch von der Hirse, sondern von dem Herrn der Erde und der Samen. Aus diesem Grund schuf er dies mal mit diesen Mitteln, mal ohne diese Mittel.<sup>74</sup>

68 Joh. Chrys., *Hom. 1 Thess. 7*.

69 Joh. Chrys., *Hom. 1 Cor. 17*.

70 Joh. Chrys., *Hom. Col. 5*.

71 Joh. Chrys., *Hom. Jo. 26*.

72 Joh. Chrys., *Hom. Matt. 59*.

73 Joh. Chrys., *Hom. Eph. 19* (PG 62,132–133).

74 Joh. Chrys., *Hom. 1 Thess. 7,3* (PG 62,437–438).

In einer eindrucksvollen *mise en abyme* stellt Johannes Chrysostomos die Folgen der unbegründeten Fragen dar: Mit einem Fehltritt stürzt das Denken in den Abgrund und wird sogar selbst zur leeren Kluft. Das benutzte Vokabular ist dabei dasselbe, das schon für die Beschreibung des paulinischen Staunens gebraucht wurde. Auch die Verwirrung, die von der Anhäufung der naturkundlichen Fragen ausgelöst wird, findet man hier wieder. Jedoch geht der Prediger hier einen Schritt weiter; indem er all diesen Fragen eine einzige Antwort gibt: Gott, der handelt, wie es ihm gefällt, und der die Ursache aller Dinge ist, sowohl der Schöpfung als auch der Inkarnation seines Sohnes. Auf diese Annahme gestützt kann der Gedanke der Auferstehung dann seinerseits verstanden werden, u. a. weil es nach dem Kausalitätsprinzip sogar plausibler erscheint, dass etwas aus etwas wiederkommt, als dass etwas aus nichts kommt:

Niemand verleugne die Auferstehung! Wer daran nicht glaubt, der betrachte, wie viel [Gott] aus dem Nichts schuf. [...] Denn aus diesem Grund kamen so viele Pflanzensorten und sprachlose Tierarten von der leblosen und stumpfsinnigen Erde am Anfang hervor: Damit du die Rede von der Auferstehung daraus ableitest und lernst. Denn das [Problem] mit der Auferstehung ist schwieriger. [...] Siehst du in welch großen Wirbel das Auge deines Denkens stürzt (εις πόσον ἕλιγγον ἐκπίπτει σου τὸ τῆς διανοίας ὄμμα),<sup>75</sup> wenn er nicht zügig in die Richtung des Glaubens (ἐπὶ τὴν πίστιν) und der unverständlichen Kraft des Schöpfers (καὶ τὴν ἀκατάληπτον δύναμιν τοῦ ποιήσαντος) flieht (καταδράμης)? Wenn du Vermutungen anhand menschlicher [Begebenheiten] erstellen willst, wirst du dein Denken allmählich beflügeln (πετερωσαί σου τὴν διάνοιαν). „Anhand welcher menschlichen [Begebenheiten]?“ sagt jener. Siehst du nicht die Töpfer, wie sie Zerbrochenes und Formloses als Gefäß gestalten? Und diejenigen, die die metallene Erde schmelzen, wie sie erweisen, dass die Erde Gold, Eisen und Erz ist? [...] Was ist Weizen? Wird ein bloßes Korn nicht in die Erde gesät? Und verfault es nicht nach dem Säen? [...] Trägt die in die Erde gefallene kleine Feige nicht oft Wurzeln, Zweige und Frucht? Dann nimmst du jede dieser [Tatsachen] an, ohne dich damit groß zu befassen, und du ziehst Gott zur Verantwortung für unsere Körper, die in eine andere Gestalt gebracht werden? Inwiefern verdient dies Vergebung?<sup>76</sup>

Es gibt also zwei Möglichkeiten, um sich der Frage der Auferstehung zu nähern. Erstens dienen die Vergleiche mit der Schöpfung (Handwerkerkunst und Naturkunde) dazu, das Schwindelgefühl zu lindern und die geistliche Trittsicherheit zu stärken, damit der Abgrund der Sünde, hier im Sinne des Zweifels an der Aufer-

75 Zu einem ähnlichen Begriff und einem ähnlichen Gedanken, vgl. Philon von Alexandria, *Opif.* 71: ὡς ταῖς μαρμαρυγαῖς τὸ τῆς διανοίας ὄμμα σκοτοδιναῖν, und *Spec.* 1,37: ὡς τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα ταῖς μαρμαρυγαῖς σκοτοδιναῖν. Auch eine zu schnelle Bewegung und zu viele gleichzeitige Einblicke können den Schwindel auslösen. Kurz vor dem letzten Zitat, wo es um die Essenz Gottes geht, findet man außerdem als Beweise der Existenz Gottes Parallelen mit dem Werk des Malers und des Zimmermanns (*Spec.* 1,33), die bei Johannes Chrysostomos auch vorkommen (siehe oben).

76 Joh. Chrys., *Hom. 1 Cor.* 17,2 (PG 61,141–142).

stehung, vermieden wird. Mehr noch: Der ganze Schöpfungsprozess wurde von Gott als pädagogisches Mittel zur Annahme der Auferstehung durchdacht. Somit wird über eine bloße Gegenüberstellung von Schöpfung und Neuschöpfung, die sich vor allem aus den Erzählelementen des zweiten Schöpfungsberichts ergibt, hinausgedacht: Ein größerer heilsgeschichtlicher Bogen, der nicht mehr mit Adams Fall, sondern mit der Schöpfung selbst beginnt, wird also gespannt. Zweitens gibt der Glaube dem Denken Halt: Der Glaube wird als Zufluchtsort dargestellt, der ebenfalls vor dem Sturz bewahrt. Hiermit entsteht eine doppelte Dynamik, nämlich einerseits eine Flucht nach unten (καταδράμης), um dem Schwindel zu entkommen, und andererseits ein Flug in die Höhe, wie ihn das platonische Bild des beflügelten Denkens<sup>77</sup> andeutet. Der Gläubige gewinnt also gewissermaßen an Einsicht in das Göttliche, wenn er zugleich auf dem sicheren Boden des Glaubens bleibt.

