

ABHANDLUNGEN ZUR PHILOSOPHIE, PSYCHOLOGIE UND  
PÄDAGOGIK, BAND 56



DER NEID BEI  
JOHANNES CHRYSOSTOMUS

UNTER BERÜCKSICHTIGUNG  
DER GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE

VON THEODOROS NIKOLAOU

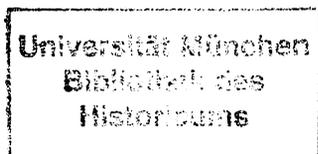
1969

H. BOUVIER u. CO. VERLAG · BONN

B.V. I 3907

FH 73033 N693

**Institut f. Byzantinistik u.  
neugriechische Philologie  
der Universität München**



Die vorliegende Arbeit hat der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1968 als Inaugural-Dissertation vorgelegen.

Alle Rechte vorbehalten.

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlags ist es auch nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus fotomechanisch zu vervielfältigen.

© H. Bouvier u. Co. Verlag Bonn 1969

Printed in Germany

Gesamtherstellung: Robert Kleinert GmbH, Quakenbrück

**ΕΙΣ ΤΟΥΣ ΣΕΒΑΣΤΟΥΣ ΜΟΥ ΓΟΝΕΙΣ**



## Inhaltsverzeichnis

Vorwort . . . . .	9
Abkürzungen . . . . .	10
Literaturverzeichnis . . . . .	11
Einleitung . . . . .	16
I. Der Neid allgemein . . . . .	19
a) Φθόνος, βασκανία, ζήλος . . . . .	19
b) Die Begriffsbestimmung des Neides . . . . .	25
c) Bilder und Vergleiche . . . . .	38
II. Der Neid und die jenseitige Welt . . . . .	44
a) Der Neid Gott abgesprochen . . . . .	44
b) Die Engel und die Toten frei von Neid . . . . .	51
c) Der Neid der Dämonen . . . . .	53
III. Der Neid in der Kirche . . . . .	61
a) Der Neid und die wahre Philosophie . . . . .	61
b) Die Ausrottung des Neides im Leben des Christen . . . . .	66
c) Der Neid und die Ehrenstellungen in der Kirche . . . . .	70
d) Die Neidlosigkeit des Mönches . . . . .	74
IV. Der Neid und die irdischen Güter . . . . .	79
V. Der Neid im Verhältnis zu schlechten und guten Eigenschaften . . . . .	85
1. Der Neid im Verhältnis zu Lastern und Sünden . . . . .	85
a) Das Verhältnis zur Habsucht . . . . .	85
b) Das Verhältnis zur Ruhmsucht . . . . .	86
c) Das Verhältnis zur Heuchelei, zum Haß und zur Nachstellung . . . . .	89
d) Das Verhältnis zum Mord . . . . .	92
2. Der Neid im Verhältnis zu Tugenden und Wohltaten . . . . .	95
a) Das Verhältnis zur Liebe . . . . .	96
b) Das Verhältnis zur Demut . . . . .	99
c) Das Verhältnis zum Almosen . . . . .	100
VI. Die Folgen des Neides . . . . .	103
a) In dieser Welt . . . . .	103
b) Im Jenseits . . . . .	105
Zusammenfassung . . . . .	107



## Vorwort

Diese Arbeit hat im Sommer-Semester 1968 der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn als Dissertation vorgelegen. Mein verehrter Lehrer, Herr Prof. Dr., Dr. h. c. Hans Herter, gab die Anregung zu dieser Studie, die er dauernd mit seinem Rat und seiner persönlichen Anteilnahme förderte. Ihm gilt hier mein herzlichster Dank. Nächst ihm bin ich Herrn Prof. Dr. Philipp Vielhauer für sein großes Interesse zu Dank verpflichtet.

Besonders gebührt mein Dank Seiner Exzellenz, dem Bischof von Limburg, Dr. Wilhelm Kempf, der auf Grund der Empfehlung Seiner Eminenz, des Metropoliten von Stawroupolis und Rektors der Theologischen Hochschule in Chalki/Konstantinopel, Maximos Repanellis, sowie meines Professors Dr. K. B. Kallinikos mein Studium in Bonn in großzügiger Weise finanziert hat.

Zuletzt danke ich Fräulein cand. phil. et theol. Helene Thiel und Herrn cand. phil. Udo Frings für ihre freundliche Hilfe bei der Korrektur des Manuskriptes.

Bonn, im Juli 1968.

Th. Nikolaou

## Abkürzungen

AJP	= American Journal of Philology.
BKV	= Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, hrsg. v. O. Bardenhewer, T. Schermann, C. Weyman, Kempten und München 1911ff.
BZ	= Byzantinische Zeitschrift.
CR	= Classical Review.
CP	= Classical Philology.
CSEL	= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien 1866ff.
ERE	= Encyclopaedia of Religion and Ethics.
Hermes	= Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie.
HNT	= Handbuch zum Neuen Testament.
PW	= Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung begonnen v. G. Wissowa.
PG	= Patrologia Graeca (Migne).
PL	= Patrologia Latina (Migne).
PO	= Patrologia Orientalis.
RAC	= Reallexikon für Antike und Christentum.
RJV	= Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde, hrsg. v. Dr. Karl Meisen, Bonn 1950ff.
RFC	= Rivista di Filologia e d'istruzione classica.
SBKAW	= Sitzungsberichte der königl. Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl., Wien.
SVF	= H. v. Armin (M. Adler), Stoicorum Veterum Fragmenta, Leipzig 1903–1924.
TG	= Theologie und Glaube.
ThWNT	= Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.
TQS	= Theologische Quartalschrift.
Χρυσσοτομικά	= Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo, Roma 1908.
ZAW	= Zeitschrift für die Alttest. Wissenschaft.
ZWTh	= Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

## Literaturverzeichnis

- Ackermann L., Die Beredsamkeit des hl. Johannes Chrysostomus, Würzburg 1889.
- Aldama de J. A., Repertorium Pseudochrysostomicum, Paris 1965.
- Altaner B., Patrologie, Freiburg 1958<sup>5</sup>.
- Ἀμάντου Κ., Εἰσαγωγή εἰς τὴν Βυζαντινὴν Ἱστορίαν, Ἀθήναι 1933.
- Ameringer Th. E., A study in Greek Rhetoric. The Stylistic Influence of the Second Sophistic on the Panegyrical Sermons of St. John Chrysostom, Washington D. C. 1921.
- Ἀνδρούτσου Χρ., Δογματικὴ τῆς Ὁρθοδ. Ἀνατ. Ἐκκλησίας, Ἀθήναι 1956<sup>2</sup>.
- Baur Chrys., Das Ideal der christlichen Vollkommenheit nach dem hl. Johannes Chrysostomus, in TG 6 (1914), SS. 564–574.
- Baur Chrys., Der Weg der Vollkommenheit nach der Lehre des hl. Johannes Chrysostomus, in TG 20 (1928), SS. 26–41.
- Baur Chrys., Der hl. Johannes Chrysostomus und seine Zeit, 2 Bde., München 1929–1930.
- Bernert Ernst, Phthonos, in PW, Hbd. 39, Stuttgart 1941, Sp. 961–964.
- Bruck Eb. F., Die Kirchenväter und soziales Erbrecht, Berlin 1956.
- Campenhausen H. Frhr. v., Die griechischen Kirchenväter, Stuttgart 1955.
- Capelle W., Zwei Quellen des Heliodor, in Rhein. Mus. f. Philologie, hrsg. v. E. Bickel, Neue Folge 96 (1953), SS. 166–180.
- Christ W. – Stählin O., Geschichte der griechischen Literatur II 2, München 1924<sup>6</sup>.
- Coleman P. R. – Norton, St. Chrysostom and the Greek Philosophers, in CP 25 (1930), SS. 304–317.
- Davidson W. L., Envy and emulation, in ERE, Bd. 5, New York 1912, SS. 322–323.
- Dihle A., Ethik, in RAC, Bd. 6, Stuttgart 1966, SS. 446–796.
- Dirlmeier F., Arist. Ethik, Darmstadt 1956.
- Duncan G. S., The epistle of Paul to the Galatians. The Moffat N. Testament Comment., London 1955.
- Eitrem S., The Pindaric Phthonos, in Studies pres. to D. M. Robinson, Bd. 2, St. Louis Missouri 1935, SS. 531–539.
- Elser, Der hl. Chrysostomus und die Philosophie, in TQS 76 (1894), SS. 550–576.

- Fichter Joh., Weisheit Salomos, Handbuch zum A. Testament, hrsg. v. O. Eißfeld, 2. Reihe, Bd. 6, Tübingen 1938.
- Foerster Th., Chrysostomus in seinem Verhältnis zur antiochenischen Schule. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte, Gotha 1869.
- Gadamer H. G., Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum „Philebos“, Leipzig 1931.
- Gerhard G. A., Phoenix von Kolophon, Leipzig u. Berlin 1909.
- Greene W. Ch., Moira. Fate, God and Evil in Greek Thought, Cambridge 1948.
- Heidacher S., Studien über Chrysostomus-Eklogen, in SBKAW, Wien 144 (1902), Heft 4.
- Hatch E., The influence of Greek ideas and usages upon the Christian Church, London 1957.
- Herter H., Telchinen, in PW, Reihe 2, Bd. 5, Stuttgart 1934, Sp. 197–224.
- Herter H., Die Götter der Griechen, in Kriegsvortr. d. Rh. Fr.-W.-Univ., H. 57, Bonn 1941, SS. 19–39.
- Herter H., Böse Dämonen im frühgriechischen Volksglauben, in RJV, 1. Jahrg., Bonn 1950, SS. 112–143.
- Herter H., Zur ersten Satire des Horaz, in Rhein. Mus. f. Philologie, Neue Folge, Bd. 94 (1951), SS. 1–42.
- Herter H., Das unschuldige Kind, in Jahrb. f. Ant. u. Chr., Jahrg. 4 (1961), SS. 146–162.
- Herter H., Περὶ τύχης. Λόγος ῥηθεις κατὰ τὴν τελετὴν τῆς εἰς ἐπίτιμον διδάκτορα τοῦ Ἀθῆνῃσι Πανεπιστημίου ἀναγορευσεώς του, Ἀθῆναι 1962.
- Herter H., Allverwandtschaft bei Platon, in Festschrift f. G. Mensching z. s. 65. Geburtstag, Bonn 1967, SS. 64–73.
- Hirschberger Joh., Geschichte der Philosophie, Bd. 1, Wien 1965<sup>8</sup>.
- Hirzel R., Themis, Dike und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen, Leipzig 1907.
- Hoffmann W., Aeschylus und Herodot über den φθόνος der Gottheit, in Philologus 15 (1860), SS. 224–266.
- Hubbel H. M., Chrysostom and Rhetoric, in CP 19 (1924), SS. 261–276.
- Θεοδωρακόπουλος Ἰωάν., Πλάτωνος Φαῖδρος, Ἀθῆναι 1948.
- Ingenkamp H. G., Untersuchungen zu den pseudoplatonischen Definitionen, in Kl. Ph. Studien, hrsg. v. H. Herter u. W. Schmid, H. 35, Wiesbaden 1967.
- Jaeger W., Paideia. Die Formung des griechischen Menschen, Bd. 2, Berlin 1901.
- Jahn O., Über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten, in Ber. d. kgl. s. Gesellschaft d. Wiss., Leipzig 1854, SS. 28–110.
- Καρμίρη Ἰωάν., Ἡ Ἐκκλησιολογία τῶν τριῶν Ἱεραρχῶν, Ἀθῆναι 1962.

- Καρμίρη Ἰωάν., Ἡ περὶ Ἐκκλησίας Ὀρθόδοξος Δογματικὴ Διδασκαλία. (Ἀνάτ. ἐκ τῆς Ἑλληνικ. καὶ Ἡθ. Ἐγκυκλοπ., Bd. 5, SS. 465–519), Ἀθήναι 1964.
- Klostermann E., Das Markusevangelium, in HNT, Tübingen 1936<sup>3</sup>.
- Kreutner X., Andronici qui fertur libelli περὶ παθῶν, pars prior de affectibus, Diss. Heidelberg 1885.
- Küchler F., Der Gedanke des Eifers Gottes im Alten Testament, in ZAW 28 (1908), SS. 42–52.
- Kuhn H., Der Begriff der Prohairesis in der Nik. Ethik. Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken, Festschrift f. H. G. Gadamer z. 60. Geburtstag, Tübingen 1956.
- Lattimore R., Themes in Greek and Latin Epitaphs, Urbana 1942.
- Lehrs K., Vorstellung der Griechen über den Neid der Götter und die Überhebung, in Pop. Aufsätze aus dem Altertum, Leipzig 1875<sup>2</sup>, SS. 33–74.
- Mehrlein R., De avaritia quid iudicaverit Ioannes Chrysostomus, Diss. (Masch.) Bonn 1951.
- Meisen K., Der böse Blick und anderer Schadenzauber in Glaube und Brauch der alten Völker und in frühchristlicher Zeit, in RJV, 1. Jahrg., Bonn 1950, SS. 144–177.
- Merki K., Ὁμοίωσις Θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. Paradosis. Beitr. z. Geschichte der altchristl. Lit. u. Theol., Freiburg (Schw.) 1952.
- Meuss H., Der sogenannte Neid der Götter bei Herodot, Progr. Liegnitz 1888.
- Milobenski E., Der Neid in der griechischen Philosophie, in Kl. Ph. Studien, hrsg. v. H. Herter u. W. Schmid, H. 29, Wiesbaden 1964.
- Μουρατίδου Κ., Ἡ οὐσία καὶ τὸ πολίτευμα τῆς Ἐκκλησίας κατὰ τὴν διδασκαλίαν Ἰωάν. τοῦ Χρυσοστόμου, Ἀθήναι 1958.
- Μπαλᾶνος Δ., Πατρολογία, Ἀθήναι 1930.
- Μπρατσίωτου Π., Ἡ διὰ μέσου τῶν αἰώνων ἐπιβίωσις τῶν τριῶν Ἱεραρχῶν, Ἀθήναι 1939.
- Myres J. L., Homeric equivalents of Φθόνος, in CR 51 (1937), SS. 163–164.
- Naegele A., Johannes Chrysostomus und sein Verhältnis zum Hellenismus, in BZ 13 (1904), SS. 73–113.
- Naegele A., Chrysostomos und Libanios, in Χρυσοστομικά, Roma 1908, SS. 81–142.
- Ogilvie R. M., A commentary on Livy Books 1–5, Oxford 1965.
- Plassmann O., Das Almosen bei Joh. Chrysostomus, Münster 1960.
- Pohlenz M., Über Plutarchs Schrift περὶ ἀοργησίας, in Hermes 31 (1896), SS. 321–339.
- Pohlenz M., Philosophische Nachklänge in altchristlichen Predigten, in ZWTh 48 (1904), SS. 72–95.

- Pohlenz M., Das dritte und das vierte Buch der Tusculanen, in *Hermes* 41 (1906), SS. 321–355.
- Pohlenz M., *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1948.
- Quasten J., *Patrology*, Utrecht/Antwerpen 1960.
- Rad G. v., *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1, Münster 1957.
- Ranulf Sv., *The Jealousy of the Gods and criminal law at Athens*, 2 Bde., London u. Kopenhagen 1933–34.
- Roggisch W. M., *Platons Spuren bei Basilius dem Großen*, Diss. (Masch.) Bonn 1959.
- Ryffel H., *Μεταβολή Πολιτειῶν. Der Wandel der Staatsverfassungen. Noctes Romanae 2*, hrsg. v. W. Wili, Bern 1959.
- Schilling O., *Christliche Wirtschaftsethik*, München 1954.
- Schilling O., *Reichtum und Eigentum in der altchristlichen Literatur*, Freiburg i. Br. 1908.
- Schlier H., *Der Brief an die Galater*, Göttingen 1949.
- Schmaus M., *Katholische Dogmatik*, Bd. 1, München 1949<sup>4</sup>.
- Schoeck H., *Der Neid. Eine Theorie der Gesellschaft*, Freiburg u. München 1966.
- Schwerdtfeger A., *De Stoicorum catalogis affectuum ordines continentibus*, Diss. (Masch.) Marburg 1925.
- Seligmann S., *Die Zauberkraft des Auges und das Berufen. Ein Kapitel aus der Geschichte des Aberglaubens*, Hamburg 1922.
- Seligmann S., *Der böse Blick und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker*, 2 Bde., Berlin 1910.
- Steinlein W., *Φθόνος und verwandte Begriffe in der älteren griechischen Literatur*. Diss. (Masch.) Erlangen 1941.
- Stenzelberger J., *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*, München 1933.
- Stevens E. B., *Envy and pity in Greek Philosophy*, in *AJP* 69 (1948), SS. 171–189.
- Striedl M., *Antiker Volksglaube bei Johannes Chrysostomus*, Diss. (Masch.) Würzburg 1948.
- Strotmann Th., *Die Kirche als Mysterium*, in *De Ecclesia. Beiträge d. II. vat. Konzils*, hrsg. v. G. Baraúna OFM, Bd. 1, Frankfurt 1966, SS. 236–251.
- Stumpff A., *Ζήλος, ζηλώω, ζηλωτής, παραζηλώω*, in *ThWNT*, Bd. 2, Stuttgart 1950, SS. 879–890.
- Τζωρτζάτου Β., *Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος ἐπὶ τῇ βάσει τῶν ἐπιστολῶν αὐτοῦ*, Ἀθήναι 1952.
- Τζωρτζάτου Β., *Ἡ περὶ τῶν Ἀγίων Γραφῶν διδασκαλία Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου*, Ἀθήναι 1965<sup>2</sup>.
- Tournier É., *Némésis et la Jalousie des Dieux*, Paris 1863.

- Τρεμπέλα Π., Δογματική τῆς Ὀρθοδ. Καθ. Ἐκκλησίας, Βδ. 1, Ἀθήναι 1959.
- Tourchi N., La figura morale di San Giovanni Crisostomo, in Χρυσοστομικά, Roma 1908, SS. 1-34.
- Vögtle A., Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament, exegetisch, religiös- und formgeschichtlich untersucht, NT. Abhandlungen, hrsg. v. M. Meinertz, Bd. 16, H. 4/5, Münster 1936.
- Ubaldi P., Di due citazioni di Platone in Giovanni Crisostomo, in RFC 28 (1900), SS. 69-75.
- Χατζηιωάννου Δ., Αἱ κοσμοθεωρητικαὶ ἀπόψεις τοῦ Χρυσοστόμου ἐν σχέσει πρὸς τὰς ἀντιλήψεις τῶν ἱστορικῶν τοῦ Σοσιαλισμοῦ M. Beer, R. Pöhlmann καὶ ἄλλων, Ἀθήναι 1948.
- Weyer Ioan., De Homiliis, quae Ioanni Chrysostomo falso addicuntur, Diss. (Masch.) Bonn 1952.
- Zeller E., Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Bd. 3, Leipzig 1923<sup>5</sup>.
- Ziegler Th., Geschichte der christlichen Ethik, Straßburg 1928.

## Einleitung

Unter dem Begriff Neid, der in den Titel der vorliegenden Arbeit aufgenommen wurde, wird jene psychologische Erscheinung verstanden, die Chrysostomus mit den Ausdrücken φθόνος und βασκανία bezeichnet. Weil beide Begriffe für ihn ein und denselben Affekt beschreiben, werden sie auch in der Arbeit nebeneinander verwendet.

Aufgabe dieser Arbeit ist es, die Aussagen des Chrysostomus über den Neid, die in seinem recht umfangreichen Werk eingestreut sind, herauszufinden, systematisch zu ordnen und zu kommentieren. Gerade die Einordnung läßt zuweilen unüberwindliche Schwierigkeiten auftauchen, da das Material sehr heterogen ist, und zwar kommen die Begriffe Phthonos und Baskania einerseits in sehr unterschiedlichem Rahmen vor, andererseits findet man sie häufig ohne besondere Nuance.

Ferner gehört es zum Thema der Arbeit, auf jene Stellen in der griechischen Philosophie zu verweisen, die parallele oder ähnliche Aussagen zu denen des Chrysostomus enthalten. Eine solche – freilich beschränkte – Berücksichtigung philosophischer Texte soll vor allem dazu dienen, das Gemeinsame zu unterstreichen und gegebenenfalls das Neue an Chrysostomus herauszuheben.

Max Pohlenz<sup>1</sup> hat darauf aufmerksam gemacht, daß die Popularphilosophen mit Vorliebe ihre Schriften folgendermaßen anlegten: erst die κρίσις (Erkenntnis des Affektes), dann die ἰατρικὴ τοῦ πάθους (Heilung), und daß dieses Schema auch bei den Kirchenvätern nicht selten zugrunde liegt, so u. a. bei Basilius, De invidia (PG, 31, 372–385), Gregor von Nazianz, or. 6 (PG, 35, 721–752) und Cyprian, De zelo et livore (PL, 4, 663–676).

Dasselbe trifft in etwa auch auf Chrysostomus zu. Sicher hat er sich in seinen Homilien in erster Linie mit der Exegese der Hl. Schrift beschäftigt. Wo er jedoch über ein Laster spricht, läßt sich dieses Schema deutlich erkennen. Zunächst beschreibt er das Pathos an und für sich, dann ermahnt er zu dessen Bekämpfung und Vernichtung, wobei er praktische Anweisungen

<sup>1</sup> Max Pohlenz, Das dritte und vierte Buch der Tusculanen, in Hermes 41 (1906) 328 mit Anm. 1. Vgl. Ders., Über Plutarchs Schrift περὶ ἀοργησίας, in Hermes 31 (1896) 328f mit Anm. 1.

dazu gibt. In diesem Sinne ist der Schluß jeder Homilie aufzufassen, der unerläßliche Mahnungen aufweist.

Chrysostomus hat keine seiner Homilien eigens dem Phthonos bzw. der Baskania gewidmet<sup>2</sup>. Aber große Partien einiger Homilien haben den Neid als Untersuchungsobjekt. Hier sind folgende Spalten anzugeben: PG, 54, 525–532; PG, 57, 440–446; PG, 60, 447–451; PG, 61, 262–264. 568–570. 586–590; PG, 62, 518–520. An all diesen Stellen kann man das oben genannte Schema eingehalten sehen.

Obwohl Chrysostomus sich mit dem Phthonos bzw. der Baskania in seinen Schriften nicht lange lateque auseinandersetzt, spielt dieser Affekt für ihn doch eine sehr große Rolle. Die Auswirkungen des Neides sind in der ganzen Geschichte der Schöpfung zu spüren, vom Fall der Dämonen bis zum Fall der Erstgeschaffenen, vom Mord an Abel bis zur Kreuzigung Jesu Christi und den Gefahren, denen die Kirche, dieses Heilsmysterium, ausgesetzt ist.

Es ist weiterhin kein Zufall, daß Chrysostomus nachdrücklich und wiederholt zur Bekämpfung des Neides aufruft. Das entspringt der Tatsache, daß der Neid der „bitterste“ Affekt ist und daß er katastrophale Folgen hat. Die Anweisungen zur Therapie sind jedoch immer wieder unter ein und denselben Gesichtspunkt gestellt; sie stehen sub specie aeternitatis. Man soll sich in all seinem Handeln auf das Eschaton vorbereiten.

Das vierte Jahrhundert schreibt den Epilog der antiken Welt und ist der Anfang des christlichen Mittelalters<sup>3</sup>. In dieser Epoche lebt Chrysostomus, der Christ gewordene Grieche, oder wie H. Hubbel<sup>4</sup> bemerkt: „a christian orator speaking with all the art of the pagan“. Auch im Thema Neid kann man seine Mittelstellung einigermaßen wahrnehmen.

Schließlich soll hier angemerkt werden, daß der Neid auch im persönlichen Leben des Chrysostomus eine bedeutende Rolle spielte. Der Phthonos war

<sup>2</sup> In PG, 63, 677–682, wo sich eine Rede befindet, die „περὶ φθόνου“ betitelt ist, handelt es sich nur um eine Ekloge. Darauf hat schon S. Haidacher, Studien über Chrysostomus-Eklogen, in SBKAW Wien 144 (1902) 4, 47 hingewiesen und sogar die entsprechenden Stellen zusammengestellt. Vgl. J. A. De Aldama, S. J., Repertorium Pseudochrysostomicum, Paris 1965, S. 131, 359. – Im Folgenden werde ich, wenn Fragen der Echtheitskritik auftauchen, den Namen Aldama ohne weiteren Zusatz verwenden. Sämtliche Anmerkungen für Werke des Chrysostomus werden nach der Ausgabe von Migne, Patrologia Graeca 47–64 gemacht, weil in neuerer Zeit keine Gesamtausgabe mehr versucht worden ist, und weil die Sondereditionen spärlich und unbedeutend sind (Vgl. H. Frhr. v. Campenhausen, Die griechischen Kirchenväter, Stuttgart 1955, S. 152).

<sup>3</sup> K. Ἀμάντου, Εἰσαγωγή εἰς τὴν Βυζαντινὴν Ἱστορίαν, Ἀθήναι 1933, S. 114.

<sup>4</sup> H. Hubbel, Chrysostom and Rhetoric, in CP 19 (1924) 267.

jener Affekt, auf Grund dessen er so viel gelitten hat, ins Exil getrieben wurde und an dessen Folgen er gestorben ist. Er selbst sagt ausdrücklich, daß der Neid der anderen Bischöfe, der sich gegen seine Arete richtete, ihn aus Konstantinopel vertrieben hat, und er äußert die Furcht, daß er ihn auch im Exil nicht in Ruhe lassen wird<sup>5</sup>.

Nach dem schönen Bild von N. Turchi<sup>6</sup> fiel Chrysostomus wie ein Eichbaum, der vom Gewitter niedergeschlagen wurde, ohne ein Blatt zu verlieren und ohne daß irgendein Zweig gebrochen wurde. Obgleich der Baum fiel, bot er den Menschen, die nach ihm suchten, weiter seinen Schatten bis zum Tag, an dem auch seine Gegner sich verpflichtet fühlten, den Baum zu heben und mit jeder Ehre an den Ort seiner Blüte zu überführen. Gerade der Neid war also das Gewitter, das diese erhabene Persönlichkeit niederschlug, die von allen anderen griechischen Kirchenvätern den größten und tiefsten Einfluß auf die ökumenische Kirche ausübte und auch wohl weiter ausüben wird<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> *Chrys.*, Epist. 14, 3: PG, 52, 616. Vgl. Epist. 125: PG, 52, 683. Pallad., Dialogus, 6: PG, 47, 21. *S. Nil.*, Epist. 3, 199: PG, 79, 476 B. *Theodoret*, Eccl. Hist., 5, 33: PG, 82, 1261 C. Vgl. dazu *Leop. Ackermann*, Die Beredsamkeit des hl. Johannes Chrysostomus, Würzburg 1889, S. 18.

<sup>6</sup> *N. Turchi*, La figura morale di San Giovanni Crisostomo, in *Χρυσσοστομικά*, Roma 1908, S. 34.

<sup>7</sup> Π. Μπρατσιώτου, Ἡ διὰ μέσου τῶν αἰώνων ἐπιβίωσις τῶν τριῶν Ἱεραρχῶν, Ἀθήναι 1939, S. 16. Vgl. *H. Frhr. v. Campenhausen*, Die griechischen Kirchenväter, Stuttgart 1955, S. 152: „Noch heute genießt Johannes Chrysostomus bei allen Konfessionen Liebe und Verehrung.“

## I. Der Neid allgemein

### a) Φθόνος, βασκανία, ζήλος

Im Deutschen enthält der Ausdruck Neid, wie er uns schon durch die großen Dichter vertraut gemacht worden ist<sup>1</sup>, nichts der griechischen Vorstellung von φθόνος und βασκανία<sup>2</sup> Widersprechendes: deshalb wird er in dieser Arbeit statt der oben genannten Begriffe manchmal verwendet.

Die Griechen haben für dieselbe Sache neben dem Worte φθονεῖν noch einige andere Ausdrücke gebraucht, wie: μεγαίρειν, ἄγασθαι, βασκαίνειν. Von diesen Begriffen sind für uns vor allem φθονεῖν und βασκαίνειν von Bedeutung. Für die Antike besteht zwischen diesen Wörtern hinsichtlich ihrer Bedeutung ein Unterschied. Für sie ist die Bedeutung von Baskania stärker im Vergleich zu Phthonos; βασκανία schließt den Schaden des anderen ein<sup>3</sup>.

Diese antike Erklärung des Unterschiedes von Phthonos und Baskania wird aber nicht immer streng beibehalten. Baskania verliert bisweilen die besondere Nuance, die wir oben aufgezeigt haben, und wird mit Phthonos identifiziert. So kennt Johannes Chrysostomus keinen Bedeutungsunterschied. Er setzt die Gleichbedeutung beider Ausdrücke voraus und stellt sie nie gegeneinander. Diese Feststellung, die wir hier machen, wird durch die ganze Arbeit bestätigt werden, vor allem durch die im nächsten Kapitel behandelten Begriffsbestimmungen. Hier genügt es, zwei allgemeine Bemerkungen vorauszuschicken.

- <sup>1</sup> *K. Lehrs*, Vorstellung der Griechen über den Neid der Götter und die Überhebung, in *Pop. Aufsätze*, Leipzig 1875<sup>2</sup>, S. 44. Über den Begriff Neid im Deutschen s. mehr: *H. Schoeck*, *Der Neid. Eine Theorie der Gesellschaft*, Freiburg 1966, S. 20f.
- <sup>2</sup> Während die Etymologie des Wortes φθόνος umstritten ist (vgl. *J. L. Myres*, Homeric equivalents of Φθόνος, in *CR* 51 [1937] 164), wird das Wort βασκανία von βάσκειν = λέγειν, κακολογεῖν abgeleitet (vgl. *J. Hofmann*, *Etym. Wörterbuch des Griechischen*, München 1949. *H. Frisk*, *Griech. Etym. Wörterbuch*, Heidelberg 1960, s. v.).
- <sup>3</sup> *Schol. Plat.*, *Alkib. II* p. 147 C (*Greene* S. 107): Φθονερὸς ὁ ἐπὶ τοῖς εὐπραγοῦσιν ἀχθόμενος καθ' ἑαυτόν. ἔστι δὲ καὶ ὁ ἐπιφθονος φθονερὸς. διαφέρει δὲ βασκάνου· ὁ γὰρ βασκάνος ὑπὸ φθόνου καὶ συκοφαντεῖ καὶ κατηγορεῖ, ἀπὸ τοῦ βαβάκτου ἰσως. Vgl. dazu *Lehrs* S. 45. Ähnlich unterscheidet *Greg. Naz.*, *Poem. Mor.*, 34, 71–72: PG, 37, 950 A: Φθόνος δὲ τῆξις εὐροσύντων τῶν πέλας  
Ἡ βασκανία δὲ καὶ βλάβη διὰ φθόνον.

1. Mit den Wörtern φθόνος und βασκανία wird ein und derselbe Affekt beschrieben. Deshalb werden beide Begriffe oft zusammengestellt und dabei häufig als ἐν πάθος oder νόσημα charakterisiert <sup>4</sup>.

2. Chrysostomus tauscht gern beide Ausdrücke miteinander aus. Wenn er von Phthonos spricht, taucht das Wort Baskania als gleichbedeutend auf und umgekehrt <sup>5</sup>. An einer Stelle <sup>6</sup>, wo Chrysostomus über die Therapie des Affektes spricht, läßt sich diese Feststellung leicht bestätigen. Diese Stelle enthält drei Fragen; jeder Frage folgt eine Paränese, das zu vermeiden, was man hasse: Μισεῖς ὑβρίζεσθαι; μὴ ὑβρίσης ἕτερον. Μισεῖς βασκαίνεσθαι; μὴδὲ σὺ φθονήσης ἑτέρῳ. Μισεῖς ἀπατᾶσθαι; μὴδὲ σὺ ἀπατήσης ἄλλον. Hier ersetzt das φθονεῖν das gleichbedeutende βασκαίνειν. Diese Feststellung trifft auch auf Basilius zu <sup>7</sup>.

Was die Beziehung zwischen φθόνος und ζήλος angeht, so liegt die Sache anders als bei den Begriffen Phthonos und Baskania. Aristoteles trennt Phthonos und Zelos reinlich voneinander. Zelos wird in der Rhetorik von vornherein als ein ἐπεικὲς πάθος betrachtet, welches dem φαῦλον πάθος des Phthonos gegenübersteht <sup>8</sup>. In der Nik. Ethik wird der Begriff, wie Phthonos selbst, unter die πάθη, die irrationalen Regungen, gezählt, die weder zu den ἀρεταί noch zu den κακίαι gehören und die ein Mehr und ein Weniger zulassen <sup>9</sup>. In seiner Definition spricht Aristoteles von der λύπη, der Unlust des Zelos, die nicht daraus entsteht, ὅτι ἄλλω, ἀλλ' ὅτι οὐχὶ καὶ αὐτῷ ἐστὶν (sc. τὰ ἀγαθὰ) <sup>10</sup>. Anders beim Phthonos. Die Unlust der Neider entsteht nicht, ἵνα τι αὐτῷ, ἀλλὰ δι' ἐκείνου <sup>11</sup>. Der Zelos enthält etwas Positives. Er schließt den Wunsch ein,

<sup>4</sup> Vgl. *Chrys.*, In Matth., 64, 3: PG, 58, 612: ... τῷ ἐσχάτῳ τῆς κακίας κατέχονται πάθει, βασκανία καὶ φθόνῳ. In Gen., 52, 1: PG, 54, 458. De diab. tentatore, 3, 2: PG, 49, 267. In ep. I ad Cor., 31, 4: PG, 61, 262: Οὐδὲν δὲ οὕτω μερίζει καὶ διίστασθαι, ὡς φθόνος καὶ βασκανία, τὸ χαλεπὸν τοῦτο νόσημα. De sacerdot., 5, 4: PG, 48, 674. In s. Romanum mart., 1, 1: PG, 50, 607.

<sup>5</sup> Vgl. *Chrys.*, In ep. ad Gal., 3, 1: PG, 61, 648. In ep. ad Phil., 2, 3: PG, 62, 194. In Gen., 61, 1: PG, 54, 525f.

<sup>6</sup> *Chrys.*, Ad. pop. Antioch., 13, 3: PG, 49, 140.

<sup>7</sup> *Basil.*, De inv.: PG, 31, 372f. Vgl. *Gennadius Patr.*, Fragm. in ep. ad Rom., Kp. 1: PG, 85, 1669 A; hier bestimmt er den Phthonos einfach durch das Wort Baskania: φθόνον δὲ (nennt Paulus: Rm 1, 29) τὴν ἐπὶ τοῖς τοῦ πλησίον καλοῖς βασκανίαν.

<sup>8</sup> *Arist.*, Rhet. 1388 a 35f.

<sup>9</sup> *Arist.*, Nik. Ethik, 1105 b 21f. Vgl. Gr. Ethik, 1186 a 12f. Vgl. dazu E. Milobenski, Der Neid in der griechischen Philosophie, Klass.-Phil. Studien, hrsg. v. H. Herter u. W. Schmid, H. 29, Wiesbaden 1964, S. 90.

<sup>10</sup> *Arist.*, Rhet. 1388 a 32f.

<sup>11</sup> Zu diesem elliptischen Ausdruck: *Arist.*, Rhet. 1387 b 23–24, vgl. Milobenski S. 69.

die ἀγαθὰ der anderen selbst zu besitzen, so daß er zur Vorbereitung auf den Erwerb dieser Güter führt, ein Moment, das der Phthonos nicht kennt<sup>12</sup>. Den Phthonos erregen nicht die Güter selbst, sondern die damit verbundene εὐπραγία, und er richtet sich gegen denjenigen, der sie hat und ὁμοιος ist; der Zelos dagegen erwächst aus der παρουσία τῶν ἀγαθῶν, der Anwesenheit der Güter bei einem anderen, der auch ὁμοιος τῆ φύσει ist<sup>13</sup>. Dabei ist vorausgesetzt, daß es im Bereich des Möglichen liegt, diese Güter ebenfalls zu erlangen. So „ist der Zelos eine echte Unlust über eigenen Mangel und infolgedessen nicht nur eine berechnete, sondern auch eine nützliche Regung“<sup>14</sup>.

Bei Cicero<sup>15</sup> ist uns ein Stück peripatetischer Ethik überliefert, das Rose unter die Fragmente des Aristoteles aufgenommen hat (fr. 80 S. 83). Da ist u. a. von dem utile des Zelos (aemulari § 46) die Rede. An diese Stelle knüpft Cicero<sup>16</sup> eine stoische Kritik, nach der der Zelos verwerflich ist, weil er ein Pathos ist, das λύπη bereitet. Von Bedeutung für uns ist der von den Stoikern anerkannte καλὸς ζῆλος, worauf wir später noch einmal zurückkommen werden.