Um seine Zuhörer zum Glauben zu ermutigen oder gar zu zwingen, spielt Johannes Chrysostomos einmal mehr und ganz bewusst mit dem Schwindelgefühl, indem er die den naturkundlichen Themen gleichenden Fragen um die Immateri-  
alität der menschlichen Seele anhäuft:

Ist [die Seele] Luft? Aber Luft ist eine Substanz (σῶμα), auch wenn sie keine feste [Substanz] ist, und aus vielen Gründen ist es klar, dass sie eine elastische Substanz ist. Und [ist die Seele] Feuer? Aber Feuer ist eine Substanz, und die Wirksamkeit (ἡ δὲ ἐνέργεια) der Seele ist etwas Unkörperliches (ἀσώματον). Wieso? Weil sie überall hindurchdringt. Aber wenn die [Seele] eine Substanz ist, ist das Unkörperliche verortet, also auch begrenzt (περιγράφεται), und was begrenzt ist, befindet sich in einer Gestalt (ἐν σχήματι ἔστι), und die Gestalten kommen

---

77 Der Ausdruck περοῦν (Aor. περωῶσαι) τὴν διάνοιαν befindet sich in Platons *Phaedr.* 249c (περοῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια). Man findet einen ähnlichen Gedanken, bei Philon von Alexandria, *Opif.* 70 (πηνός, siehe auch die in der Fußnote 75 bereits zitierte Stelle). Der Ausdruck wurde dann von einigen Kirchenvätern vereinzelt übernommen: Gregor von Nyssa, *Op. hom.* 22 (PG 44,204: περωθεις τὴν διάνοιαν), Gregor von Nazianz, *or.* 28,28 (τοῖς τῆς διανοίας περοῖς), evtl. auch Eusebios von Caesarea, *Comm. Ps.* (PG 23,1352: εἶδες πῶς κατὰ μικρὸν περοῖ τὴν διάνοιαν τῶν ἀκούοντων), wobei dieser Auszug einer hierunten erwähnten chrysostomischen Stelle zu Ps 112,6 sehr ähnelt und auf die von F.-X. Risch vorbereitete kritische Edition des eusebianischen Kommentars zu Ps 101–150 gewartet werden muss. Auf jeden Fall ist Johannes Chrysostomos wieder derjenige, der den Ausdruck am meisten gebraucht: *Hom. Gen.* 2,1 (PG 53,26: ἀλλὰ γαλήνη καὶ πολλὴ ἡ ἡσυχία τῆς διανοίας ἐπερωμένης καὶ πρὸς αὐτόν, ὡς εἰπεῖν, τὸν οὐρανὸν τεταμένης καὶ τὰ πνευματικὰ πρὸ τῶν σαρκικῶν φανταζομένης) und *Hom. Gen.* 24,8 (PG 53,216: περωσας αὐτοῦ τὴν διάνοιαν), *Exp. Ps.* 112,3 (PG 55,303: εἶδες πῶς κατὰ μικρὸν περοῖ τὴν διάνοιαν τῶν ἀκούοντων) und *Exp. Ps.* 134,1 (PG 55,388: περοῖ τὴν διάνοιαν), *Hom. Jo.* 2,4 (PG 59,34: ὄρα γοῦν εὐθὺς ἐκ προοιμίων ποῦ τὴν ψυχὴν περωσας καὶ τὴν διάνοιαν ἀνήγαγε τῶν ἀκούοντων) und *Hom. Eph.* 14,4 (PG 62,105: ἐπτέρωσε σου τὴν διάνοιαν). Ohne den Bezug zum Denken benutzt er sehr oft das Bild der Beflügelung, um Paulus zu beschreiben, vgl. dazu Andreas Heiser, *Die Paulusinszenierung des Johannes Chrysostomos: Epitheta und ihre Vorgeschichte*, STAC 70 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 353–356.

von einer Linie (ἀπὸ γραμμῆς), und die Linien von Körpern. Was wiederum gestaltlos ist (τὸ ἀσχημάτιστον), wie kann man darüber nachdenken? Es hat keine Gestalt, keine Form (οὐκ εἶδος), keinen Umriss (οὐ τύπον). Siehst du, wie es dem Denken schwindelig wird (πῶς ἰλιγγιᾷ ἡ διάνοια)?<sup>78</sup>

Erneut sind platonische Reminiszenzen aus dem *Phaidros*<sup>79</sup> zu spüren, die allerdings in der kirchenväterlichen Literatur nicht nur von Johannes Chrysostomos beim Thema der Unergründlichkeit der menschlichen Seele wiederaufgenommen werden. An erster Stelle ist hier Gregor von Nyssa zu erwähnen, der im zweiten Buch *Contra Eunomium* eine vergleichbare Strategie der Anhäufung von Fragen mit sehr ähnlichen Begriffen verwendet.<sup>80</sup> Was Gregor von Nyssa an einer kleinen Stelle eines langen Traktats darstellt, das macht Johannes Chrysostomos in einer gesamten Homilie, aus welcher der vorige Auszug entnommen ist: Strategisch setzt er eine schwindelerregende Argumentation mit dem Ziel ein, das Denken seiner Zuhörer mithilfe des Glaubens und nicht der Vernunft voranzubringen und ihre ganze Lebensweise somit zu (um)strukturieren.<sup>81</sup>