Plutarch<sup>17</sup> verknüpft Phthonos und Zelos innerlich. Der Phthonos wird in jedem Alter erregt. Bei der Jugend wird er jedoch anders genannt. Da trägt er χρῆστὰ ὀνόματα, d. h. er versteckt sich unter den wohlklingenden Namen: ἄμιλλα, ζῆλος, φιλοτιμία. Der Zelos ist nämlich nur ein Ausdruck (προσαγόρευσις) für den Phthonos selbst. Der Neid, der sich unter dem Namen Zelos verbirgt, kann vollkommen sein und muß nicht unbedingt ein „niedrigster Neid“ sein, wie Milobenski<sup>18</sup> behauptet. Mit dieser Stelle Plutarchs brechen wir unseren Überblick ab und gehen zu unserem Autor über.

Johannes Chrysostomus behandelt den Zelos von vornherein als ein Pathos<sup>19</sup>, ebenso wie die oben genannten Autoren. Meistens aber gebraucht er das Wort

<sup>12</sup> *Arist.*, Rhet. 1388 a 36–37, vgl. die Definition des Zelos bei *Suidas*: ἀγαθοῦ τινος ἐπιθυμία, die den Phthonos ausschließt. Vgl. dazu Milobenski S. 69.

<sup>13</sup> *Arist.*, Rhet. 1387 b 22–23 und 1388 a 32–34, b 2.

<sup>14</sup> *Milobenski* S. 90. Vgl. *Stevens*, Envy and pity in Greek Philosophy, in *AJP* 69 (1948) 173: His emotion (von Zelos) is good, whereas envy is bad.

<sup>15</sup> *Cicero*, Tusc. Disp. 4, 46. Vgl. *Milobenski* S. 89ff.

<sup>16</sup> *Cicero*, Tusc. Disp. 4, 56. Vgl. noch 3, 83f. Über die von den Stoikern aufgestellten Definitionen des Zelos s. *Milobenski* S. 113ff. Vgl. dazu *A. Schwerdtfeger*, *De Stoicorum catalogis affectuum ordines continentibus*, Marburg 1925, S. 76ff.

<sup>17</sup> *Plutarch*, *An seni Resp.* 25 p. 796 A. Mehr über Phthonos und Zelos bei Plutarch s. *Milobenski* S. 155ff.

<sup>18</sup> *Milobenski* S. 155.

<sup>19</sup> Vgl. *Chrys.*, In ep. II ad Cor., 26, 3: PG, 61, 579. In ep. II ad Cor., 23, 1: PG, 61, 553. Quod reg. feminae viris, 5: PG, 47, 525.

ohne seine Bedeutung als eines Affektes, in einem sehr positiven Sinne. Der Begriff schließt den Wunsch ein, etwas zu erreichen, jemanden nachzuahmen. So spricht er vom ζῆλος ἀρετῆς<sup>20</sup>, in dem die Aufforderung zur Tugend mit- einbegriffen ist. Oft kommt auch die paränetische Form ζηλώσωμεν<sup>21</sup> vor, d. h. man soll versuchen, das zu erreichen bzw. das zu werden, was ein anderer erreicht hat bzw. was er geworden ist.

Wie kann da der Zelos ein Affekt sein und zugleich eine so positive Bedeutung haben? Unser Problem wird durch eine für uns sehr wichtige Stelle beleuchtet. In seinem Kommentar zum 1. Korintherbrief Hom. 31, 4: PG 61, 262–264 spricht Chrysostomus vom ζῆλος καλός und von einem anderen, den man verwerfen muß. Der Zelos ist etwas Erlaubtes. Man darf dem anderen nacheifern: Εἰ δὲ καὶ ζηλοῦν (sc. τὸν ἀδελφόν) ἐθέλεις, οὐ κωλύω· ζήλωσον, ἀλλ' ἵνα κατ' ἐκείνον γένη τὸν εὐδοκιμοῦντα· μὴ ἵνα αὐτὸν καταβιβάσῃς, ἀλλ' ἵνα πρὸς τὴν αὐτὴν φθάσῃς κορυφὴν, ἵνα τὴν αὐτὴν ἀρετὴν ἐπιδείξῃ. Hier sieht man klar, daß der gute Zelos in seiner Intention durchaus positiv ist. Er muß ein Ansporn sein, daß man wie der εὐδοκιμῶν wird, den gleichen Gipfel erreicht, die gleiche Tugend zeigt. Es ist nicht gestattet, daß man den Zelos dazu benutzt, den Bruder herabzusetzen. In diesem Sinne habe der Zelos einen hohen ethischen Wert, sagt A. Stumpff<sup>22</sup>. Doch wenden wir uns der Definition zu, die Chrysostomus selber von dem guten Zelos gibt: Τοῦτο ζῆλος καλός τὸ μιμεῖσθαι καὶ μὴ πολεμεῖν, τὸ μὴ ἀλγεῖν ἐπὶ τοῖς ἐτέρων ἀγαθοῖς, ἀλλὰ δάκνεσθαι ἐπὶ τοῖς οἰκείοις κακοῖς· οὐ τὸ ἐναντίον ὁ φθόνος ποιεῖ· τῶν γὰρ οἰκείων κακῶν ἀμελῶν ἐπὶ τοῖς ἀλλοτρίοις τήκεται καλοῖς. Der gute Zelos wird mit μιμεῖσθαι gleichgesetzt<sup>23</sup>. Ihn kannten schon die Stoiker<sup>24</sup>. Von ihnen hat

<sup>20</sup> Vgl. *Chrys.*, In Gen., 26, 5: PG, 53, 237. In Gen., 12, 5: PG, 53, 104. In Gen., 38, 1: PG, 53, 350: . . . εἰς ζῆλον ἡμᾶς καὶ μίμησιν τῆς τοῦτου ἀρετῆς ἐναγαγεῖν βουλόμεθα.

<sup>21</sup> Vgl. *Chrys.*, Adv. eos qui non adfuerant, 4, 1: PG, 63, 177. De Lazaro, 1, 12: PG, 48, 981. In s. Barlaamum mart., 1: PG, 50, 675.

<sup>22</sup> A. Stumpff, ζῆλος, ζηλῶ, ζηλωτής, παραζηλῶ, in ThWNT, Bd. 2, Stuttgart 1950, S. 884. Rein negativ, als Streitsucht, wird der Zelos, verbunden mit dem Neid, von Clemens R., (Ad Cor I, 4–6: PG, 1, 216ff) und Cyprianus (De zelo et livore, 3: PL, 4, 665 B) gewertet. S. mehr W. L. Davidson, Envy and emulation, in ERE, hrsg. v. J. Hastings, Bd. 5, New York 1912, S. 322.

<sup>23</sup> Ζηλοῦν gleichbedeutend mit μιμεῖσθαι: z. B. *Chrys.*, In Gen., 61, 1: PG, 54, 526. In ep. II ad Cor., 19, 1: PG, 61, 530: Hier wird Zelos auch φιλοτιμία im Sinne des Wetteifers genannt. In ep. II ad Cor., 15, 2: PG, 61, 503. In Ioan., 55, 3: PG, 59, 305. In ep. I ad Cor., 31, 4: PG, 61, 263: Im Sinne von μιμεῖσθαι ist hier der Neider ἀκριβῆς τοῦ διαβόλου ζηλωτής. Vgl. dazu *Thuc.*, Hist. 2, 37. *Isocrat.*, Pan. 12, 16. *Platon*, Rep. VIII 553 a 9. Prot. 326 a 3.

<sup>24</sup> Vgl. *Cicero*, Tusc. Disp. 4, 17: Aemulatio autem dupliciter illa quidem dicitur, ut et in laude et in vitio nomen hoc sit. Nam et imitatio virtutis aemulatio

Chrysostomus wahrscheinlich diese Lehre durch die Popularphilosophie übernommen. Der Unterschied liegt nur darin, daß er sich über den schlechten Zelos, von dem die Stoa spricht – nämlich der Unlust darüber, daß man selbst nicht dasselbe erreicht, was ein anderer erreicht hat<sup>25</sup> –, nur sehr unscharf äußert. Wenn er insbesondere von 1. Kor. 13, 4 spricht, wo von der Liebe, die οὐ ζηλοῖ, die Rede ist, so schreibt er dem Zelos eine negative Bedeutung zu, ohne ihn näher zu bestimmen. Da ist zwar der Begriff des Zelos nicht weit von dem des Phthonos entfernt, wird aber auch nicht mit ihm gleichgesetzt; er ist vielmehr sozusagen eine Vorstufe, die zum Neid führen kann<sup>26</sup>.

Den guten Zelos, um zu der oben genannten Stelle zurückzukehren, setzt Chrysostomus gegen den Phthonos. Damit man die gleiche Tugend wie ein anderer zeigt, soll man ihn nachahmen und nicht bekämpfen<sup>27</sup>. Nicht die Güter der anderen sollen Unlust bereiten, sondern nur die οἰκεία κακὰ οὐ τήκεται (sc. ὁ ζηλωῶν), ὅταν τὸν ἕτερον εὐδοκιμοῦντα ἴδῃ, ἀλλ' ὅταν ἑαυτὸν ἀπολιμπανόμενον. Diese Formulierung weist eine große Übereinstimmung mit dem oben zitierten Passus des Aristoteles<sup>28</sup> auf. Die Unlust über die eigenen Übel fordert zu einem Versuch heraus, den eigenen Zustand zu bessern; dieser Versuch soll zur Nachahmung der anderen führen. Die Unlust, die die ἀλλότρια κακὰ erregen, ist der Phthonos. Der Neider vernachlässigt seine eigenen Übel; ihm sind nur die Güter der anderen von Interesse. Er beschäftigt sich damit, strebt aber nicht danach, sie zu erreichen. Er freut sich auch nicht, wenn er etwas erreicht, sondern nur, wenn der andere etwas nicht erreicht. Diesen boshaften Weg, der auch als Zelos bezeichnet wird, soll man verlassen

---

dicitur; sed ea nihil hoc loco utimur; est enim laudis; et est aemulatio aegritudo si eo, quod concupierit alius potiatur, ipse careat. *Stob. Ecl. II 92, 7, W.* (= SVF III, S. 100, 4): λέγεσθαι δὲ ζῆλον καὶ ἔτι ἄλλως μίμῃσιν ὡς ἂν κρείττονος. Mehr über den guten Zelos bei den Stoikern s. *Schwerdtfeger* S. 80ff. und *X. Kreuttner*, *Andronici qui fertur libelli περὶ παθῶν*, pars prior de affectibus, Heidelberg 1885, S. 13 und 43f.

<sup>25</sup> Vgl. *Milobenski* S. 90 und S. 113f.

<sup>26</sup> *Chrys.*, In ep. I ad Cor., 33, 2: PG, 61, 278. In ep. I ad Cor. 34, 1: PG, 61, 286. In ähnlichem Sinne s. *Chrys.*, In Gen., 52, 2: PG, 54, 459. 67, 3: PG, 54, 575. Zum Umschlagen von Zelos in Neid vgl. *Platon*, *Menex.* 242 a 4. *Plautus*, *Mil.* 839–40: quoniam aemulari non licet, nunc invides (*Stevens* S. 174, Anm. 8 *Milobenski* S. 70).

<sup>27</sup> Vgl. ähnliche Aussagen von *Theophylakt.*, In Gal. 4, 17: PG, 124, 1001 D: Ζῆλος μὲν ἐστὶν ἀγαθός, ὅταν τις ἀρετὴν μιμῆται τινός· ζῆλος δὲ οὐ καλός, ὅταν τις σπεύδῃ ἐκβαλεῖν τῆς ἀρετῆς τὸν κατορθοῦντα.

<sup>28</sup> S. o. S. 20.

und den des guten Zelos einschlagen. Dieser Weg führt zu den μεγάλα ἀγαθὰ<sup>29</sup>, und eben aus diesem Grunde, daß er zu dem großen Gut anspornt, wird er als σφοδρὸν καὶ πυρὸς παντὸς θερμότερον<sup>30</sup> charakterisiert. Hier spürt man die Kraft des Zelos als eines positiven Faktors.

Das ist die einzige Stelle, wo Chrysostomus die Begriffe Phthonos und Zelos differenziert. Sonst vergleicht er die zwei Größen nie. Der schlechte Zelos, d. h. im Sinne des Neides, kommt auch an einer Stelle vor<sup>31</sup>, die wohl nicht von Chrysostomus stammt. Da ist die Rede vom Zelos des Teufels gegen die Menschen. In diesem Falle benutzt Chrysostomus aber immer die Wörter Phthonos bzw. Baskania.

Hierzu gehört noch eine andere Art von Zelos: der Zelos Gottes. Der Zelos Gottes ist schon dem Alten Testament bekannt<sup>32</sup>. Über die Bedeutung dieses Zelos im Alten Testament übernehmen wir die Aussage von A. Stumpff<sup>33</sup>: „Wo vom ζῆλος Jahwes die Rede ist, handelt es sich fast immer um das Verhältnis Gottes zu seinem Volk, zu Israel. Jahwes Eifer wird dadurch erregt, daß Israel fremden Göttern dient, also das Gebot übertritt, dessen Begründung Ex. 20, 5 heißt: ἐγὼ γάρ εἰμι κύριος ὁ θεός σου, θεός ζηλωτής.“ Chrysostomus geht vom Zelos Gottes im Neuen Testament aus. Wenn die Rede vom Zelos Gottes ist, so darf man ihn nicht als Pathos bezeichnen<sup>34</sup>, weil τὸ θεῖον ἀπαθές ist<sup>35</sup> und τὰ ῥήματα ἐπὶ τοῦ Θεοῦ λεγόμενα οὐ τὴν αὐτὴν ἔχει ἰσχύν, sondern νοήματα θεοπρεπῆ innehaben<sup>36</sup>.

<sup>29</sup> Vgl. *Chrys.*, In ep. II ad Cor., 23, 1: PG, 61, 553: bei den Menschen wird der Zelos διὰ τὴν οἰκείαν ἀνάπαισιν erregt. Erinnerung sei hier an das Nützliche des Zelos, das die Peripatetiker anerkannten, s. o. S. 21. *Chrys.* (In Gen., 9, 1: PG, 54, 621. Vgl. Ad pop. Antioch., 1, 12: PG, 49, 334) kennt noch den Zelos, den man für die Rettung eines Bruders zeigt. Es ist nämlich die Unlust über die ἁθυμία τῶν ἀδελφῶν hinsichtlich ihres tugendhaften Lebens. Dieser Zelos muß aber mit φιλανθρωπία und συγγνώμη gemischt sein, sonst ist er θυμός.

<sup>30</sup> *Chrys.*, In ep. I ad Cor., 31, 4: PG, 61, 263. In ep. II ad Cor., 23, 1: PG, 61, 553: hier wird der Zelos Gottes als σφοδρὸς ἰμοῦ καὶ καθαρὸς bezeichnet.

<sup>31</sup> *Spuria*, In ven. Crucem: PG, 50, 820 (*Aldama* S. 184f, 594).

<sup>32</sup> Ex. 34, 14; Deut. 4, 24; 5, 9; 6, 15; 29, 19; 32, 19. Mehrere Belege bei E. Hatch – H. Redpath, Concordance to the Septuagint, Graz 1954, Bd. I, S. 594 und A. Stumpff, S. 880 u. 885f. Über den Eifer Gottes im Alten Testament: F. Küchler, Der Gedanke des Eifers Gottes im Alten Testament, in ZAW 28 (1908) 42ff. G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments, Bd. I, München 1957, S. 203.

<sup>33</sup> *Stumpff* a. a. O., S. 881.

<sup>34</sup> *Chrys.*, In ep. II ad Cor., 23, 1: PG, 61, 553. Vgl. Quod reg. feminae viris, 5: PG, 47, 523. De capto Eutr., 7: PG, 52, 402.

<sup>35</sup> *Chrys.*, In ep. II ad Cor., 23, 1: PG, 61, 553.

<sup>36</sup> *Chrys.*, De capto Eutr., 7: PG, 52, 402.

Was ist nun die Bedeutung dieses Zelos? Die Antwort lautet: Ζηλεύει ὁ Θεός, ἀγαπᾷ γάρ<sup>37</sup>. Inhalt dieses Zelos ist die Liebe Gottes. Das ζηλοῦν ersetzt das ἀγαπᾷν, weil es πολλῶ τούτου σφοδρότερον ἦν<sup>38</sup>. Wo er auftaucht, gilt er als Beweis für die unermessliche Liebe Gottes zu den Menschen. Hier geht es auch um das Verhältnis Gottes zu seinen Gläubigen. Eine ausführlichere Stelle lautet: Οὐ γὰρ ζῆλος ποτε γένοιτο, μὴ θερμῆς τινος καὶ ζεούσης προϋποκειμένης ἀγάπης· ὥστε σφοδρᾶς καὶ πεπυρωμένης ἀγάπης τοῦ Θεοῦ καὶ φιλίας τεκμήριον τοῦτό ἐστιν . . . τὴν ἄφατον αὐτοῦ φιλοστοργίαν ἐρμηνεῦσαι βουλόμενος, τούτω πολλάκις ἀποκέχρηται τῷ ὀνόματι<sup>39</sup>.

## b) Die Begriffsbestimmung des Neides

Die Kirchenväter beschäftigten sich nicht mit der Philosophie Griechenlands, sondern mit der Palästinas. Diese Philosophie war fast durchaus ethisch ausgerichtet. Ihre Probleme bezogen sich nicht auf das Seiende in abstracto, sondern auf das menschliche Leben in concreto<sup>1</sup>. Es ging um die sittlich-seelsorgerische Tätigkeit, um das Erziehen und Ermahnen, ein Moment, das für Sokrates philosophieren bedeutete<sup>2</sup>. So haben es sowohl die Kyniker verstanden, die ihre Aufgabe darin sahen, die menschliche Gesellschaft moralisch

<sup>37</sup> A. a. O.

<sup>38</sup> *Chrys.*, In ep. II ad Cor., 23, 1: PG, 61, 553. Aus heftiger Liebe entsteht nach Chrysostomus auch die ζηλοτυπία: οὐκ ἂν ἄλλως τεχθεῖη ζηλοτυπία, ἀλλ' ἢ ἀπὸ σφοδρᾶς φιλίας (a. a. O.). Die Zelotypia ist auch ein Pathos (*Chrys.*, De virg., 52: PG, 48, 575); sie wird mit Phthonos und anderen Affekten zusammengezählt und kann eine negative Bedeutung haben (*Chrys.*, In Matth., 61, 2: PG, 58, 590. In Matth., 65, 5: PG, 58, 624. 68, 3: PG, 58, 643. In ep. ad Hebr., 7, 4: PG, 63, 59). Sie wird in Seelen erregt, die σφόδρα τῶν ἐρωμένων περικαλονται. (In ep. II ad Cor., 23, 1: PG, 61, 553). In diesem Sinne wird sie auch den Eheleuten zugeschrieben (De virg., 52: PG, 48, 574ff: hier sieht man auch ihre Folgen. Ad Stag. 2, 7: PG, 47, 460. De virg., 60: PG, 48, 580. In diesem Sinne tritt manchmal auch Zelos auf: In Gen., 32, 5: PG, 53, 299. In Gen., 45, 2: PG, 54, 415).

Die Zelotypia kennt merkwürdigerweise auch Gott selbst. Er ist zelotypos, und weil er uns σφόδρα ἐρᾷ καὶ ἐπιθυμεῖ παρέχειν, läßt er uns in Schwierigkeiten geraten, so daß wir seiner bedürfen (Fragm. in Jer., 2, 18: PG, 64, 765 A [*Aldama* S. 86, 293], ein Moment, das bei Chrys. nirgendwo anders vorkommt und für die Unechtheit dieser Fragmente sprechen kann. Über die Zelotypia bei älteren Autoren s. *Milobenski* S. 89ff und S. 114.

<sup>39</sup> *Chrys.*, Quod reg. fem. viris, 5: PG, 47, 523.

<sup>1</sup> *E. Hatch*, The influence of Greek ideas and usages upon the Christian Church, London 1957, S. 123f.

<sup>2</sup> *Platon*, Apol. Sokr., 30 a 7ff. Vgl. *W. Jaeger*, Paideia. Die Formung des griechischen Menschen, Bd. 2, Berlin 21954, S. 87.

zu erziehen, als auch die Stoiker, die durch ihre Diatribe, den moralphilosophischen Vortrag, an den Mitmenschen Kritik üben und sie belehren wollten<sup>3</sup>.

Das gilt vor allem auch für Johannes Chrysostomus<sup>4</sup>. Er ist ein Praktiker, der mit unbegreiflichen Theorien nichts zu tun hat<sup>5</sup>. Daher sagt O. Schilling richtig: „Chrysostomus ist der Fürst unter den geistlichen Rednern des Morgenlandes. Seine Reden zielen durchaus auf die Praxis ab; die Theorie ist Nebensache“<sup>6</sup>. Insbesondere trifft es auf die moralisierende Nutzenanwendung zu, die den unerläßlichen Schluß jeder Predigt bildet. Für Chrysostomus ebenso wie für die anderen Kirchenväter heißt moralisieren nicht systematische Sittenlehre darlegen. Abgesehen von monographischer Darstellung von Stoffen der Ethik ist kaum eine selbständige Zusammenfassung geboten<sup>7</sup>.

Wie sieht nun in großen Zügen seine Ethik aus? Als Gott den Menschen schuf, gab er ihm das natürliche Gesetz ein, damit der Mensch sich selbst lehren könnte, was gut und schlecht sei. Der Mensch hat tatsächlich beides von sich selbst gelernt<sup>8</sup>. So kann man sagen, daß die Menschen von Natur aus weder κακοί noch καλοί sind; ein Beweis dafür ist der dauernde Wechsel im sittlichen Handeln<sup>9</sup>. Dieser Wechsel findet in der menschlichen ψυχὴ statt, dem einen von den zwei Bestandteilen des Menschen, σῶμα und ψυχὴ<sup>10</sup>. Ihre προαίρεσις läßt das Böse oder das Gute auftreten, weil unsere Natur ἀντεξούσιος

<sup>3</sup> Milobenski S. 116.

<sup>4</sup> Vgl. *Chrys.*, Ad pop. Antioch., 16, 2: PG, 49, 164: καὶ τὸ πλεόν ἡμῖν τῆς προαίρεσεως εἰς τὸν ἠθικώτερον ἀναλίσκεται λόγον.

<sup>5</sup> Δ. Μπαλᾶνος, *Πατρολογία*, Ἀθήναι 1930, S. 374. Vgl. *Chrys. Baur*, Der hl. Johannes Chrysostomus und seine Zeit, Bd. 1, München 1929, S. 250. *W. Christ – O. Stählin*, Geschichte der griechischen Literatur II 2, München 1924<sup>6</sup>, S. 1465f. *J. Quasten*, Patrology, Bd. 3, Utrecht 1960, S. 474.

<sup>6</sup> *O. Schilling*, Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur, Freiburg 1908, S. 109.

<sup>7</sup> Vgl. *Joh. Stenzelberger*, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa, München 1933, S. 2. Das Werk Δ. Δανιήλ, Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου ἡ Γενικὴ Ἠθικὴ ἐν τῇ σχέσει αὐτῆς πρὸς τὴν τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας, Βάρνα 1894 war mir leider nicht zugänglich.

<sup>8</sup> *Chrys.*, Ad pop. Antioch., 12, 3–4: PG, 49, 131ff: da gibt er dafür eine Reihe von Belegen und Paradigmen aus der Hl. Schrift und dem menschlichen Verstand. Vgl. *Chrys.*, In Gen., 21, 6: PG, 53, 183. In Matth., 11, 8: PG, 57, 201.

<sup>9</sup> *Chrys.*, In ep. I ad Cor., 2, 3: PG, 61, 21. Ego Dominus, 5: PG, 56, 149.

<sup>10</sup> *Chrys.*, In Gen., 21, 6: PG, 53, 183. De proph. obscur., 2, 5: PG, 56, 182. In Matth., 82, 4: PG, 58, 743.

geschaffen wurde<sup>11</sup> – wobei für Aristoteles<sup>12</sup> nur die Tugend als *ἐξίς* auf der Prohairesis beruht.

Die *ἀσκησις τῆς ἀρετῆς* ist dasjenige, was den Menschen zum Menschen macht<sup>13</sup>. Sie ist die einzige *ἀληθῆς φιλοσοφία*<sup>14</sup>. Für die Ausübung der Tugend spielt die *θέλησις*, die kein Hindernis kennt<sup>15</sup>, eine große Rolle. Zur Arete führen zwei Wege; der eine ist: das Böse meiden; der andere: das Gute ausüben<sup>16</sup>. Dieses Ziel kann nur langsam und nicht auf einmal erreicht werden<sup>17</sup>. Die ethischen Forderungen, die Chrysostomus aufstellt, basieren vor allem auf der Hl. Schrift und sind der Wille des geoffenbarten Gottes<sup>18</sup>. Der Glaube an Gott impliziert die Erfüllung dieser Forderungen<sup>19</sup>.

Nicht jeder vermag alle Tugenden in gleichem Maße auszuüben, sondern je nach äußeren Umständen oder Charakteranlagen betätigt der eine mehr diese, der andere mehr jene. Alle aber, insofern sie die Tugend ausüben, werden gerettet. Die Rettung ist das Ziel eines jeden. Dieses Ziel können nicht nur diejenigen erreichen, die die Keuschheit besitzen, sondern auch die Verheirateten<sup>20</sup>. Da nun die Rettung das einzige Ziel seiner Ethik ist, kann man

<sup>11</sup> *Chrys.*, In Gen., 19, 1: PG, 53, 158. Vgl. De diab. tent., 2, 2: PG, 49, 260. In Gen., 32, 5: PG, 53, 300. De laud. s. Pauli Ap., 6: PG, 50, 503f. In ep. ad Gal., 5, 6: PG, 61, 673. *Basil.*, Quod deus non est auctor malorum, 7: PG, 31, 345 B. Vgl. *Chrys. Baur*, Das Ideal der christlichen Vollkommenheit nach dem hl. Joh. Chrysostomus, in TG 6 (1914) 570.

<sup>12</sup> *Arist.*, Nik. Eth., 1106 b 36. Vgl. *Milobenski* S. 75. *H. Kuhn*, Der Begriff der Prohairesis in der Nik. Ethik. Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken, Festschr. für H. G. Gadamer zum 60. Geburtstag, Tübingen 1960, S. 134. *F. Dirlmeier*, Arist. Nik. Ethik, Darmstadt 1956, S. 327 zu 48, 3.

<sup>13</sup> *Chrys.*, Katech., 2, 1: PG, 49, 232. Vgl. In Kalendas, 3: PG, 48, 958.

<sup>14</sup> *Chrys.*, Ad pop. Antioch., 19, 1: PG, 49, 189. Vgl. Adv. opp. vitae monast., 3, 19: PG, 47, 382 und 3, 10: PG, 47, 365. Comp. regis et mon. 1: PG, 47, 387.

<sup>15</sup> *Chrys.*, Ad pop. Antioch., 8, 3: PG, 49, 101. De decem mil. talent., 2: PG, 51, 119. In ep. I ad Thess., 5, 4: PG, 62, 428.

<sup>16</sup> *Chrys.*, In 5. Psalm., 1: PG, 55, 62. Vgl. Fragm. in Job, PG, 64, 517 C (*Aldama* S. 182, 491).

<sup>17</sup> *Chrys.*, In Matth., 11, 8: PG, 57, 201. In Matth., 79, 3: PG, 58, 721. In acta Apost., 8, 2–3: PG, 60, 72f.

<sup>18</sup> *Chrys.*, In Gen., 21, 6: PG, 53, 183. Nach *Chrys. Baur*, Der hl. Joh. Chrysostomus und seine Zeit, Bd. 1, München 1929, S. 262, zitiert Chrysostomus in seinen Werken das Neue Testament etwa 11000 mal. *O. Schilling*, Reichtum und Eigentum in der altk. Literatur, Freiburg 1908, S. 109, nennt die Bibel das Lieblingsbuch von Joh. Chrysostomus. Vgl. *Chrys. Baur*, Das Ideal der christlichen Vollkommenheit nach dem hl. Joh. Chrysostomus, in TG 6 (1914) 570.

<sup>19</sup> *Chrys.*, Ad pop. Antioch., 5, 2: PG, 49, 71; 19, 1: PG, 49, 189. In Gen., 2, 5: PG, 53, 31f.

<sup>20</sup> *Chrys.*, In Matth., 45, 2: PG, 58, 474. Vgl. *Basil.*, De renunt. saeculi, 1: PG, 31, 628.

sagen, daß für Chrysostomus die Rede von einer „doppelten Moral“, einer vollkommenen und einer unvollkommenen, nicht zur Geltung kommen kann wie bei den Stoikern<sup>21</sup>.

Der Arete steht die *κακία* gegenüber. Chrysostomus unterscheidet zwischen einer sozusagen natürlichen Kakia: λιμός, λοιμός, νόσος, θάνατος usw., die nur dem Namen nach Kakia ist, und einer ethischen: πορνεία, μοιχεία, πλεονεξία usw.; diese zweite ist nicht Θεοῦ ἔργον, ἀλλὰ τῆς ἡμετέρας προαιρέσεως εὖρεμα<sup>22</sup>, wie oben auch betont wurde. Sie existiert nicht aus sich selbst und ist nicht von Gott geschaffen, sondern sie ist eine Erfindung unserer Prohairesis. Die natürliche Kakia hat ihre Genesis außerhalb des menschlichen Körpers, schadet diesem jedoch. Dagegen entsteht die ethische Kakia, die in den verschiedenen πάθη besteht, innerhalb des menschlichen Körpers, schadet aber der Seele<sup>23</sup>. Die πονηρὰ ἐπιθυμία<sup>24</sup> ernährt diese Kakia.

Mit der *κακὴ ἐπιθυμία* wird auch Baskania bzw. Phthonos verbunden. Bei der Auslegung von Kol. 3, 5 sagt Chrysostomus, daß Paulus durch das Wort ἐπιθυμία κακῆ, γενικῶς τὸ πᾶν εἶπε· πάντα γὰρ ἐπιθυμία κακῆ, βασκανία, ὀργή, λύπη<sup>25</sup>. Der Neid ist an sich ein böses Begehren. Der Körper erregt dieses Begehren und, weil die Seele krank, nicht wachsam und leicht zu überwältigen ist, so leidet sie unter dem „bittersten“ der Affekte, dem Neid; die Seele trägt sozusagen die Verantwortung für den Affekt, weil sie diesem bösen Begehren des Körpers widerstehen kann<sup>26</sup>. Es gibt in Wirklichkeit keinen Zwang, den anderen zu beneiden: ποῖα δὲ βία τὸ μὴ βασκαίνειν τοῖς ἐτέρων ἀγαθοῖς<sup>27</sup>; lautet seine rhetorische Frage.

Wie die anderen Laster des Lasterkataloges von Gal. 5, 19–21, so ist auch der Neid die Frucht der διεφθαρμένη προαίρεσις<sup>28</sup> und hat seine Existenz

21 Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Bd. 3, Leipzig 1923, S. 265. M. Pohlenz, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen 1948, S. 123ff.

22 Chrys., Daem. non gubern. mundum, 1, 5: PG, 49, 251.

23 Chrys., Ad Stag., 3, 3: PG, 47, 491. Vgl. De virg., 17: PG, 48, 546.

24 Chrys., In 48. Psalm., 8: PG, 55, 235. Adv. opp. vitae monast., 3, 19: PG, 47, 382. In s. Barl. mart., 1: PG, 50, 677. Die ἐπιθυμία war für die Stoiker einer der vier Hauptaffekte: ἡδονή, λύπη, ἐπιθυμία, φόβος. Cicero, Tusc. disp., 4, 11ff. Diog. L., 7, 111ff. Nemes., De nat. hom., 17: PG, 40, 676.

25 Chrys., In ep. ad Col., 8, 1: PG, 62, 352.

26 Chrys., De sacerdot., 6, 12: PG, 48, 688. In ep. II ad Cor., 27, 3: PG, 61, 587. In ep. I ad Tim., 7, 1: PG, 62, 535. In ep. ad Eph., 5, 4: PG, 62, 41ff. In Ioan., 55, 3: PG, 59, 305. Vgl. Georg. Pis., De vanit. vitae, 193–194: PG, 92, 1592f: Hier wird der Neid als ἐραστός und χρυσοῦν μῆλον (mythologische Anspielung) bezeichnet.

27 Chrys., In ep. ad Phil., 2, 3: PG, 62, 194.

28 Chrys., In ep. ad Gal., 5, 6: PG, 61, 673. In Ioan., 55, 3: PG, 59, 306.

οἰκοθεν, im Menschen; er gehört für Chrysostomus nicht ontisch zur menschlichen Natur, sondern entsteht nachträglich, τίκεται, wie er charakteristisch sagt<sup>29</sup>. Die gleiche Ansicht vertritt auch Platon<sup>30</sup>, indem er den Menschen der Urzeit vom Neid freispricht. Bei dem Entstehen des Neides spielt für Chrysostomus der Teufel immer wieder eine große Rolle; doch davon später.

Obwohl der Neid ein Teil der Kakia<sup>31</sup> ist, verhält er sich ihr gegenüber wie αἰτία καὶ μήτηρ πάντων κακῶν<sup>32</sup> oder wie eine Quelle, aus der der Fluß alles Bösen entspringt, und wie die Wurzel einer Pflanze, deren Frucht die Kakia allgemein ist<sup>33</sup>. Chrysostomus sagt nichts darüber, wie diese Beziehung des Neides zur Kakia verstanden werden soll. Aus dem Zusammenhang der Stellen aber kann man dieses Verhältnis im Bezug auf die Folgen des Neides beleuchten; da er nämlich schlechte Folgen hat, so ist er die Mutter alles Bösen. In diesem Sinne z. B. wird der Neid ῥίζα τοῦ φόνου und der Mord καρπὸς τοῦ φθόνου<sup>34</sup> genannt.

Chrysostomus behandelt den Neid als ein Pathos der Seele. Die Seele erleidet den Neid und ist nicht aktiv. Περὶ αὐτήν (sc. τὴν ψυχὴν) ἡ ὀδύνη, ὅταν ὀργίζεται, ὅταν βασκαίνει, ὅταν τι τοιοῦτον ποιῇ, μᾶλλον δὲ ὅταν πάσχη. Οὐ γὰρ ποιεῖν τοῦτο ἐστίν, ἀλλὰ πάσχειν, τὸ ὀργίζεσθαι, τὸ φθόνον ἔχειν, διὰ τοῦτο καὶ πάθη καλεῖται ψυχῆς, καὶ τραύματα, καὶ ὤτειλαί. Ὅντως γὰρ πάθος ἐστὶ καὶ πάθους χαλεπώτερον<sup>35</sup>.

Einmal wirft Chrysostomus seinem Publikum vor, daß der Neid als

<sup>29</sup> *Chrys.*, De Dav. et Saule, 2, 3: PG, 54, 691. Vgl. In Ioan., 9, 1: PG, 59, 71. Nach *Herodot.*, Hist., 3, 80, 3 dagegen ist der Neid der menschlichen Natur eigentümlich: . . . φθόνος δὲ ἀρχῆθεν ἐμφύεται ἀνθρώπῳ. Vgl. *Stevens* S. 171. *Milobenski* S. 36. Daß auch *Plutarch* (De frat. am. Kp. 12, 484 CD) den Neid für einen Bestandteil des Menschen hält, weist *Milobenski* S. 142 nach.

<sup>30</sup> *Platon*, Nom. III p 679 c. Vgl. *Milobenski* S. 40. *H. Ryffel*, Μεταβολὴ Πολιτειῶν. Der Wandel der Staatsverfassungen, Noctes Romanae. Forsch. ü. d. Kultur d. Antike, hrsg. v. W. Wili, Bd. 2, Bern 1949, S. 118.

<sup>31</sup> *Chrys.*, In ep. ad Rom., 5, 1: PG, 60, 421 zu Rm. 1, 24.

<sup>32</sup> *Chrys.*, In Ioan., 55, 3: PG, 59, 306.

<sup>33</sup> *Chrys.*, In s. Pentec., 2, 3: PG, 50, 468. Vgl. *Spuria*, In tit. Psalm., 50, 4: PG, 55, 569 (*Aldama* S. 109, 294): Ὁ φθόνος παθῶν πεπληρωμένος. Einmal spricht *Chrys.*, In *Matth.*, 40, 4: PG, 56, 443 von πολλὰ τὰ εἶδη τῆς βασκανίας, näher aber erklärt er es nicht. Vermutlich hängt es mit den Gründen, die den Neid hervorgerufen, zusammen. *Greg. Naz.*, Poem. de se ipso II, I, 9, 1508: PG, 37, 1134 und II, I, 40, 18: PG, 37, 1338: Δεινὸν τε καὶ φρικῶδες ἐργαστήριον (sc. ὁ φθόνος) τὴν τῶν, ὅσ' ἐστὶ, σύντομον στήλην κακῶν. *Greg. Nys.*, De vita Moysis: PG, 44, 409 B: φθόνος, τῆς κακίας ῥίζα . . .