Die Beispiele der geistigen Wiedergeburt und der Ursache der menschlichen Sündhaftigkeit zeigen ihrerseits schließlich, dass die Aporie auf dem dogmatischen Gebiet auch von einer geistigen Naivität kommt. „Warum wird es dir schwindelig und verlangst du eine so große Rechenschaft, wenn du vom Geist hörst, und dies nicht geschieht, wenn es um den Körper geht?“<sup>82</sup> fragt diesbezüglich der Prediger und nennt den Fall von Nikodemus, der in der geistigen Sackgasse (ἀπορητικῶς) nach dem „Wie“ (Joh 3,9) der neuen Geburt trachtete, womit seine Naivität und Einfalt (εὐήθειαν καὶ ἀφέλειαν) unter Beweis stellte, obwohl Jesus mit einem klaren Beispiel (παραδείγματος οὕτω σαφῶς λεχθέντος) pädagogisch vorgegangen war. Auch Johannes Chrysostomos gibt den mit Unverständnis und Schwindel reagierenden Zuhörern (ἀπορεῖς ἔτι καὶ ἰλιγγιᾶς) einfache und klare, und keine schwierigen

78 Joh. Chrys., *Hom. Col.* 5,3 (PG 62,335).

79 Das Wort ἀσχημάτιστος kommt ein einziges Mal bei Platon in *Phaedr.* 247c, vor. Wie bei der in der Fußnote 77 erwähnten benachbarten Stelle geht es um den Mythos vom Seelenwagen.

80 Gregor von Nyssa, *Eun.* 2,107: [...] πῶς ἡ ἀναφῆς τε καὶ ἀσχημάτιστος ἰδίᾳ τινὶ περιγραφῇ περιεῖληπται, τίς ἢ κατὰ τὰς ἐνεργείας διαφορά [...]. Zu der Behandlung des Themas der Unergründbarkeit der Seele in diesem Werk, siehe Morwenna Ludlow, „Divine Infinity and Eschatology: the Limits and Dynamics of Human Knowledge according to Gregory of Nyssa (CE II 67–170),“ in *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II. An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15–18, 2004)*, ed. Lenka Karfiková, Scot Douglass und Johannes Zachhuber, SVigChr 82 (Leiden: Brill, 2007), 217–237, insb. 222–224.

81 Vgl. Joh. Chrys., *Hom. Col.* 5,4 (PG 62,337–338): καὶ αὐτὴ παραπέμπει τῇ πίστει τὴν διάνοιαν und σερρῶν ἔχωμεν τὴν πίστιν καὶ ἀκρίβειαν πολιτείας ἐπιδειξώμεθα.

82 Joh. Chrys., *Hom. Jo.* 26,2 (PG 59,155).



und komplizierten Antworten (οὐδὲν δυσχερές, οὐδὲ ποικίλον, ἀλλὰ ἀπλοῦν τινα καὶ σαφῆ λόγον) bezüglich des leichtsinnigen Wandels in die Ungehorsamkeit und Sündhaftigkeit, indem er auf das menschliche Anwandlungsvermögen hinweist: „Bist du nie böse und dann wieder gütig geworden?“<sup>83</sup> Zwar setzt also Gott dem menschlichen Verstand Grenzen, jedoch trägt auch der Mensch selbst zu seiner eigenen geistigen Inkompetenz bei, solange er sich nicht darum bemüht, mithilfe des Glaubens aus der Sackgasse zu kommen.

## 2.5 Auf dem Weg zur Beherrschung des Schwindels

Wenn der Mensch sich am Glauben festklammert, kann er dann vorsichtig ein paar Schritte nach vorne und wenn nötig auch manchmal einen Schritt nach hinten tun. Somit gewöhnt er sich schrittweise an tiefgründigere Erkenntnisse. Diese Bewegung erinnert wiederum an den Mythos des Seelenwagens in Platons *Phaidros* (besonders 246d–248b): In einer zyklischen Bewegung erreichen die Seelen zeitweise höhere Gebiete und fallen, je nach ihrer Stärke, wieder in die Tiefe. Sokratisch klingt außerdem die chrysostomische Aussage, dass „sich nicht groß mit allem zu befassen und nicht alles wissen wollen ja auch ein großer Beweis von Kenntnis ist“.<sup>84</sup> Hinzu fügt er das Beispiel der Ergründung eines Flusses: Man kann nicht jede Stelle mit dem Fuß kontrollieren, sonst droht das Ertrinken. Wer alle Geheimnisse Gottes erkunden will, zeigt eben, dass er nicht verstanden hat, wer Gott ist.<sup>85</sup> Aber noch prägender als das Bild des Flusses ist das Bild der Bergwanderung, das auch am Ende der siebten Homilie zum Kohelet von Gregor von Nyssa steht. Darin kommentiert er Koh 3,7: „Schweigen hat seine Zeit, Reden hat seine Zeit.“ Die Besteigung des Berges und das daraus entstehende Schwindelgefühl sind bei ihm ein Bild für

<sup>83</sup> Joh. Chrys., *Hom. Matt.* 59,3 (PG 58,577).

<sup>84</sup> Joh. Chrys., *Hom. 2 Tim.* 8,4 (PG 62,647): ἐπεὶ καὶ τὸ μὴ πάντα περιεργάζεσθαι, καὶ τὸ μὴ πάντα θέλειν εἰδέναι, μέγα τοῦ εἰδέναι τεκμήριον.