<sup>34</sup> *Chrys.*, In Gen., 54, 2: PG, 54, 473. S. u. S. 92f.

<sup>35</sup> *Chrys.*, In acta Apost., 15, 4: PG, 60, 124. Der Neid wird so oft als Pathos bezeichnet, daß wir die einzelnen Stellen nicht anzugeben brauchen.

ἀδιάφορον ἀμάρτημα<sup>36</sup> betrachtet wird. Freilich hat diese Bezeichnung hier nichts mit den ἀδιάφορα der Stoiker zu tun. Diese Auffassung über den Neid bekämpft Chrysostomus, indem er ihn schlimmer als die anderen Affekte findet und das Beispiel von Kain und Abel im Vergleich zu dem Ehebrecher aus der Korinthergemeinde (1. Kor. 5, 1) anführt. Da Kain keine Therapie gegen seinen Neid gefunden hat und zum Mord an Abel geführt wurde, war er schlimmer als der Ehebrecher, der sich bald besserte. Diese Bezeichnung des Neides als ἀδιάφορον kann im Zusammenhang mit einer anderen Stelle<sup>37</sup> einigermaßen geklärt werden. Dort unterscheidet Chrysostomus zwischen den δῆλα καὶ ὠμολογημένα παρὰ πᾶσιν (μοιχεία u. dgl.) und anderen Affekten (κενοδοξία, φθόνος u. dgl.), die vor den anderen verborgen bleiben können. Weil diese Affekte heimlich in der Seele erweckt werden und nicht immer auffallend und äußerlich bemerkbar sind, ist es möglich, daß sie von den Menschen als ἀδιάφορα, im Sinne von uninteressant, unwichtig, gekennzeichnet werden.

Chrysostomus definiert den Phthonos bzw. die Baskania, indem er die Eigenschaften des Neides aufzählt. Eine ausführliche Angabe solcher Charakteristiken lesen wir Chrys., In Gen., 52, 1: PG, 54, 458: Τοιοῦτον γὰρ ἡ βασκανία' οὐκ ἀνέχεται πρᾶως τὴν ἐτέρων εὐπραγίαν, ἀλλὰ τὴν τοῦ πλησίον εὐημερίαν οικεῖαν δυσπραγίαν εἶναι νομίζει, καὶ τήκεται τοῖς τοῦ πλησίον ἀγαθοῖς<sup>38</sup>. Das Subjekt der Verben ist die Baskania; sie ist hier personifiziert. Dieser Passus kann durch einen anderen ergänzt werden: καὶ ὅτι ἡδόμεθα (nämlich wenn wir neidisch sind) πασχόντων ἐτέρων κακῶς, καὶ νομίζομεν

<sup>36</sup> Chrys., In Ioan., 37, 3: PG, 59, 211. Vgl. In Matth., 40, 3: PG, 57, 442.

<sup>37</sup> Chrys., In Matth., 41, 4: PG, 57, 450.

<sup>38</sup> Ähnliche Aufzählungen dieser Eigenschaften des Neiders s. Chrys., In Gen., 22, 2: PG, 53, 188: τοιοῦτον ἡ πονηρία (sc. φθόνος) οὐ δύναται πρᾶως φέρειν τὴν ἐτέρων εὐημερίαν. In Matth., 64, 3: PG, 58, 612: ... ἐδυσχέραινον (sc. die Arbeiter des Gleichnisses Mt. 20, 1ff) καὶ ἠγανάκτουν ἐπὶ τοῖς ἀλλοτρίοις ἀγαθοῖς' ὁ φθόνου καὶ βασκανίας ἦν. In ep. ad Rom., 7, 5: PG, 60, 447: (sc. πολλοί) θακρῶσιν ἐτέρων χαιρόντων' ἕπερ ἔστι βασκανία καὶ φθόνος. In Matth., 40, 3: PG, 57, 442: ... αἰεταῖς τοῦ πλησίον δάκνονται (sc. die Pharisäer wegen ihres Neides) εὐεργεσίαις, καὶ οὐδὲν αὐτοῦς οὕτω λυπεῖ ὡς ἡ τῶν ἀνθρώπων σωτηρία ... οικεῖα κακὰ (sc. ἡγεῖται ὁ βάσκανος) τὰ τῶν ἄλλων ἀγαθὰ. In ep. II ad Cor., 27, 3: PG, 61, 587: Μανία γὰρ (sc. Phthonos) περιφανῆς, τοῖς τῶν πλησίον δάκνεσθαι καλοῖς. In ep. I ad Cor., 34, 4: PG, 61, 262f.: εὐεργεσίαν γὰρ οικεῖαν νομίζει (sc. ὁ βάσκανος) τὴν ἐτέρων κακοπραγίαν, οὐ τὴν οικεῖαν εὐημερίαν ... (sc. Phthonos) ἐπὶ τοῖς ἀλλοτρίοις τήκεται καλοῖς. In Kalendas, 5: PG, 48, 960. In inscrip. Altaris et in princ. Act., 1, 4: PG, 51, 74. In Ioan., 9, 2: PG, 59, 72. In Matth., 87, 1: PG, 58, 769. Vgl. dazu Basil., De inv., 1: PG, 31, 373: ... συμφορὰν ποιοῦμαι (als Baskanos) τὴν τῶν πλησίον εὐημερίαν. Greg. Nys., De vita Moysis: PG, 44, 409 C: \*Ὡς (sc. φθόνῳ) ἀτύχημα μὲν ἔστιν, οὐ τὸ ἴδιον κακόν, ἀλλὰ τὸ ἀλλότριον ἀγαθόν.

παραμυθίαν τῆς οἰκειᾶς συμφορᾶς τὰς ἀλλοτρίας δυσημερίας<sup>39</sup>. Eine zweite Ergänzung lautet: Ἐλλὰ τοιοῦτον ἢ βασκανία τοῖς οἰκειοῖς πολεμῆ καλοῖς, καὶ μᾶλλον ἂν ἔλοιτο μύρια πάσχειν (alii: παθεῖν) δεῖν ὁ βασκαίνων, ἢ τὸν πλησίον ἰδεῖν εὐδοκιμοῦντα, κἄν εἰς αὐτὸν διαβαίνειν μέλλοι τὰ τῆς εὐδοξίας ὁ ὅτι γένοιτ' ἂν ἀθλιώτερον<sup>40</sup>;

Wenn wir nun die Eigenschaften, die Chrysostomus hier angibt, zusammenfassend darstellen, ergibt sich folgendes Bild:

1. Der Neider erträgt nicht gleichmütig (πράως) das Glück der anderen.
2. Er hält das Wohlergehen des Nächsten für sein eigenes Unglück.
3. Er grämt sich (τήκεσθαι) wegen der Güter des Nächsten.
4. Er freut sich, wenn die anderen leiden.
5. Er meint, daß fremdes Unglück ein Trost im eigenen Mißgeschick ist.
6. Er bekämpft sein eigenes Glück und würde selbst lieber leiden als den anderen im Wohlergehen zu sehen, selbst wenn er an diesem teilhätte.

Chrysostomus beleuchtet hier die psychologisch-erlebnismäßige Seite des Neides. Er beschreibt sozusagen die Phasen des Neides, indem er, insbesondere im ersten Abschnitt, die rhetorische Figur der Klimax<sup>41</sup> verwendet. Der Neid liegt zuerst da vor, wo man sich über das Wohlergehen (εὐπραγία, εὐημερία) und die Güter des Nächsten betrübt (τήκεσθαι, δάκνεσθαι)<sup>42</sup>. Die anschaulichen Verben τήκεσθαι und δάκνεσθαι bedeuten in diesem Zusammenhang etwas mehr als λυπεῖσθαι. Von λύπη mit dem Neid verbunden spricht Chrysostomus<sup>43</sup>, wenn er die Stelle 2. Kor. 7, 10 auslegt. Da ist die Rede von der κατὰ Θεὸν und der κατὰ κόσμον λύπη, die den λυπούμενοις schadet; eine κατὰ

<sup>39</sup> *Chrys.*, Ad pop. Antioch., 20, 2: PG, 49, 199. Ähnlich vgl. In ep. II ad Cor., 27, 3: PG, 61, 587: καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῷ (sc. τῷ φθόνῳ) τινα παραμυθίαν εὑρεῖν, δι' ἧς ἀποστήσεται τῆς μανίας, ἀλλ' ἢ μίαν μόνον, τὴν τοῦ εὐημεροῦντος δυσπραγίαν. In Matth., 40, 3: PG, 57, 442: τὰς ἀλλοτρίας συμφορὰς οἰκειᾶς εὐθυμίας (sc. ἡγεῖται ὁ βάσκανος) . . . καὶ οὐ σκοπεῖ, τί ἂν αὐτῷ γένοιτο ἡδὺ, ἀλλὰ τί τῷ πλησίον λυπηρόν. *Greg. Nys.*, De vita Moysis: PG, 44, 409 C: Κατόρθωμα δὲ πάλιν ἐκ τοῦ ἐναντίου, οὐ τὸ οἰκεῖον καλόν, ἀλλὰ τὸ τοῦ πέλας κακόν.

<sup>40</sup> *Chrys.*, De Lazaro, 4, 5: PG, 48, 1014. Vgl. ähnlich In ep. I ad Cor., 31, 4: PG, 61, 262f: ὁ δὲ βάσκανος (im Gegenteil zu dem φυλάργυρος) τότε ἡδεῖται, ὅταν ἕτερος μὴ λάβῃ, οὐχ ὅταν αὐτὸς λάβῃ . . . τῶν γὰρ οἰκειῶν κακῶν ἀμελῶν (sc. ὁ φθόνος). In 4. Psalm., 12: PG, 55, 58: μύριους θανάτους εὐχόμενος (sc. ὁ βάσκανος ἑαυτῷ), ἢ ἰδεῖν τινα τῶν ὁμογενῶν εὐδοκιμοῦντα καὶ εὐημερίας ἀπολαύοντα.

<sup>41</sup> Über die Anwendung der Klimax bei Chrysostomus s. *Ameringer*, A Study in Greek Rhetoric, S. 32.

<sup>42</sup> S. o. S. 30 Anm. 38.

<sup>43</sup> *Chrys.*, In ep. II ad Cor., 15, 1–2: PG, 61, 503. Vgl. In Ioan., 37, 3: PG, 59, 210: ἄλλος statt λύπη.

κόσμον λύπη bereitet auch der Neid. Als Beispiele für solche Menschen nennt er Kain und Esau. Auf diese verweist er oft, wenn es sich um den Neid handelt. Die meisten älteren Autoren verbinden auch den Neid mit λύπη oder bestimmen ihn sogar als λύπη<sup>44</sup>.

Ein ganz neues Moment enthält der zweite Passus. Da ist die Rede von der ἡδονή, die die Neider empfinden, wenn es den anderen schlecht geht. Von ἡδονή des Neides spricht bereits Platon<sup>45</sup>. Zu seinem Verständnis genügt hier der Verweis auf Milobenski<sup>46</sup>, der die betreffende Stelle ausführlich kommentiert und zur Erhellung des Problems, wie zugleich Lust und Unlust des Neides zustandekommen, Aussagen einiger moderner Interpreten angibt.

Unser Autor ist leichter zu verstehen. Der zweite Teil dieses Abschnittes wirft Licht auf den ersten. Diese ἡδονή beruht auf der Meinung der Neider, daß das fremde Unglück eine παραμυθία τῆς οικείας συμφορᾶς ist. Was den Neider schmerzt, das Glück und der Vorteil der anderen, ist nun durch das Unglück beseitigt. Diese Befreiung von der Qual des Pathos ist schon ein genügender Grund, daß der Neider sich erleichtert fühlt. Je größer das Unglück der anderen ist, um so geringer ist der Abstand zwischen dem eigenen Zustand und dem des Nächsten. Der Nächste steht nicht mehr so viel höher. Dabei erfährt der Neider eine παραμυθία<sup>47</sup>, die eine paradoxe ἡδονή bereitet, die ἡδονή über das Unglück des Nächsten<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> Vgl. *Demokrit*, b 88 (s. *Milobenski* S. 4). *Sokrates* in *Xen.*, *Memor.*, 3, 9, 8 (s. *Milobenski* S. 12. *Stevens* S. 173). *Platon*, *Phileb.*, 47, e 1f (s. *Milobenski* S. 49f. *Stevens* S. 177. *H. G. Gadamer*, *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum „Philebos“*, Leipzig 1931, S. 148f). *Arist.*, *Rhet.*, 1387 b 22f (s. o. S. 21. *Milobenski* S. 61). *Eud. Ethik*, 1233 b 19f (s. *Milobenski* S. 82). *Topik.*, 109 b 30f (s. *Milobenski* S. 86f). *Stob.*, III 386, 37 H. (s. *Milobenski* S. 107). *Chrysipp* bei *Plut.*, *De Stoic. repugn.*, Kp. 25 p 1046 B (= SVF III S. 102, 12f). *Diog. L.*, 7, 111 (= SVF III S. 99, 38). *Stob.*, II S. 92, 7 W. (= SVF III S. 100, 3). *Andron.*, *Περὶ παθῶν* 2 *Kreutner* S. 13 (= SVF III 100, 16) (s. *Milobenski* S. 108). *Nemes.*, *De nat. hom.*, Kp. 19: PG, 40, 683. *Cic.*, *Tusc. disp.*, 3, 20. 4, 17 (s. *Milobenski* S. 108). *Plut.*, *De curios.*, Kp. 6 p 518 C (s. *Milobenski* S. 141). *Basil.*, *De inv.*, 1: PG, 31, 373: Λύπη γὰρ ἐστὶ τῆς τοῦ πλησίον εὐπραγίας ὁ φθόνος. *Greg. Nys.*, *De beatit.*, 7: PG, 44, 1288 C.

<sup>45</sup> *Platon*, *Phileb.*, 47 d 3ff. Vgl. *Theophr.*, bei *Stob.*, III 38 30.

<sup>46</sup> *Milobenski* S. 49ff. Vgl. *Stevens* S. 178.

<sup>47</sup> Vgl. *Chrys.*, *In Gen.*, 62, 4: PG, 54, 531 und 54, 2: PG, 54, 473. *In Matth.*, 40, 2: PG, 57, 440. Von παραμυθία des Neides spricht auch *Plutarch*, *Vit. Pelop.*, Kp. 25, 4. *Vit. Them.*, Kp. 22, 5. *Vit. Arist.*, Kp. 7, 2. *Vit. Alcib.*, Kp. 13, 6. Vgl. *R. Hirzel*, *Themis, Dike und Verwandtes. Ein Beitrag z. Geschichte d. Rechtsidee b. d. Griechen*, Leipzig 1907, S. 299 Anm. 2. *Milobenski* S. 137ff Anm. 18. *Basil.*, *De inv.*, 2: PG, 31, 373 C sagt, daß der Neider nur μὲν ἡσυχίαν des Affektes erwartet, den Beneideten herabgesetzt zu sehen.

<sup>48</sup> An einer anderen Stelle spricht *Chrys.*, *In Matth.*, 40, 3: PG, 57, 442 von der χαρὰ τοῖς τοῦ πλησίον κακοῖς. Inhaltlich ist hier die χαρὰ gleichbedeutend mit ἡδονή.

Paradoxer aber scheint die dritte Stelle. Der Neider bekämpft sein eigenes Glück. Er beschäftigt sich so viel mit dem Zustand der anderen und kümmert sich so intensiv um die Herabsetzung des Nächsten, daß er seine eigene Lage nicht zu verbessern sucht<sup>49</sup>. Diese Vernachlässigung des eigenen Glückes und der Wille, den anderen unglücklich zu machen, auch wenn man selbst an dem Glück der anderen teilhätte, ist letzten Endes in Bezug auf die Folgen ein Krieg gegen sich selbst<sup>50</sup>. Deshalb sagt er, es gebe nichts Schlimmeres als den Neid.

Wer ist der *πλησίον*, gegen den der Neid sich richtet? Ein großer Unterschied besteht in diesem Fall zwischen den Dämonen und den Menschen. Der Dämon beneidet nicht den Dämon, sondern den Menschen, der Mensch aber *ἀνθρώποις φθονεῖ καὶ πρὸς τὸ ὁμόφυλον ἴσταται καὶ ὁμογενές, ὅπερ οὐδὲ ὁ δαίμων ποιεῖ*<sup>51</sup>. Es ist ferner selbstverständlich, daß man sich selbst nichts neidet. Sich selbst wünscht man nur Güter und Vorzug den anderen gegenüber: *Οὐδεὶς φθονεῖ ἑαυτῷ, πάντα ἑαυτῷ εὐχεται τὰ ἀγαθὰ, πάντων ἑαυτὸν προτιμᾷ, πάντα ὑπὲρ ἑαυτοῦ βούλεται ποιεῖν*<sup>52</sup>. Der große Prediger erkennt nämlich den Neid als eine heteropathetische Verhaltensweise, weil er durch das Glück oder das Unglück der anderen hervorgerufen wird.

Im Gegensatz zu sich selbst fällt es leicht, einen Feind zu beneiden; freilich heißt es nicht, daß so etwas erlaubt sei. In diesem Sinne spricht Chrysostomus vom *φθόνος ἐχθρῶν*<sup>53</sup>. Vor allem aber ist der *ὁμογενής* und *ὁμότεχνος*<sup>54</sup> Gegen-

<sup>49</sup> S. o. S. 23.

<sup>50</sup> Der Neid als *πόλεμος* vgl. *Chrys.*, In 4. Psalm., 12: PG, 55, 59. De diab. tent., 2, 2: PG, 49, 260: *ἐχθρα καὶ πόλεμος*, der keinen vernünftigen Grund hat. In 4. Psalm., 12: PG, 55, 58: ... *κοινὸς τῆς φύσεως ὢν ἐχθρὸς* (sc. ὁ βᾶσκανος), *περιέρχεται τοσοῦτον ἐνδοθεν φέρων πόλεμον*. Zum gleichen Sachverhalt s. *Chrys.*, In Matth., 48, 1: PG, 58, 487. In Matth., 40, 3: PG, 57, 442. Vgl. *Basil.*, De inv., 3: PG, 31, 376: *Δυσμεταχείριστον ἐχθρας εἶδος ὁ φθόνος*. *Georg. Pis.*, De exped. Persica, Acr. 3, 445f: PG, 92, 1258: *Ὅς* (sc. φθόνος) *τῇ καθ' ἡμᾶς ἀντιπίπτων οὐσία*.