<sup>85</sup> Joh. Chrys., *Hom. 2 Tim.* 8,4 (PG 62,647) „[Die Flüsse] haben nicht alle die gleiche Tiefe, sondern die einen haben einen sichtbaren Grund und die anderen einen tieferen Grund, der genügt, um den ahnungslosen Menschen ertrinken zu lassen. Hier gibt es Wirbel, dort keine mehr (καὶ ἐνταῦθα μὲν ἕλγγοι, ἐκεῖ δὲ οὐκέτι). Nicht alle [Flüsse] gleichermaßen begehnen zu wollen ist also gut, und nicht alle Tiefen kennen zu wollen ist kein geringer Beweis von Kenntnis. Wie derjenige, der sich auf jeden Teil des Flusses wagen will, die Eigenschaften der Flüsse überhaupt nicht kennt und meistens, wenn er sich in die Tiefe gewagt hat, wegen seiner eigenen Kühnheit umkommt, dank der er das nicht tiefe Gebiet überquert hatte, so auch, was Gott betrifft: Derjenige, der alles wissen will und alles wagt, weiß überhaupt nicht, wer Gott ist. Nun ist im Fall der Flüsse der meiste Teil trittsicher und die wenigsten Gebiete bestehen aus Wirbeln und Tiefen. Was Gott betrifft, liegt jedoch das meiste im Verborgenen und es ist nicht möglich, die Spur seiner Werke zu verfolgen.“

die letzte Etappe der Seele, die nach Gott sucht. Die Seele rutscht von allen Seiten, ohne einen Anhaltspunkt zu finden, es wird ihr schwindelig und sie ist verlegen:

So derjenige, der sich auf einer Bergspitze befindet [...]. Das übliche Gefühl von jemandem, der mit der Fußspitze den sich in die Tiefe senkenden Felsen berührt und weder eine Grundlage für seinen Fuß noch einen Griff für seine Hand ausfindig macht, das empfindet meiner Meinung nach die Seele, die das Begehbare in den Gedanken über den Raum überschreitet, auf der Suche nach der Natur, die vor der Zeit war und nicht räumlich bedingt ist. Indem [die Seele] nichts hat, das sie fassen kann, weder Ort, noch Zeit, noch Maß, noch einen solchen weiteren [Gegenstand], der den Zugang unseres Denkens trägt, sondern indem sie von allen unbegreiflichen Seiten abgleitet, wird es ihr schwindelig und sie kann sich nicht mehr bewegen (ιλγγιῶ τε καὶ ἀμηχανεῖ), und wiederum dreht sie sich zu dem, was ihr verwandt ist: Sie vermag nur so viel zu wissen von dem, was ihr überlegen ist, um überzeugt zu sein, dass es etwas Anderes neben der Natur des Bekannten gibt.<sup>86</sup>

Durch dieses Bild des schwindelerregenden Bergsteigens kommen Sagbares und Unsagbares zusammen, um das Apophatische der Rede über Gott auszudrücken.<sup>87</sup> Der Schwindel bringt also eine gewisse Tragik mit sich,<sup>88</sup> indem das Denken bis über seine eigenen Grenzen hinausgeht, um sich in einer Art Schockstarre dem Glauben und, in der Lehre von Gregor von Nyssa, der Mystik plötzlich zuzuwenden. In Johannes Chrysostomos Texten steckt eine ähnliche Kraft dieses Bildes, jedoch mündet es bei ihm nicht in eine reine Mystik, sondern in einen nüchternen und voranschreitenden Erkenntnisprozess. In diesem Sinn kommentiert er beispielsweise die Angabe „Wallfahrtspsalm“ (ὡδὴ τῶν ἀναβαθμῶν), die ja durch eine Aufstiegsbewegung gekennzeichnet ist. Ein solcher Psalm bildet somit eine Leiter, bei deren Besteigung man zwangsläufig Schwindel empfinden wird. Wenn der Blick jedoch nach oben auf den Weg, der noch zu besteigen ist, gerichtet ist, und nicht nach unten mit Stolz auf die bereits zurückgelegene Strecke, bleibt es möglich, Schritt für Schritt langsam voranzugehen:

Denn auch die unzugänglichen und höher gelegenen Gegenden werden zugänglich, wenn Stufen und Leitern uns unterstützen. Aber weil es den Bergsteigern beim Aufstieg zu einer Anhöhe notwendigerweise schwindelig wird (ἀνάγκη ἰλγγιῶν), aus diesem Grund muss man nicht nur die Hinaufsteigenden sichern, sondern auch diejenigen, die sich in der Nähe der Bergspitze selbst befinden. Es gibt eine einzige Sicherheit, nicht, wenn wir sehen, wie groß der zurückgelegte Aufstieg ist, und von Sinnen kommen, sondern wenn wir merken, wie groß der

<sup>86</sup> Jacobus Mc Donough und Paulus Alexander, *Gregorii Nysseni In inscriptiones Psalmorum, In sextum Psalmum, In Ecclesiasten homiliae*, GNO 5 (Leiden: Brill, 1962), 413–414.

<sup>87</sup> Vgl. Vinel, „L'incompréhensible“, 465: „la métaphore est ici alliance de l'exprimable et de l'inexprimable,“ sowie Françoise Vinel, *Grégoire de Nysse: Homélie sur l'Éclésiaste*, SC 416 (Paris: Cerf, 1996), 383, Fußnote 2.

<sup>88</sup> Vgl. Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse* (Paris: Aubier, 1944), 129: „Il y a dans ce passage un tragique étonnant“.

restliche Aufstieg noch ist, und danach streben. Auch Paulus zeigte dies, indem er sagte: „Ich vergesse, was dahinten ist, und strecke mich aus nach dem, was da vorne ist“ (Phil 3,13). Dies ist die Erklärung des anagogischen [Sinnes].<sup>89</sup>

Zwar spricht der Prediger an erster Stelle von der Erläuterung der Schrift, dennoch gibt es eine mögliche Übertragung auf die Suche nach Gott. In einer auf die Parallele mit der Jakobsleiter (Gen 28,12) stützenden Interpretation führt nämlich dieser Erkenntnisweg zum Himmel (πρὸς οὐρανόν). Jedoch fordert eine solche Haltung immer wieder einen Schritt zurück. Am Anfang seines Kommentars zum Hebräerbrief erläutert Johannes Chrysostomos die Methode, die Gott für Paulus selbst und dann Paulus für die Hebräer benutzt hat. Diese ist ein weiterer Ausdruck der Anpassungsfähigkeit (συνκατάβασις) von Gott und von Paulus.<sup>90</sup> Um den Schwindel zu vermeiden und den Empfängern der theologischen Erklärungen an die gedankliche Höhe zu gewöhnen, steigt Paulus auf und hinab:

Denn wer ein Kind auf einen hohen Ort und auf einen Gipfel, der selbst zum Himmel reicht, allmählich hinaufführen wollte, der tut dies langsam, nach und nach, indem er es von den unteren Stufen herführt. Dann, wenn er [das Kind] nach oben gebracht hat und ihm befiehlt, seine Aufmerksamkeit nach unten zu lenken, und sieht, dass es ihm schwindelig wird, dass es verwirrt ist und von einem finsternen Wirbel [ergriffen] wird (ἴδη ἰλιγγίων καὶ θορυβοῦμενον καὶ σκοτοδιωῶν), nimmt er es mit sich, führt es wieder zu einer niedrigeren [Stufe] hinab und erlaubt ihm, aufzuatmen. Dann, wenn [das Kind] zu Kräften gekommen ist, führt er es wieder hinauf und wieder hinab. So hat auch der heilige Paulus bei den Hebräern und überall getan, nachdem er dies von seinem Lehrer gelernt hatte. Denn gewiss hat er so gehandelt: Manchmal führt er die Zuhörer auf die Anhöhe hinauf, manchmal hinab, ohne sie lang auf der gleichen Ebene zögern zu lassen. Schau ihn also an dieser Stelle an, von welchen Stufen her er sie hinaufführt und bis zum Gipfel der Frömmigkeit bringt, aber, bevor es ihnen schwindelig wird und sie von einem finsternen Wirbel erfasst werden (πρὶν ἰλιγγιάσαι καὶ σκοτοδιωῆ ἀλώναι), wie er sie wieder zu niedrigeren [Stufen] hinabführt und ihnen ermöglicht, aufzuatmen, indem er sagt: „er hat zu uns geredet durch den Sohn“, und wiederum: „den er eingesetzt hat zum Erben über alles“ (Hebr 1,2). Denn diese Bezeichnung des Sohnes war lange allgemein gehalten (κοινόν). Wenn er für den wahren [Sohn] (γνήσιος) gehalten wird, ist er höher als

<sup>89</sup> Joh. Chrys., *Exp. Ps.* 119,1 (PG 55,339). Vgl. dazu auch *Hom. Isa.* 6,1 3,2 „Denn ein großes Zittern [ergreift] diejenigen, die sich auf einem Gipfel befinden, und eine einzige Sicherheit bleibt ihnen übrig: sich nicht nach unten beugen und nicht zur Erde schauen. Denn von daher kommt ein schrecklicher finsterner Wirbel (χαλεπὸς ἐντεῦθεν ὁ σκοτόδινος γίνεται)“ (Jean Dumortier, *Jean Chrysostome: Homélie sur Ozias (In illud, Vidi Dominum)*, SC 277 [Paris: Cerf, 1981], 112).

<sup>90</sup> Zur Wichtigkeit dieses Begriffes bei Johannes Chrysostomos, siehe u. a. Rudolf Brändle, „Συνκατάβασις als hermeneutisches und ethisches Prinzip in der Paulusauslegung des Johannes Chrysostomos,“ in *Stimuli: Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum*, ed. Georg Schöllgen, Clemens Scholten, JAC Ergänzungsband 23 (Münster: Aschendorff, 1996), 297–307, sowie Laurence Brottier, *Jean Chrysostome: Sermons sur la Genèse*, SC 433 (Paris: Cerf, 1998), 376–377.

alles andere (πάντων ἐστὶν ἀνώτερος), und solange [die Bezeichnung] generell bleibt, bereitet er den Rest vor und zeigt, dass sie von oben ist (ὅτι ἄνωθεν ἐστίν).<sup>91</sup>

Auf der Achterbahn der Christologie führt Johannes Chrysostomos seine Zuhörer auf und ab, wie es Paulus mit den Hebräern tut. Die Metapher der Bergwanderung ist hier von doppeltem Nutzen. Erstens ist sie wieder einmal ein Ausdruck der göttlichen Pädagogik, die von erfahrenen Gläubigen in der Begleitung der noch unerfahrenen Glaubensgeschwister verwendet werden soll, damit der Schwindel der Ungeübten nicht an Intensität gewinnt und sie im Glauben gestärkt werden. Zweitens stellt Johannes Chrysostomos damit aber auch eine theologische Methodik im Umgang mit dogmatischen Fragen vor, die Paulus selbst anwendete: Hier geht es darum, den Schwindel ganz zu vermeiden, indem die Konzepte stufenweise aufgebaut werden und die allgemeineren, jedoch überlegenen Begriffe an Tiefe und Gewicht gewinnen, indem sie von weiteren Termini untermauert werden, deren Konzeptualisierung dem Theologen überlassen wird. Die anfängliche Anhäufung von Fragen, die für Verwirrung und Unkenntnis sorgte, mündet also in eine Anhäufung von durchdachten, fein konstruierten Begriffen, die eine Treppe zur besseren Kenntnis bilden. Es gibt also trotz Erstarren und Zurückhaltung doch noch ein Bewegungspotenzial auf dem Weg zur Erkenntnis der Unerkennbarkeit Gottes. Auf dieser Treppe bewegt sich der Gottsuchende vorsichtig, hin und zurück, im Bewusstsein der Schwachheit seiner eigenen Gedanken,<sup>92</sup> mit dem Glauben als Stütze und Jesus Christus als Lehrmeister.