<sup>51</sup> *Chrys.*, In ep. I ad Cor., 31, 4: PG, 61, 262.

<sup>52</sup> *Chrys.*, In Hebr., 19, 2: PG, 63, 141. Den Neid gegen sich selbst schließt *Basil.*, De inv., 5: PG, 31, 384 C auch aus.

<sup>53</sup> *Chrys.*, Ad pop. Antioch., 4, 4: PG, 49, 65. 20, 1: PG, 49, 198. Vgl. *Greg. Naz.*, Poem. Theol., I, I, 27, 8: PG, 37, 499 A.

<sup>54</sup> *Chrys.*, In 4. Psalm., 12: PG, 55, 58; In Matth., 58, 4: PG, 58, 571. In Matth., 61, 2: PG, 58, 590. Adv. opp. vitae monast., 3, 13: PG, 47, 371. In Kalend., 1: PG, 48, 954: hier heißt es, daß man *παρὰ τῶν τὰ αὐτὰ νοσοῦντων* beneidet wird. De sacerd., 3, 11: PG, 48, 648: hier ist der *ὁμοταγής* Gegenstand des Neides.

stand des Neides, während τοῖς σφόδρα ὑπερέχουσιν οὐδεὶς ἂν φθονήσειε<sup>55</sup>. Weiter herrscht der Neid auch unter φίλοι<sup>56</sup>. Eine Ausnahme bilden nur die ὄντως φίλοι<sup>57</sup>. Die pseudoplatonische Definition des Neides<sup>58</sup>, Platon selbst<sup>59</sup> und ein Periander-Dictum<sup>60</sup> schränken den Neid auf den Bereich der Freundschaft ein. Aristoteles<sup>61</sup> nennt als Personenobjekte des Neides die ὅμοιοι, die Stoiker<sup>62</sup> die ἀλλότρια ἀγαθὰ.

Außerdem beneiden nach Chrysostomus die Verwandten – und zwar die Brüder – einander<sup>63</sup>, was aber eine μεῖζων ἁμαρτία ist<sup>64</sup>. Als Beispiele führt er Kain und Abel<sup>65</sup>, Esau und Jakob<sup>66</sup>, Josef und seine Brüder<sup>67</sup>, sowie David und seine Brüder an<sup>68</sup>.

Der Neid macht aber bei Verwandten nicht halt, und wenn man den Neider zu Hause einsperrt, so τοῖς παλαιοῖς ἀνδράσι φθονεῖ, τοῖς τετελευτηκόσι<sup>69</sup>. Basilius<sup>70</sup> spricht ausführlicher und präziser von den Personenobjekten des Neides: Οὐχὶ τῷ Αἰγυπτίῳ βασκαίνει ὁ Σκύθης, ἀλλὰ τῷ ὁμοεθνεῖ ἕκαστος· καὶ ἐν τῷ ὁμοεθνεῖ μέντοι οὐ τοῖς ἀγνοουμένοις φθονεῖ, ἀλλὰ τοῖς συνηθεστάτοις·

<sup>55</sup> *Chrys.*, In ep. ad Phil., 5, 1: PG, 62, 214. Vgl. ep. I ad Cor., 30, 2: PG, 61, 252: οὐ τοῖς σφόδρα ὑπερέχουσιν, ἀλλὰ τοῖς ὀλίγον ἀναβεβηκόσι φθονεῖν εἰώθαμεν. In ep. I ad Thes., 2, 1: PG, 62, 400. In ep. I ad Tim., 10, 2: PG, 62, 55.

<sup>56</sup> *Chrys.*, Ad pop. Antioch., 20, 1: PG, 49, 199. In Matth., 79, 3: PG, 58, 721. In ep. II ad Cor., 14, 1: PG, 61, 498. Vgl. *Spuria*, In illud, Col. Iudaei: PG, 59, 527 (*Aldama* S. 43, 113): Der Neid wird hier φιλίας ἐχθρὸς genannt.

<sup>57</sup> *Chrys.*, In ep. I ad Tim., 3, 3: PG, 62, 519. Vgl. In ep. II ad Tim., 7, 3: PG, 62, 640. In acta Apost., 40, 4: PG, 60, 287.

<sup>58</sup> [Platon], Def., 416 a 13. Vgl. *H. G. Ingenkamp*, Untersuchungen zu den pseudoplatonischen Definitionen, Klass.-Phil. Studien, hrsg. v. H. Herter u. W. Schmid, H. 35, Wiesbaden 1967, S. 101f. Zu dieser und den folgenden Stellen s. *Milobenski* S. 14.

<sup>59</sup> *Platon*, Phileb., 49 d 3f.

<sup>60</sup> *Stob.*, II 38, 52 (vgl. *Basil.*, De inv., 4: PG, 31, 380 A).

<sup>61</sup> *Arist.*, 1387 b 23.

<sup>62</sup> Siehe die Stellen der Stoiker o. S. 32 Anm. 44.

<sup>63</sup> *Chrys.*, In Gen., 61, 1: PG, 54, 525. Vgl. In Ioan., 37, 3: PG, 59, 211: hier steht ἀδελφὸς im Sinne von Bruder in Christo.

<sup>64</sup> *Chrys.*, In Gen., 19, 5: PG, 53, 164.

<sup>65</sup> *Chrys.*, In Gen., 19, 5: PG, 53, 164. 54, 2: PG, 54, 473. 61, 2: PG, 54, 527. In ep. II ad Cor., 24, 4: PG, 61, 568. In Ioan., 37, 3: PG, 59, 211. Vgl. *Basil.*, De inv., 3: PG, 31, 376 A. *Greg. Nys.*, De beatit., 7: PG, 44, 1289 A.

<sup>66</sup> *Chrys.*, In Gen., 54, 2: PG, 54, 2: PG, 54, 473f. In Ioan., 37, 3: PG, 59, 211. Ep. 237: PG, 52, 742 (*Aldama* S. 192, 514).

<sup>67</sup> *Chrys.*, In Gen., 61, 1: PG, 54, 525ff. De Lazaro, 4, 5: PG, 48, 1014. In Ioan., 37, 3: PG, 59, 211. *Spuria*, In 50. Psalm., 4: PG, 55, 569 (*Aldama* S. 109, 294).

<sup>68</sup> *Chrys.*, In 44. Psalm., 6: PG, 55, 192. In Gen., 46, 3: PG, 54, 425. *Spuria*, In 50. Psalm., 4: PG, 55, 569 (*Aldama* S. 109, 294).

<sup>69</sup> *Chrys.*, In ep. II ad Cor., 27, 3: PG, 61, 587.

<sup>70</sup> *Basil.*, De inv., 4: PG, 31, 380 A.

καὶ τῶν συνήθων τοῖς γείτοσι καὶ ὁμοτέχοις, καὶ τοῖς ἄλλως οἰκείοις· κἄν τούτοις πάλιν, ἡλικιωταῖς καὶ συγγενέσι καὶ ἀδελφοῖς ... ὁ φθόνος φιλίας ἐστὶν ἀρρώστημα. Von Interesse ist auch eine Stelle bei Georg von Pisidien<sup>71</sup>, wo gesagt wird, daß die Sorgen den Neidern nicht geneidet werden: τοῖς βασκάνοις γὰρ οὐ φθονοῦνται φροντίδες.

Ferner sagt Chrysostomus, daß jeder zum Neid fähig ist, und stellt die rhetorische Frage: Τίς δέ ἐστιν ... ὃς οὐκ ἐβάσκηγεν<sup>72</sup>; Der Herrschaft des Neides kann man nicht leicht entgehen: οὐχ (sc. ὁ φθόνος) ἴσταται ραδίως<sup>73</sup>. Das bezieht sich vor allem auf die katastrophalen Folgen des Neides. Der Neid nämlich hört nicht auf, bevor er die unter ihm leidende Seele εἰς ἐσχάτην ἀτοπίαν ἀγάγη<sup>74</sup>. Er ist ein ἀναίσχυντον καὶ ἰταμόν πάθος, so daß κἄν μυριάκις ἐπιστομισθῆ, μυριάκις ἐφίσταται πάλιν<sup>75</sup>. Als Beispiel nennt der Bischof von Konstantinopel die Pharisäer, die immer wieder Jesus in die Enge zu treiben versuchten, obgleich er sie sehr oft zum Schweigen gebracht hat<sup>76</sup>.

Die Affekte der Seele bewirken ihnen ähnliche Leiden des Körpers. Das gleiche gilt auch für ihren frohen Zustand: Κἄν εὐφραίνηται (sc. ἡ ψυχὴ) διηγεκῶς, γέγονεν εὐπαθὲς τὸ σῶμα. ἂν δ' ἀλγήσῃ, ἀράχνης ἰσχνότερόν τε καὶ ἀσθενέστερον ἐποίησεν· ἂν θυμωθῆ, πάλιν πεποίηκεν ἀποτρόπαιον καὶ αἰσχρόν· ἂν γαληνὸν ὀφθαλμὸν δείξῃ, πολὺ τὸ κάλλος ἐχαρίσατο· ἂν βασκίηνη, πολλήν τὴν ὠχρίαν καὶ τὴν τηκεδόνα ἐξέχεεν<sup>77</sup>. Der Neid hat die Bleichheit und das „Zerfließen“ des Körpers zur Folge. Gregor von Nyssa<sup>78</sup> spricht ausführlicher über die schlechten Wirkungen des Phthonos auf das Aussehen des Neiders. Diese Wirkungen sind die gleichen, wie bei einem, der im Sterben liegt: ὀφθαλμοὶ ξηροί, κατεσκληκόσι τοῖς βλεφάροις ἐγκοιλαινόμενοι, ὀφρὺς συμπεπτωκυῖα, ὅστέα τῶν σαρκῶν ἐν τόπῳ διαφαινόμενα. Ähnliches bemerkt Basilius<sup>79</sup>: Ὅμμα τούτοις (sc. τοῖς φθονοῦσι) ξηρὸν καὶ ἀλαμπές, παρειὰ κατηφής, ὀφρὺς συμπεπτωκυῖα, ἡ ψυχὴ τῷ πάθει συγκεχυμένη, τὸ τῆς ἀληθείας κριτήριον ἐπὶ τῶν πραγμάτων οὐκ ἔχουσα.

<sup>71</sup> *Georg. Pis.*, Heracl. Acr. II, 130: PG, 92, 1325 B.

<sup>72</sup> *Chrys.*, In 7. Psalm., 10: PG, 55, 96f.

<sup>73</sup> *Chrys.*, In Matth., 88, 2: PG, 58, 777.

<sup>74</sup> *Chrys.*, In Gen., 61, 1: PG, 54, 526 und 54, 2: PG, 54, 473.

<sup>75</sup> *Chrys.*, In Matth., 62, 1: PG, 58, 596.

<sup>76</sup> A. a. O.

<sup>77</sup> *Chrys.*, In Matth., 34, 5: PG, 57, 404. Vgl. In Matth., 40, 3: PG, 57, 442. *Spuria*, In illud, exeunt. Pharis.: PG, 61, 708 (*Aldama* S. 122, 333): Λέγεται εἶναι ἡ σαῦρα χλωρά· ἀλλ' οὐκ ἐστὶ τῶν φθονερῶν χλωροτέρα.

<sup>78</sup> *Greg. Nys.*, De beatit., 7: PG, 44, 1288 B.

<sup>79</sup> *Basil.*, De inv., 5: PG, 31, 380 Df.

Der Neid ist fähig, diejenigen, die unter ihm leiden, um ihre innere Ruhe zu bringen und ihren Verstand zu lähmen<sup>80</sup>, so daß sie nicht wissen, was sie sagen<sup>81</sup>. Er macht *παχὺ τὸ ὄμμα τῆς διανοίας*, wie Chrysostomus<sup>82</sup> es treffend formuliert, und läßt den Neider nicht klar sehen. Der Neider sucht nach Anstoß<sup>83</sup> und schon allein die Erscheinung des Beneideten ruft ihn hervor<sup>84</sup>.

Eng damit verbunden ist der Ausdruck *βάσκανος ὀφθαλμός*, der bei Chrysostomus häufig vorkommt<sup>85</sup>. Dieser neidische Blick selbst zerfließt wegen der Unlust, die ihm überall bereitet wird<sup>86</sup>, und besitzt eine verzaubernde Wirkung, so daß er der Person, auf die er sich richtet, schadet. Davon spricht der Kanzelredner allerdings nicht ausdrücklich, sondern nur implizit, indem er seinen Zuhörern rät, sich vor dem „bösen Blick“ zu hüten<sup>87</sup>.

Diese Vorstellung ist viel älter. Den Griechen, ebenso wie anderen Völkern<sup>88</sup>, war sie schon viel früher bekannt. Sie verwendeten sogar gewisse magische Handlungen, eine Art von Zauberei, um die Wirkung des Neides zu vermeiden. Eine solche, die noch heutzutage in Griechenland zu erleben ist, wird z. B. bei Theokrit<sup>89</sup> erwähnt, wo der Cyclop dreimal in den Busen spuckt,

<sup>80</sup> *Chrys.*, In Matth., 26, 2: PG, 57, 336. Vgl. In Ioan., 64, 3: PG, 59, 359 (*Aldama* S. 102, 280). In Matth., 12, 2: PG, 57, 204. In Gen., 61, 2: PG, 54, 527.

<sup>81</sup> *Chrys.*, In acta Apost., 15, 2: PG, 60, 123. Vgl. 20, 2: PG, 60, 160f: Hier legt Chrysostomus Apg. 9, 21 aus und sagt, daß die Juden in den Synagogen, wo Paulus nach seiner Bekehrung Jesus verkündete, sich fragen, ob Paulus derjenige sei, der τὸς ἐπικαλουμένους τὸ ὄνομα τοῦτο (sc. von Jesus) verfolgt hätte. Die Juden, sagt Chrysostomus, benutzen die Phrase τὸ ὄνομα τοῦτο statt des Namens Jesus wegen ihres Neides.

<sup>82</sup> *Chrys.*, In Isaiam, Kp. 6, 6: PG, 56, 75. Vgl. In Ioan., 37, 3: PG, 59, 210. De Dav. et Saule, 1, 4: PG, 54, 680. In Danielelem, Kp. 6, 16: PG, 56, 227 (*Aldama* S. 203f, 545). Hier sei erinnert an die Bezeichnung des Phthonos in *Philodem*, Περὶ κακιῶν, Kol. 12, 15 als Augenkrankheit der Seele. Vgl. dazu *Milobenski* S. 93.

<sup>83</sup> *Chrys.*, De Christi divin., Contra Anom., 12, 3: PG, 48, 808. Vgl. *Greg. Naz.*, Poem. Hist., II, I, 34, 201: PG, 37, 1321 A.

<sup>84</sup> *Chrys.*, In Ioan., 37, 2: PG, 59, 210.

<sup>85</sup> *Chrys.*, In Gen., 14, 1: PG, 53, 111. 1, 4: PG, 54, 586 (*Aldama* S. 63, 169). In Matth., 12, 4: PG, 57, 207. 90, 3: PG, 58, 791. In Paral. per tectum, 1: PG, 51, 49. De fut. vitae deliciis, 2: PG, 51, 384.

<sup>86</sup> *Chrys.*, In Ioan., 55, 3: PG, 59, 305.

<sup>87</sup> S. die Stellen o. Anm. 85.

<sup>88</sup> *Lehrs* S. 64. Vgl. mehr *S. Seligmann*, Der böse Blick und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker, 2 Bde., Berlin 1910.

<sup>89</sup> *Theokrit*, 6, 39. Vgl. dazu *Lehrs* S. 66. *O. Jahn*, Über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten, in *Ber. d. K. S. Ges. d. Wiss. Phil.-hist. Kl.* 1855, S. 83 Anm. 228.

um die Baskania zu vermeiden. Es genügt hier, für die Vorstellung in der älteren Literatur allgemein auf einige moderne Autoren zu verweisen<sup>90</sup>.

Chrysostomus<sup>91</sup> polemisiert gegen solche Zaubereien, die im Aberglauben des Volkes leben. Die Frauen in den öffentlichen Bädern nahmen Schlamm und strichen ihn mit dem Finger auf die Stirn der Kinder. Die Antwort auf die Frage, was der Schlamm bedeuten solle, lautete: Ὀφθαλμὸν πονηρὸν ἀποστρέφει, φησί, καὶ βασκανίαν καὶ φθόνον. Das ganze war für Chrysostomus μηχανή διαβόλου. Das sollte aber nicht bei den Kindern, die weniger beneidet werden, sondern bei den Erwachsenen, die häufig Neider haben, benutzt werden und auch nicht nur auf die Stirn, sondern auf den ganzen Körper gestrichen werden, wenn der Schlamm wirklich eine solche Kraft besäße; so lautet seine Argumentation. Das kann aber nicht stimmen. Es führt nur zur Verspottung und letzten Endes zur Hölle, und es ist sehr schlimm, daß es bei den Christen geschieht, während es für einen Heiden allerdings nichts Besonderes ist.

Was die Beziehung zwischen den Ausdrücken ὀφθαλμὸς πονηρὸς und φθόνος bzw. βασκανία betrifft, erwähnen wir die Stelle<sup>92</sup>, wo Chrysostomus Gal. 3, 1: Τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν auslegt. Da sagt er: Ὅταν δὲ φθόνον ἀκούσης ἐνταῦθα, καὶ ὀφθαλμὸν πονηρὸν ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ τὸ αὐτὸ δηλοῦντα μὴ τοῦτο νομίσης, ὅτι ἡ τῶν ὀφθαλμῶν βολὴ τοὺς ὀρῶντας βλάπτειν πέφυκεν . . . ἐνταῦθα ὁ Χριστὸς οὕτω τὸν φθόνον λέγει. Ὀφθαλμῶν μὲν γὰρ τὸ ἀπλῶς ὄραν μόνον, τὸ δὲ πονηρῶς ὄραν τῆς ἔγδον διεστραμμένης γίνεται γνώμης. Ἐπειδὴ γὰρ διὰ τῆς αἰσθήσεως ταύτης εἰς τὴν ψυχὴν ἡμῶν εἰσερεῖ τῶν ὀρῶμένων ἢ θεωρία . . . διὰ τοῦτο πονηρὸν ὀφθαλμὸν ἐκάλεσεν οὐ τὸν ὀρῶντα, ἀλλὰ τὸν μετὰ βασκανίας ὀρῶντα ἀπὸ τῆς κατὰ ψυχὴν πονηρίας.

<sup>90</sup> S. Eitrem, The Pindaric Phthonos, in Studies presented to D. M. Robinson on his 70th birthday, Bd. 2, St. Louis Missouri 1953, S. 534f. Lehrs S. 64ff. Milobenski S. 7. O. Jahn, Über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten, S. 28ff. H. Herter, Böse Dämonen im frühgriechischen Volksglauben, in RJV, 1. Jahrg., Bonn 1950, S. 135. K. Meisen, Der böse Blick und anderer Schadenzauber in Glaube und Brauch der alten Völker und in frühchristlicher Zeit, in RJV, 1. Jahrg., Bonn 1950, S. 144ff.

<sup>91</sup> Chrys., In ep. I ad Cor., 12, 8: PG, 61, 106. Vgl. dazu M. Striedl, Antiker Volksglaube bei Joh. Chrysostomus, Diss. Würzburg 1948, S. 37. O. Jahn, Über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten, S. 82.

<sup>92</sup> Chrys., In ep. ad Gal., 3, 1: PG, 61, 648. Vgl. dazu S. Seligmann, Die Zauberkraft des Auges und das Berufen. Ein Kapitel aus der Geschichte des Aberglaubens, Hamburg 1922, S. 463. Ähnlich interpretieren auch moderne Exegeten, vgl. G. S. Duncan, The epistle of Paul to the Galatians. The Moffat NT Comment., London 1955, S. 76f. H. Schlier, Der Brief an die Galater, Göttingen 1949, S. 79. E. Klostermann, Das Markusevangelium, in HNT, Tübingen 1936<sup>3</sup>, S. 71.

Die Vorstellung des bösen Blicks bekämpft auch Basilius<sup>93</sup> nachdrücklich. Die Meinung, daß der neidische Mensch dem anderen durch die Augen schaden kann, als ob von den Augen ein verderbendes „Rheuma“ ausginge, verwirft er ὡς δημῶδη (sc. λόγον) καὶ τῇ γυναικωνίτιδι παρεισαχθέντα ὑπὸ γραιδίῳ. Er gibt aber zu, daß die Dämonen sich der ὀφθαλμοὶ τῶν βασκάνων bedienen, wo es möglich ist.

### c) Bilder und Vergleiche

Chrysostomus „realised that, in order to reach his hearers, he must needs appeal to their imaginative sense, and lead them to the perception of the immaterial by illustrations from the material“<sup>1</sup>. Deshalb goß er seine prachtvollen Bilder und treffenden Vergleiche in verschwenderischer Fülle über seine Zuhörer aus<sup>2</sup>. Auch das Wesen und die Wirkung des Neides hat Chrysostomus in das Gewand der Gleichnisse und Bilder gekleidet. Die meisten von diesen zeichnen die verzehrende Kraft dieses Affektes.

Außer der metaphorischen Bezeichnung des Neides als νόσημα<sup>3</sup>, das trotz der vielen Medikamente unheilbar bleibt, wird er mit einer δέσποινα χαλεπή<sup>4</sup> verglichen, die eine große Kraft besitzt, indem sie Vieles befiehlt; und niemand wagt, ungehorsam zu sein; als Beispiel gilt Kain, der sich den Geboten seiner Herrin, der Baskania, unterworfen hat, nämlich seinen Bruder umzubringen, Gott gegenüber zu lügen, seinen Vater zu betrüben.

<sup>93</sup> *Basil.*, De inv., 4: PG, 31, 380 BC. Vgl. zur antiken Erklärung der Wirkung des bösen Blicks *W. Capelle*, Zwei Quellen des Heliodor, in *Rhein. Mus. f. Philologie*, hrsg. v. E. Bickel, Neue Folge, 96 (1953), S. 175ff.

<sup>1</sup> *Ameringer* S. 56.

<sup>2</sup> *Chrys. Baur*, Der hl. Joh. Chrysostomus und seine Zeit, Bd. 1, München 1929, S. 167. Vgl. *Bert. Altaner*, Patrologie, Freiburg 1958<sup>5</sup>, S. 290.

<sup>3</sup> *Chrys.*, In ep. ad Rom., 7, 6: PG, 60, 449. Vgl. In ep. I ad Cor., 31, 4: PG, 61, 262: τὸ χαλεπὸν τοῦτο νόσημα. In ep. ad Rom., 7, 5: PG, 60, 447: νόσος. *Spuria*, In illud, exeunt. Pharis.: PG, 61, 708 (*Aldama* S. 122, 333): ἡ πολύπλοκος νόσος καρδίας. *Spuria*, De paenit., 8: PG, 60, 697 (*Aldama* S. 17, 52): ἀδῶστα. *Greg. Nys.*, De beatit., 7: PG, 44, 1288 A: νόσος. *Sokrates*–Dictum bei *Stob.*, II, 38, 48: φθόνον ἔλκος εἶναι τῆς ψυχῆς. *Periander* bei *Stob.*, II, 38, 52 und *Basil.*, De inv., 4: PG, 31, 380 A: Καὶ ὄλωσ, ὡσπερ ἡ ἐρσιβη ἰδίον ἐστι τοῦ σίτου νόσημα, οὕτως ὁ φθόνος φιλίας ἐστὶν ἀδῶστημα. Dazu vgl. *Milobenski* S. 14. Über die Metapher bei Chrysostomus s. *Ameringer* S. 56ff.

<sup>4</sup> *Chrys.*, In ep. I ad Cor., 19, 5: PG, 61, 158. Vgl. In 7. Psalm., 13: PG, 55, 102: δημίῳ παντὸς χαλεπώτερον. Ad pop. Antioch., 2, 6: PG, 49, 42 und In ep. ad Rom., 7, 5: PG, 60, 447: τυραννίς.

Die ὄψις τοῦ φθονομένου ist wie ein Funke<sup>5</sup>, der die Flamme des Neides hervorrufft<sup>6</sup>; diese φλόξ ist παντός πυρός δαπανητικωτέρα<sup>7</sup>. Dieser Vergleich kehrt viel ausführlicher bei Gregor von Nyssa<sup>8</sup> wieder, der betont, daß der Neid verborgen bleiben kann. Ὡσπερ δὲ εἰ πῦρ ἀχύροις ὑποκρυφθεῖη, τέως μὲν ἔνδοθεν διασμίχει τῇ καύσει τὰ παρακείμενα, φλόξ δὲ κατὰ τὸ φαινόμενον οὐκ ἐκδίδεται, ἀλλὰ δριμύς τις καπνὸς βιαίως ἔνδοθεν συνθλιβόμενος διεξέρχεται· εἰ δέ τις οὕτως διαπνοῆς, τότε εἰς λαμπράν τε καὶ ἔκδηλον ἀναβρίπτειται φλόγα· οὕτω καὶ ὁ φθόνος διεσθίει μὲν ἔνδοθεν τὴν καρδίαν, πυρὸς δίκην οἷον ἀχύρων πεπιλημένον τινὰ χημῶνα· καὶ κρύπτει μὲν ὑπὸ αἰσχύνης τὴν νόσον οὐ μὴν δυνατὸς ἐστὶν εἰς τὸ παντελὲς ἐπικρύψασθαι· ἀλλ' οἷόν τις καπνὸς δριμύς ἐκ τοῦ φθόνου πικρία τοῖς περὶ τὸ σχῆμα συμπτώμασιν ἐνδιαφαίνεται.

Der Neid stellt den Menschen Fallen, denen sie nicht leicht entgehen können<sup>9</sup>. Kain ist ein Beispiel eines Menschen, der vom Neid sozusagen belagert wurde<sup>10</sup>. Der Glaube und die Liebe sind der Brustpanzer gegen die feurigen Pfeile des Dämons, deren einer der Phthonos ist<sup>11</sup>. Aber nicht nur der Neid selbst wird mit einem Pfeil verglichen, sondern auch οἱ ἔπαινοι τῶν φθονομένων βέλη εἰσὶ τῶν φθονούτων<sup>12</sup>. Für diese Pfeile ist der neidische Mensch selbst verantwortlich, der τραύματα ἑαυτῷ und πληγὰς χαλεπὰς verursacht<sup>13</sup>.

<sup>5</sup> *Chrys.*, In Ioan., 37, 2: PG, 59, 210. Vgl. *Spuria*, In 75. Psalm., 2: PG, 55, 597 (*Aldama* S. 111, 302): Der Neid selbst ist ein Funke.

<sup>6</sup> *Chrys.*, In Gen., 46, 3: PG, 54, 425. Vgl. In Matth., 86, 2: PG, 58, 766: Der Neid entzündet eine große Flamme, καθάπερ πῦρ εἰς ὕλην ἐμπροσόν. *Spuria*, In 50. Psalm., 4: PG, 55, 569 (*Aldama* S. 109, 294): πῦρ μὴ σβεννύμενον.

<sup>7</sup> *Chrys.*, In ep. ad Rom., 7, 6: PG, 60, 449.

<sup>8</sup> *Greg. Nys.*, De beatit., 7: PG, 44, 1288 AB. Vgl. De vita Moysis: PG, 44, 409 C: τὸ ἐγκάρδιον πῦρ, ἡ ἐν τοῖς σπλάγχθοις ἐγκαιομένη φλόξ. Der Phthonos mit καπνὸς verglichen s. *Plutarch*, An seni, Kp. 7 p 787 C = *Stob.*, III 38, 31. Vgl. *Milobenski* S. 95 mit Anm. 99.

<sup>9</sup> *Chrys.*, Ad pop. Antioch., 15, 2: PG, 49, 156.

<sup>10</sup> *Chrys.*, In Gen., 18, 6: PG, 53, 156.

<sup>11</sup> *Chrys.*, In ep. I ad Thes., 9, 3: PG, 62, 450. Vgl. In Gen., 3, 5: PG, 53, 38. *Spuria*, In illud, exeunt. Pharis.: PG, 61, 708 (*Aldama* S. 122, 333): δεξάτατε ἦλε. *Greg. Nys.*, De vita Moysis: PG, 44, 409 C: τὸ πικρὸν βέλος, ὁ τῆς ψυχῆς ἦλος.

<sup>12</sup> *Spuria*, In illud, exeunt. Pharis.: PG, 61, 709 (*Aldama* S. 122, 333).

<sup>13</sup> *Chrys.*, In ep. ad Col., 12, 4: PG, 62, 380. Vgl. In 4. Psalm., 12: PG, 55, 58: Αὐτὸς γὰρ ἑαυτῷ πολεμεῖ (sc. ὁ βάσκανος), παντὸς ξίφους δευτέρους καθ' ἑαυτοῦ θήγων λογισμοὺς, πᾶσι τοῖς δρωμένοις προσπταίων καὶ καθ' ἕναστον τῶν ἐντυγχανόντων ἀνθρώπων τιτρώσκων ἑαυτὸν . . . καὶ μύρια τόξα καὶ βέλη trägt. In Ioan., 37, 3: PG, 59, 210: Καθάπερ γὰρ οἱ μαινόμενοι καθ' ἑαυτῶν πολλακίς ὠθοῦσι τὰ ξίφη. In Matth., 40, 3: PG, 57, 443: Man schadet nicht den Beneideten, sondern richtet das Schwert gegen sich selbst; als Beispiele werden angegeben: Kain, Esau und die Brüder von Joseph. *Basil.*, De inv., 1: PG, 31, 373 A: Der Neider οὐδὲν διαφέρει ἀνθρώπου γυμνοῦ παρὰ πάντων τιτρωσκομένου. 4: PG, 31, 380 B: Ὡσπερ γὰρ τῶν βελῶν τὰ βιαιῶς

Der Neider ist wie einer, der von Tollwut und Raserei befallen ist<sup>14</sup>, und sein Verstand ist wie der eines Trunkenen umnebelt<sup>15</sup>. Der Phthonos gleicht einem schmutzigen Kleid der Seele, das man ausziehen muß<sup>16</sup>.

Die Habsucht ist wie eine Klippe, die gefährlicher ist als die der Sirenen, von der die Mythenschreiber berichten; in dieser Klippe der Habsucht wohnen verschiedene wilde Tiere, unter die das Tier des Phthonos gezählt wird<sup>17</sup>.

Der Neid wird nicht nur mit dem Tier allgemein<sup>18</sup>, sondern auch mit namentlich genannten Tieren verglichen. Eine rhetorische Frage des Chrysostomus lautet: Τίνοι οὖν ἄν τις τὴν τοιαύτην (die vom Neid besessene Seele) παραβάλοι ψυχὴν; ποία ἐχίδνη; ποία ἀσπίδι; ποίῳ σκώληκι; τίνοι κανθάρῳ<sup>19</sup>.

Es ist besser, sagt der Bischof von Konstantinopel<sup>20</sup>, eine Schlange in den Eingeweiden zu haben als den Neid im Herzen. Die Schlange kann man manchmal durch Medikamente erbrechen oder durch Nahrung beruhigen, aber es gelingt niemandem, den Neid auszurotten, weil er sich nicht in den

φερόμενα, ἐπειδὴν καρτερῶ τινι καὶ ἀντιτύπῳ προσέσῃ, ἐπὶ τὸν προέμενον ἐπανέρχεται ὁπῶ καὶ τὰ τοῦ φθόνου κινήματα, οὐδὲν λυποῦντα τὸν βασκαινόμενον αὐτοῦ πληγαὶ γίνονται τοῦ βασκάνου.

<sup>14</sup> *Chrys.*, In 4. Psalm., 12: PG, 55, 58. Vgl. In ep. II ad Cor., 27, 3: PG, 61, 587: Der Neid gleicht einem rasenden und tollwütigen Hund. Genauso in Matth., 40, 3: PG, 57, 442.

<sup>15</sup> *Chrys.*, In Gen., 47, 3: PG, 54, 427. Vgl. In Ioan., 17, 3: PG, 59, 111: Die Juden ἐμέθυον ὑπὸ τῆς βασκανίας, ὥστε ἐναντία τοῖς δρωμένοις ἀποφαίνεσθαι . . . In Matth., 86, 2: PG, 58, 766: μέθη und μανία. 87, 1: PG, 58, 769: Die Juden φθόνῳ καὶ βασκανίᾳ τηκόμενοι ἐπαροῖνουν bei dem Teufel. *Spuria*, In illud, exeunt. Pharis.: PG, 61, 707: Die Pharisäer wurden vom Neid betrunken.

<sup>16</sup> *Chrys.*, De s. Pentec., 2, 3: PG, 50, 469.

<sup>17</sup> *Chrys.*, De sacerdot., 3, 9: PG, 48, 646.

<sup>18</sup> *Chrys.*, In ep. ad Col., 12, 4: PG, 62, 38. Vgl. In Ioan., 55, 3: PG, 59, 306: hier τοβδλον und ἀκάθαρτον. In Matth., 40, 3: PG, 57, 443: θηριον πολυκέφαλον hier liegt wahrscheinlich eine Anspielung auf die lernaäische Schlange vor. *Spuria*, In 13. Psalm., 6: PG, 55, 557 (*Aldama* S. 214, 579): Die Baskanoi sind schlechter als die Tiere; sie werden nicht müde, ihre Mitchristen zu beschimpfen, während die Tiere, wenn sie menschliches Fleisch fressen, schnell aufhören, weil diese Nahrung unangenehm ist. *Greg. Naz.*, Poem. Hist. II, I, 40, 16: PG, 37, 133: τὸ πλήρες τοῦ θηριον, τὸ τοῦ φθόνου.

<sup>19</sup> *Chrys.*, In ep. ad Rom., 7, 6: PG, 60, 449. Vgl. *Spuria*, In 75. Psalm., 3: PG, 55, 579f (*Aldama* S. 111, 302): Τί πονηρότερον φθονεροῦ; Ἄλλ' οὐδέν. Ἐν ποίοις θηρίοις συναριθμῆσεται ὁ τοιοῦτος; Ἐὰν λέοντι ἢ παρδάλει αὐτὸν συνεικάσῃς, εὐρήσεις ἐν τῷ φθονερῷ τὸ πονηρόν. Πᾶν γὰρ ζῷον ἀγαπᾷ τὸ ὅμοιον ἑαυτοῦ ὁ δὲ φθονερὸς τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισεῖ, καὶ τοῦτον φονεύει . . .

<sup>20</sup> *Chrys.*, In ep. II ad Cor., 27, 3: PG, 61, 587. Vgl. In Ioan., 37, 3: PG, 59, 210: Die Neider sind besser als die Tiere, die uns nur angreifen, wenn sie hungrig sind oder gestört werden; die Neider aber greifen an, auch wenn man ihnen Gutes tut. *Greg. Nys.*, De vita Moysis: PG, 44, 409 B: Φθόνος ἡμᾶς τοῦ παραδείσου ἐξώπισεν, ὄφις κατὰ τῆς Εὔας γενόμενος.

Eingeweiden, sondern im Innern der Seele eingenistet hat. Die Schlange im Innern greift nicht den menschlichen Leib an, wenn sie Nahrung genug hat; der Neid aber frißt die Seele selbst auf, indem er von allen Seiten beißt und zertrümmert, wenn man ihm auch reichliche Mahlzeiten vorsetzen mag. Basilius<sup>21</sup> vergleicht auch den Phthonos mit einer Schlange und zwar mit den Ottern, die den Leib, der sie geboren hat, auffressen; auf dieselbe Weise verzehrt der Neid die Seele, in der er erzeugt wird.