## 2.6 Jesus als Wahrheits- und Schwindelmeister

Zwar setzte Gott dem menschlichen Verstand Grenzen, jedoch kann Jesus selbst wiederum Erkenntnis bewirken. Immer wieder klärt er schwierige Fragen auf, beispielsweise als der Zuhörer von Johannes Chrysostomos nicht mehr versteht, in welchem Verhältnis Jesus und Johannes der Täufer zueinanderstehen:

<sup>91</sup> Joh. Chrys., *Hom. Heb.* 1,2 (PG 63,16).

<sup>92</sup> Die Flüchtigkeit des menschlichen Lebens und Denkens bietet keinen festen Grund, so auch in Joh. Chrys., *Hom. Heb.* 34,3 (PG 63,236), wo die Gedanken mit fragilen Spinnennetzen verglichen werden: „Wie die Spinnennetze nämlich den Schwung eines Windstoßes (πνεύματος) nicht ertragen würden, so wird weder eine irdische Seele, noch ein sinnlicher Mensch die Gabe des Geistes ertragen können. Denn unsere Gedanken unterscheiden sich überhaupt nicht von diesen Netzen: Scheinbar bewahren sie ihre Logik, aber sie sind jeglicher Kraft beraubt. So sind jedoch nicht unsere [Gedanken], wenn wir wachsam sind, sondern egal, was sich ereignet, sie sind allem überlegen und stärker als jeder Schwindel (πάσης ἕλιγγος ἰσχυρότερος).“

Man muss weder bestürzt noch verwirrt sein, sondern betroffen sein (ἐκπλήττεσθαι) bezüglich dieser unsagbaren Güte (τὴν ἄφατον ἀγαθότητα). Und wer noch in Schwindel und Verwirrung bleibt (ὁν δὲ ἐπιμένῃ τις ἐτι ἰλιγγιῶν καὶ θορυβούμενος), auch dem wird [Jesus] das sagen, was er Johannes sagte: „Lass es jetzt geschehen! Denn so gebührt es uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen (Mt 3,15).“<sup>93</sup>

Gott, in der Person seines Sohnes, tut also einen Schritt in die Richtung des Menschen und hilft ihm beim Aufstieg zu ihm. Als Illustration dieser Handreichung dienen zwei Figuren aus dem Johannesevangelium: die Samaritanerin und Nikodemus.<sup>94</sup>

Jesus hebt den Antagonismus zwischen Sychar und Jerusalem auf, indem er der Samaritanerin im Laufe des Gesprächs erklärt, dass man Gott „im Geist und in der Wahrheit anbeten“ (Joh 4,23–24) muss, weil er Geist ist. Dabei geht es auch um das Wesen Gottes, um eine theologisch komplexe Frage, die das Fassungsvermögen der ungebildeten und zierlichen Samaritanerin übersteigt.<sup>95</sup> Jedoch ahnt sie schon ansatzweise, wo die Antwort liegen könnte, ohne zunächst Worte dafür zu finden. Es wird ihr also schwindelig, sie geht zurück und scheut sich (ἀπαγορεύω) vor der Höhe bzw. dem Gipfel der Worte Jesu, aber sie macht ein Geständnis, das als Teilerkenntnis fungiert:

Man „muss“ nämlich „in der Wahrheit anbeten“, denn die älteren [Traditionen] (die Beschneidung, die Brandopfer, die Schlachtopfer, die Räucherwerke) waren Typen, und nun ist es nicht mehr so, sondern alles ist Wahrheit. Denn man muss nicht das Fleisch, sondern die bösen Gedanken beschneiden, sich selbst kreuzigen, die unvernünftigen Begierden vernichten und abschlachten. Jedoch wurde es dieser Frau vor dem Ausgesprochenen schwindelig (ἰλιγγίασεν ἢ γυνὴ πρὸς τὰ λεχθέντα), und sie scheute sich vor dem Gipfel dieser Worte (καὶ ἀπηγόρευσε πρὸς τὸ ὕψος τῶν εἰρημένων). Und höre das an, was sie in ihrer Ermattung sagt: „Ich weiß, dass der Messias kommt, der da Christus heißt. Wenn dieser kommt, wird er uns alles verkündigen.“ Jesus spricht zu ihr: ‚Ich bin’s, der mit dir redet‘ (Joh 4,25–26).“<sup>96</sup>

Die Samaritanerin geht sozusagen zurück zu dem, was ihr bereits vertraut ist. Johannes Chrysostomos erklärt es danach als eine Art maieutischen Prozesses bei der Frau: Jesus hat diesen Gedanken bei ihr erweckt, er benutzt, was sie schon weiß, um sie an ihn heranzuziehen und sich ihr zu erkennen zu geben. Dieser Prozess

<sup>93</sup> Joh. Chrys., *Hom. Jo.* 6 (PG 59,60).

<sup>94</sup> Vgl. dazu auch den Beitrag von Athanasios Despotis in diesem Band.

<sup>95</sup> Sie wird von Johannes Chrysostomos als γυναῖον bezeichnet: *Hom. Jo.* 31,5 (PG 59,180). Zum Mangel an Bildung findet man auch die Bezeichnung αὔτη δὲ γυνὴ πενιχρὰ καὶ ἀμαθὴς καὶ γραφῶν ἄπειρος: *Hom. Jo.* 33,2 (PG 59,190). Vgl. Catherine Broc-Schmezer, *Les figures féminines du Nouveau Testament dans l'œuvre de Jean Chrysostome : Exégèse et pastorale*, CEAug, Série Antiquité 185 (Paris: Institut d'études augustiniennes, 2010), 40–41 und 46.

<sup>96</sup> Joh. Chrys., *Hom. Jo.* 33,2 (PG 59,190).

gleichet einer allmählichen Entschleierung der Göttlichkeit Christi, aber auch der Enthüllung des Erkenntnisvermögens der Frau, das aus einer Mischung von Mut, Eifer, Ausdauer, Schlagfertigkeit und Offenheit besteht.<sup>97</sup> Catherine Broc-Schmezer stellt diesbezüglich die Frage der Zweideutigkeit der Schwäche, welche die Samaritanerin zeigt: Woher kommt bei solchen positiven Eigenschaften die Verständnisschwierigkeit? Spielt ihre Weiblichkeit hier eine besondere Rolle? Inwiefern gibt es einen Einfluss des sozialen und kulturellen Kontexts?<sup>98</sup> Das Bild des Schwindels zeigt in diesem Fall deutlich, dass die weibliche Komponente keine bedeutende Rolle spielt und dass sogar weitere Kriterien wie Armut oder Ausgrenzung der Samaritaner relativiert werden können: Im Vordergrund steht in erster Linie der Zugang des Menschen zu Gott, der immer holprig ist und oft Verwirrung auslöst, weil der Mensch von Natur aus unfähig ist, ohne göttliche Hilfe theologische Fragen zu lösen.

Bei Nikodemus wird der Prozess noch deutlicher. Jesus zieht Nikodemus hinauf zu sehr abgründigen und anspruchsvollen Gedanken, die zuvor noch nie geäußert worden sind, aber Nikodemus hält es in dieser Höhe nicht aus, es wird ihm schwindelig und er bleibt starr, ἐν ἀμηχανία, wie bei Gregor von Nyssa. Nikodemus irrt umher ohne Stützpunkt und entfernt sich sogar vom Glauben, indem er wie die Häretiker „Wie“-Fragen zur fleischlichen Wiedergeburt stellt:

So bleiben auch die Häretiker in ihrer Häresie, indem sie an vielen Stellen nach diesem Wortsinn suchen: Die einen fragen: „Wie ist er Fleisch geworden?“, die anderen: „Wie ist er geboren?“, und der Schwäche ihrer eigenen Gedanken unterstellen sie diese unbegrenzte Substanz. Mit dieser Erkenntnis sollen wir also vor diesem unangebrachten Vorwitz (τὴν ἀκαίρον ταύτην πολυπραγμοσύνην) fliehen. Denn sie werden das „Wie“ nicht erkennen, diejenigen, die danach suchen, und sie werden vom rechten Glauben abfallen. Aus diesem Grund trachtet auch [Nikodemus] in seiner Verlegenheit nach der Art und Weise (διαφορῶν τὸν τρόπον ἐπιζητεῖ): Er versteht, dass das Gesagte auch ihn betrifft, er ist verwirrt, es wird ihm schwindelig, er kann sich nicht mehr bewegen (καὶ θορυβεῖται καὶ ἰλιγγιᾷ καὶ ἐν ἀμηχανία ἐστίν). Er war gekommen wie zu einem Menschen, aber er hört mehr als von einem Menschen, das, was niemand je gehört hatte. Er wird bis zum Gipfel des Gesagten erhöht, aber es wird ihm finster und er ist unstabil (σκοτοῦται δὲ καὶ οὐχ ἴσταται), er wird überall herumgetragen und fällt kontinuierlich vom Glauben ab. Deswegen beharrt er im Versuch des Unmöglichen, sodass er [Jesus] zu einer klareren Lehre auffordert: „Kann ein Mensch wieder

97 Siehe dazu Broc-Schmezer, *Figures*, 33–36, 40 und 46.

98 Broc-Schmezer, *Figures*, 46–47: „On est frappé en revanche par l’ambiguïté de ses faiblesses : ses difficultés à comprendre lui viennent-elles d’une faiblesse féminine, qu’elle soit naturelle ou culturelle, ou sont-elles communes à tout interlocuteur du Christ ? Le mérite des Samaritains vient-il d’avoir cru sur témoignage, ou d’avoir cru sur le témoignage d’une femme ? La condescendance du Christ vient-elle de ce qu’il s’adresse à une femme, à une femme pauvre, ou à une Samaritaine ? À des degrés divers, il semble qu’il faille privilégier, dans chacun des trois cas, l’élément étranger à la nature féminine. Mais que penser de la superposition des trois?“

in seiner Mutter Leib gehen und geboren werden?“ (Joh 3,4) [...] Mit dieser Erkenntnis suchen wir nach Gott nicht mit unserem Denkvermögen, führen wir keinen Rückschluss aus einem menschlichen Gedankengang auf Transzendentes und unterstellen wir [ihn] nicht der natürlichen Notwendigkeit, sondern nehmen wir alles mit Frömmigkeit wahr und glauben wir, wie die Schrift es gesagt hat. [...] Nichts erzeugt finsternen Wirbel (σκοτόδιον) wie das menschliche Denkvermögen, das alles von der Erde her bespricht und die Beleuchtung von oben nicht erträgt. [...] Denn es ist möglich und es kommt vor, dass das Denken auch von Lebensweisen, die ins Verderben führen, und nicht nur von einem unangebrachten Vorwitz verfinstert wird (σκοτωθήνα).<sup>99</sup>

Das Bild des Schwindels findet eine gewisse Vollendung im Kontext von Joh 3: Im nächtlichen Rahmen des Gesprächs zwischen Jesus und Nikodemus dient es dazu, alle anderen Reaktionen als den wahren Glauben, sei es den alten Glauben von Nikodemus oder die verschiedenen nicht rechtgläubigen Vorstellungen zur Menschwerdung Christi, mit einer Metaphorik zu bezeichnen, die die johanneische Gegenüberstellung von Licht und Dunkelheit, von Himmel und Erden übernimmt und weiterentwickelt. Als Hintergrund stehen hier diffus benutzte Verse aus der Nikodemuserzählung, an erster Stelle Joh 3,12: „Glaubt ihr nicht, wenn ich euch von irdischen Dingen sage, wie werdet ihr glauben, wenn ich euch von himmlischen Dingen sage?“, sowie Joh 3,19: „und die Menschen liebten die Finsternis (τὸ σκότος) mehr als das Licht.“ Der Schwindel nach dem Einblick in das Göttliche ist unausweichlich, aber er scheint vom Menschen fast absichtlich gesucht zu werden, wenn dieser sich in verwirrende Gedanken oder irreführende Verhaltensweisen stürzt. Gäbe es sogar eine Art Spiel mit dem Schwindel, das die sogenannte Häresie dann charakterisieren würde?<sup>100</sup> Auf jeden Fall werden hier beide Aspekte des Schwindels als Ausdruck der menschlichen Sündhaftigkeit und als Reaktion vor der Unerkennbarkeit Gottes mithilfe des finsternen Wirbels zusammen verbunden: Sowohl ein überflüssiger Gedanke als auch ein unangebrachtes Verhalten verursachen geistige und dann geistliche Verwirrung, bei der der Mensch innerlich Halt verliert und ziellos irrt. Schwindel ist eine Frage der inneren Wahrnehmung, bei der ein falscher Rückschluss Verrücktheit verursachen kann. Deswegen ist wahrscheinlich der Schlüsselvers zum Verständnis des Schwindels bei Johannes Chrysostomos 1 Kor 2,14, der auch im Kommentar über die Nikodemuserzählung zitiert wird: „Der natürliche Mensch aber nimmt nicht an, was vom Geist Gottes ist; es ist ihm eine

<sup>99</sup> Joh. Chrys., *Hom. Jo.* 24,3 (PG 59,146–147).

<sup>100</sup> Dabei kann man eventuell sogar an ein Spiel mit dem Schwindel denken, das Wollust bereitet, indem die eigene Wahrnehmung bewusst zerstört und die Orientierungsfähigkeit absichtlich verloren wird. Dieser Spaß bzw. diese Suche nach Rausch und Ekstase wird für sich allein gesucht. Vgl. Roger Caillois, *Les jeux et les hommes* (Paris: Gallimard, 1958). In diesem Sinn wäre Theologie selbst ein Spiel mit dem Schwindel, bei dem man Freude am Grenzüberschreiten, Loslassen und Stürzen haben kann.

Torheit und er kann es nicht erkennen, denn es muss geistlich beurteilt werden.“ Eine wahre Erkenntnis bleibt unmöglich und der Glaube allein bildet den sicheren Weg, auf dem die geistliche Beurteilung immer von Gott selbst, durch Jesus, geführt und begleitet wird.

### 3 Schlussfolgerung

Johannes Chrysostomos benutzt das Bild des Schwindels oder des Wirbels, um zunächst die Wichtigkeit der Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit, des menschlichen Abgrunds, deutlich zu machen. Wenn es um Gott geht, kann der Schwindel vermieden werden, indem unerwartete Ereignisse oder große theologische Wahrheiten durch den Glauben betrachtet werden. Die Neugierde grenzt an Hochmut bzw. Hybris, und Hochmut kommt ja bekanntlich vor dem Fall. Jedoch kann der Mensch, nachdem er erstmals nur staunen und sich zurückhalten kann, sich erneut auf den Weg machen, Schritt für Schritt, und wenn nötig auch wieder einen Schritt zurücktreten. Die Gratwanderung bleibt gefährlich, so wie es auch Gregor von Nyssa schildert, aber Johannes Chrysostomos sieht in der pädagogischen Fähigkeit Gottes ein Mittel, um vorwärtszugehen. Gott selbst bewirkt die Erkenntnis beim Menschen, wenn er es will, wie Jesus sich der Samaritanerin oder Nikodemus offenbart, auch wenn diese Möglichkeit wiederum Schwindel beim Menschen erregt. Das Schwindelgefühl dient als pädagogisches Mittel, das sowohl von Gott als vom Prediger benutzt wird, um den Menschen zum einzigen Halt, zum Glauben, zu bringen.

Zwei Hauptmerkmale des Bildes des Schwindels bei Johannes Chrysostomos sind dabei zu erkennen. Erstens dienen sehr oft alttestamentliche Figuren dazu, die Höhen und Tiefen des menschlichen Umgangs mit Gott zu beschreiben. Die Parallele könnte sogar so weit gezogen werden, dass Figuren wie der opfernde Abraham oder der die Gesetzestafeln in Empfang nehmende Moses sich eben auf dem Berg, auf einem Gipfel befanden, als sie Gott gehorchten, und im Tal Schwierigkeiten, Zweifel und Irrungen erlebt haben. Sie sind zu Figuren, Typen geworden, die dem Menschen auf dem Weg oder Aufstieg zur Erlösung widerspiegeln. Menschlich errichtete Berge zum Himmel sind aber wiederum zu vermeiden. Zusammengefasst: Die Jakobsleiter, die vom Himmel hoch herkommt, ist besser als Babylon-Babel, wo der Mensch ins Stocken und Wanken geraten ist. Die neutestamentlichen Figuren wie Paulus oder die Samaritanerin sind ihrerseits Wegweiser, die auf den Berg und seinen Gipfel zeigen. Zweitens erleuchtet der Bezug zum σκοτός, zur Finsternis, das Verständnis des Schwindels, zunächst indem er die moralischen Aspekte mit den theologischen Seiten des Bildes vereinbart, aber auch, weil der Schwindel



dadurch eine seelische Blindheit bezeichnet. Um die von Johannes Chrysostomos auch beliebte Metaphorik des Arztes zu benutzen, stellt diese Blindheit als Ausdruck der Sündhaftigkeit und des mangelnden, das Ziel verfehlenden Glaubens eine Krankheit dar, die nur von Jesus geheilt werden kann. Der in seiner Passivität hin und her bewegte und gerissene Mensch wird aus den finsternen Tiefen seiner Irrungen und Wirrungen noch vor dem Tod, wie Madeleine Elster es erahnt und sich erhofft, ins Leben zurückgezogen.