Die Neider nähren sich vom Unglück des Nächsten wie gewisse Käfer vom Mist<sup>22</sup>. Sie fühlen sich so wohl über das Unglück des anderen wie ein Schwein, das sich im Schlamm wälzt, oder der Teufel, der sich über den Schaden der Menschen freut<sup>23</sup>. Der Neid gleicht einem Wurm, der das Herz der neidischen Menschen zerfrißt<sup>24</sup>. Dieser Vergleich kommt öfter vor und häufig in ausführlicher Form. Wie der Wurm, der in einem Holz entsteht, dieses Holz zersetzt, so verzehrt der Neid die Seele, in der er erregt wird<sup>25</sup>. Ebenso wird das Verhältnis von Motte und Wolle mit dem von Phthonos und Seele verglichen<sup>26</sup>. Dieser Vergleich begegnet bereits bei Menander<sup>27</sup>: *μειράκιον οὐ μοι κατανοεῖν δοκεῖς, ὅτι / ὑπὸ τῆς ἰδίας ἕκαστα κακίας σήπεται, / καὶ πᾶν τὸ λυμαινόμενόν ἐστιν ἔνδοθεν. / ὅσον ὁ μὲν ἰὸς τὸν σίδηρον, ἂν σκοπῆς, τὸ δ' ἰμάτιον οἱ σῆτες, ὁ δὲ θρίψ τὸ ξύλον. / σὲ δὲ τὸ κάκιστον τῶν κακῶν πάντων φθόνος / φθισικὸν πεποιήκε καὶ ποιήσει καὶ ποιεῖ, / ψυχῆς πονηρᾶς δυσσεβῆς παράστασις.*

Einen recht treffenden Vergleich bringt Johannes Chrysostomus in seinem Kommentar zum 1. Korintherbrief 31, 4: PG, 61, 263 hinsichtlich der Faulheit der Neider und ihrer Absicht, den Mitchristen herabzusetzen. Der Neider, sagt er, ist wie eine Drohne, die fremde Arbeit ausbeutet; er selbst will nie aufstehen, weint aber, wenn er einen anderen stehen sieht und versucht alles, um ihn zu

<sup>21</sup> *Basil.*, De inv., 1: PG, 31, 373 A.

<sup>22</sup> *Chrys.*, In Matth., 40, 3: PG, 57, 442.

<sup>23</sup> *Chrys.*, In Matth., 40, 3: PG, 57, 442.

<sup>24</sup> *Chrys.*, In ep. I ad Cor., 31, 4: PG, 61, 264.

<sup>25</sup> *Chrys.*, In Gen., 46, 5: PG, 54, 427. Vgl. In ep. I ad Cor., 31, 4: PG, 61, 264: Das Fieber des Neides zersetzt die Knochen der Neider und zerstört die Eintracht der Seele wie der Wurm das Holz zerfrißt. *Spuria*, In 50. Psalm., 4: PG, 55, 569 (*Aldama* S. 109, 294): Wie der Wurm die Wolle verzehrt, so zerfrißt der Neid den Neider. *Spuria*, In illud, exeunt. Pharis.: PG, 61, 708 (*Aldama* S. 122, 333): Wie der Wurm, indem er das Mark (*καρδία*) eines Baumes auffrißt, diesen Baum zum Absterben bringt, so läßt Phthonos das Herz vertrocknen, in dem er herrscht.

<sup>26</sup> *Chrys.*, In ep. I ad Cor., 31, 4: PG, 61, 264.

<sup>27</sup> *Menander*, fr. 538 *Körte-Th.* = *Stob.* II, 38, 29. Vgl. *Milobenski* S. 18. Der Vergleich von ἰὸς und σίδηρος kommt auch bei *Diog.* L, 6, 5 = fr. 19, 22 *Winckelmann* vor. Vgl. ferner *Periander* bei *Stob.* II, 38, 53. *Basil.*, De inv., 1: PG, 31, 373 A. S. *Milobenski* S. 17.

Fall zu bringen. Es ist so ähnlich, als ob ein träger und durch Feistheit schwerfälliger Esel, der mit einem fliegenden Roß zusammengespannt ist<sup>28</sup>, selbst nicht aufstehen will, sondern darüber hinaus versucht, durch die Last seines Leibes das Pferd zu Boden zu ziehen. Denn auch der Neider denkt und sinnt nicht nach, wie er den tiefen Schlaf überwinden könnte, und setzt als ein genauer Nachahmer des Teufels alles daran, um den, der im Himmel fliegt, in seinem Fluge zu lähmen und niederzuziehen.

Erwähnenswert ist auch der Vergleich von Basilius<sup>29</sup>, wo die Affinität der Neider beleuchtet wird, sich nicht mit den Leistungen, sondern mit den Schwächen und Mißerfolgen der Beneideten zu beschäftigen. Sie gleichen den Geiern, die die frische Nahrung übersehen, und, vom Geruch angelockt, zu der verwesenden fliegen, sowie den Fliegen, die auch das Geschwür dem Gesunden vorziehen. Die Neider machen jeden Fehler der Beneideten bekannt und wollen nur ihre schlechten Seiten kennen, genauso wie die weniger guten Maler ihre Objekte dadurch kennzeichnen, daß sie ein negatives Merkmal, etwa eine krumme Nase oder eine Narbe, besonders betonen.

Weiter vergleicht Chrysostomus<sup>30</sup> den Neid mit einem todbringenden Gift, das sich in der Seele befindet und die Neider selbst zuerst verzehrt. Die neidischen Menschen sind nicht wert zu leben: *Τούτους οὖν (sc. τοὺς βασκάνους) οὐ καταλείβειν καὶ ἀποτυμπανίζειν ἄξιον, ὡς κύνας λυττῶντας, ὡς δαίμονας ἀλάστορας, ὡς αὐτὰς τὰς ἐρινῦς*; lautet seine rhetorische Frage.

Zuletzt ist noch ein Passus<sup>31</sup> anzuführen, wo der Neid mit einem Schiff verglichen wird: *ᾧ φθόνε, πλοῖον πισσοειδές, ταρτάρινον, ναυαγιοφόρον! σὸς ναύκληρός ἐστιν ὁ διάβολος, κυβερνήτης ὁ ὄφις, καὶ Κάιν πρωρεύς. Τὴν γὰρ ἐνθήκην σοι τῶν κακῶν ὁ διάβολος ἔδωκεν· ὁ δὲ ὄφις κυβερνήσας τὸν Ἀδάμ εἰς ναύαγιον θανάτου κατήγεγκε· Κάιν δὲ πρωρεύς, ἐπειδὴ διὰ σέ, φθόνε, πρῶτος αὐτὸς τὸν φόβον εἰργάσατο. Σοὶ ἰστός ἐστιν ἀπ' ἀρχῆς ἐν παραδείσῳ ἢ τοῦ ξύλου*

<sup>28</sup> Die Vorstellung von ἵππος πτηνός begegnet bereits bei *Eur.*, *Iph. Taur.* 193. Eine ähnliche Gestaltung des Bildes – wenn auch in ganz anderer Absicht, findet sich auch bei *Platon*, *Phaedr.* 246 a 6ff.

<sup>29</sup> *Basil.*, *De inv.*, 5: PG, 31, 381 A. Ebenfalls vergleicht die Neider mit den Geiern: *Greg. Nys.*, *De vita Moysis*: PG, 44, 409 D.

<sup>30</sup> *Chrys.*, *In Ioan.*, 16, 1: PG, 59, 101. Vgl. *In ep. I ad Cor.*, 31, 4: PG, 61, 264: Die Neider tragen in sich eine Giftquelle, die bitterer als jede Galle ist.

<sup>31</sup> *Spuria*, *In illud, exeunt. Pharis.*: PG, 61, 708 (*Aldama* S. 122, 333). *Georg. Pis.*, *De exped. Persica*, *Acr.* 3, 452ff: PG, 92, 1259 vergleicht den Neid mit *Skylla* und *Charybdis*, die im Meer des Lebens herumschwimmen und unterwegs nicht nur *Odysseus*, sondern jeden angreifen.

παρακοή, σὰ σχοινία εἰσὶν αἱ σειραὶ τῶν ἁμαρτιῶν, σοὶ ἐπιβάται εἰσὶν οἱ φθονεροί,  
ναῦται οἱ δαίμονες, κῶπαι οἱ δόλοι, αὐχὴν ἢ ὑπόκρισις, παρασχαρῖται οἱ φθονεροί.  
ᾠ πλοῖον μυριοφόρον κακῶν!

## II. Der Neid und die jenseitige Welt

### a) Der Neid Gott abgesprochen

πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὀμηρός θ' Ἡσίοδος τε  
ὄσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδεα καὶ φόγος ἐστίν,  
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.  
Xenophanes

Zu dem religionsgeschichtlich interessanten Phänomen des Neides der Götter bemerkt Helmut Schoeck<sup>1</sup>: „In den verschiedensten Kulturen, auf allen Entwicklungsstufen der Menschheit findet sich die Vorstellung von einem uns bedrohenden Neid übernatürlicher Wesen. Der Neid der Götter, dem die Griechen eine große Rolle zuwiesen, klingt auch in anderen Religionen an.“

In der griechischen Religion haben die Götter „keine transzendente Existenz, sondern sind gänzlich von dieser Welt, wenn sie auch ein bevorzugtes Leben in ihr führen dürfen“<sup>2</sup>. Daher sind sie auch nicht ganz frei von den menschlichen Leidenschaften. In einer solchen Theologie könnte mithin die Rede von dem φόβος θεῶν sein als einer Macht, die jedes große und dauernde menschliche Glück bedroht<sup>3</sup>.

Diese Vorstellung des göttlichen Neides kommt bei einer Reihe von alten griechischen Autoren vor. In der uns erhaltenen Literatur ist Pindar der erste, der explizit vom göttlichen Phthonos spricht<sup>4</sup>, ihm folgen Herodot, Sophokles und andere. Eine Ausnahme bildet Aeschylus. Seit Platon aber gehört die Neidlosigkeit zu den Eigenschaften der Gottheit<sup>5</sup>. Auf jeden einzelnen Autor hier einzugehen, würde uns sehr weit führen; es genügt der Verweis auf moderne Wissenschaftler, die sich ad hoc mit dem Thema beschäftigten<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Schoeck S. 132.

<sup>2</sup> H. Herter, Die Götter der Griechen, in Kriegsvorträge d. Rh. Fr.-W.-Univ. Bonn a. Rh., H. 57, Bonn 1941, S. 26.

<sup>3</sup> Steinlein, Φθόνος u. verwandte Begriffe in d. ält. griechischen Lit., S. 51.

<sup>4</sup> E. Tournier, Némésis et la Jalousie des Dieux, Paris 1863, S. 47. Steinlein S. 48.

<sup>5</sup> Milobenski S. 124, Anm. 37.

<sup>6</sup> Vgl. Lehrs S. 35ff. Steinlein S. 48ff. E. Tournier S. 45ff. Sv. Ranulf, The Jealousy of the Gods and criminal law at Athens, Bd. 1, London 1933–34, S. 63ff. S. Schoeck S. 132ff. Dazu s. W. Hoffmann, Aeschylus und Herodot über den φόβος der Gottheit.

Allerdings sollen hier zwei Ausnahmen gemacht werden. Die erste ist die bekannte Stelle Herodots<sup>7</sup>, wo Solon aus der Erfahrungstatsache, daß das menschliche Leben unberechenbaren Wechselfällen ausgesetzt ist, auf ein *θειον πᾶν φθονερόν τε καὶ παραχῶδες* schließt. Die Gottheit läßt den Menschen wegen ihres Phthonos nicht zum ruhigen Genuß eines dauerhaften Glücks kommen<sup>8</sup>. An der zweiten Stelle, einem Hippothoon-Dictum<sup>9</sup>, wird der Phthonos als Gott bezeichnet: *Φθόνος κάκιστος κάδικιώτατος θεός κακοῖς τε χαίρει κάγαθοῖς ἀλγύεται*. Der Phthonos ist der *κάκιστος κάδικιώτατος θεός*, dessen Bosheit und Ungerechtigkeit darin besteht, daß er sich über das Unglück freut und über das Glück betrübt.

Während diese Vorstellung in der Zeit Platons eine allgemeine Überzeugung war<sup>10</sup>, verliert sie bald an Boden. Mit dem Einbruch der Christenheit kommt ein neuer Strom von Ideen. Dieses Neue braucht jedoch ein Kleid, eine Sprache, und nimmt seine erste Entwicklung in einer Gegend, wo eine gewisse Kultur bereits vorhanden ist. Die Sprache und die Kultur, die als Wiege der Christenheit diente, war die griechische. Das Alte bereitet den Weg des Neuen vor; das Neue veredelt seinerseits das Alte. Die Tendenzen Platons und der Stoiker werden vervollkommen; der Gott wird zum Geist und hebt sich über die Welt<sup>11</sup>. Das Christentum bewahrt die positiven Wissensschätze des klassischen Altertums treu und belebt sie mit einem besseren Geist<sup>12</sup>. Was Platon<sup>13</sup> mit Recht als erster<sup>14</sup> innerhalb der uns erhaltenen Literatur bemerkte: *Φθόνος γὰρ ἕξω θείου χοροῦ ἴσταται*, wird in der christlichen Religion zur Voraussetzung, die keiner Diskussion bedarf.

In dieser Richtung ist auch die wichtigste Stelle des Chrysostomus<sup>15</sup>, an der er die Vorstellung vom göttlichen Phthonos zurückweist, zu verstehen. Es

---

Philologus 15 (1860) 224ff. *H. Meuss*, Der sogenannte Neid der Götter bei Herodot, Progr. Liegnitz 1888, S. 3ff. *S. Eitrem*, The Pindaric Phthonos, St. Louis 1953, S. 533. *S. Stevens* S. 179ff. *Milobenski* S. 22ff und 140 mit Anm. 26.

<sup>7</sup> *Herodot*, 1, 32, 1.

<sup>8</sup> *Steinlein*, S. 69.

<sup>9</sup> *Stob.*, II 38, 15. Vgl. dazu *H. Herter*, Böse Dämonen im frühchristlichen Volksglauben, in *RJV*, 1. Jahrgang, Bonn, 1950, S. 127.

<sup>10</sup> *Ἰωάν. Θεοδωρακόπουλος*, Πλάτωνος Φαῖδρος, Ἀθήναι 1948, S. 159.

<sup>11</sup> *H. Herter*, Περὶ Τύχης, Ἀθήναι 1962, S. 16.

<sup>12</sup> *L. Ackermann*, Die Beredsamkeit des hl. Joh. Chrysostomus, Würzburg 1889, S. 13.

<sup>13</sup> *Platon*, *Phaedr.*, 247 a 7. Dazu vgl. *Milobenski* S. 24ff.

<sup>14</sup> *W. Ch. Greene*, *Moirai*. Fate, Good, and Evil in Greek Thought, Cambridge (Mass.) 1948, S. 294 mit Anm. 113.

<sup>15</sup> *Chrys.*, *De virg.*, 8: PG, 48, 538. Dazu vgl. *P. R. Coleman-Norton*, St. Chrysostom and the Greek Philosophers, in *CP* 25 (1930) 311. Vgl. *Athan.*, *De incarnatione Verbi*, 3: PG, 25, 101: ἀγαθῶ δὲ περὶ οὐδενὸς ἂν γένοιτο φθόνος.

ist weiterhin kein Zufall, wenn der große Prediger auf Platon hinweist und die Stelle Tim. 29 e 1–2 zitiert; dieser Passus ist grundlegend für das Verhältnis der Kirchenväter zum Platonismus. Nachdem Chrysostomus in dieser Rede die wahre Jungfräulichkeit, die in der Heiligkeit des Körpers und besonders der Seele besteht, betont, gelobt und seine Zuhörer dazu ermahnt hat<sup>16</sup>, wendet er sich gegen diejenigen, die die Ehe als etwas *ἐναγές* meiden. Eine darauf basierende Jungfräulichkeit ist schlechter als jede Hurerei. Wie er belegt, ist die Ehe etwas Verehrungswürdiges (Hbr. 13, 4). Diejenigen, die eine andere Meinung haben und danach handeln, nennen Gott deshalb *πονηρὸν* und *πονηρῶν ἔργων δημιουργόν*. Sie sind schlechter als der Diabolus mit seinen Engeln, die Gott für *ἀγαθόν* halten. Sie können auch nicht mit den Juden verglichen werden, weil sie die Ehe respektieren und das Schaffen Gottes bewundern. Weiter führt er aus: *Λείπεται δὴ μετὰ τῶν Ἑλλήνων ὑμᾶς στῆναι λοιπόν. Ἀλλὰ κάκεινοι παρώσονται πάλιν ὑμᾶς ὡς ἀσεβεστέρους αὐτῶν. Πλάτων μὲν γάρ φησιν, ὅτι ἀγαθὸς ἦν ὁ τότε τὸ πᾶν συστησάμενος· καὶ ὅτι ἀγαθῷ οὐδενὶ περὶ οὐδενὸς ἐγγίγνεται φθόνος.*

Hier ist gleich zu bemerken, daß Chrysostomus dieses Zitat in einem anderen Zusammenhang als Platon verwendet. Im *Timaios* ist dieser Passus die Antwort auf die Frage, aus welchem Grund der Demiurg diese Welt zusammengefügt hat, es handelt sich nämlich um die *αἰτία*, den „Beweggrund des göttlichen Demiurgen“<sup>17</sup>. Dieser Beweggrund war, daß er sich aus Güte die Welt möglichst ähnlich machen wollte. Außerdem: „God is not to blame for the evil in the world, that He does not begrudge His goodness, and that the possibilities of moral progress are therefore unlimited“<sup>18</sup>; diese Bemerkung gilt insbesondere für Chrysostomus. Auf das zeitlose Präsens *ἐγγίγνεται* hat bereits E. Milobenski<sup>19</sup> hingewiesen.

Bei Chrysostomus ist das Zitat seinem Text angepaßt und stimmt nicht wörtlich mit dem Urtext überein. Das kommt als ein Beweis zu dem, was P. Ubaldi<sup>20</sup> über die Zitate aus profanen Schriftstellern bei Johannes Chrysostomus behauptet: „Einige von diesen Zitaten (die Chrys. gebraucht) sind

<sup>16</sup> *Chrys.*, De virg., 6–7: PG, 48, 537f.

<sup>17</sup> *Milobenski* S. 25, wo die Platonstelle ausführlich behandelt wird.

<sup>18</sup> *Stevens* S. 176.

<sup>19</sup> *Milobenski* S. 25.

<sup>20</sup> P. Ubaldi, Di due citazioni di Platone in Giovanni Crisostomo, in RFC 28 (1900) 69–70. Das Zitat ist aus dem Italienischen übertragen worden. Anders ist die Beziehung von Basilius dem Großen zu Platon. Nach W. M. Roggisch, Platons Spuren bei Basilius dem Großen, Diss. Bonn 1949, S. 6 ist eine große Abhängigkeit des Basilius von Platon festzustellen.

anscheinend auswendig angeführt: Sie geben nämlich nicht so sehr die Wörter, sondern vielmehr die Meinung der Autoren wieder. Andere sind im Gegenteil sehr genau und mit Handschriften verglichen. Normalerweise sind die ersten kurz und befinden sich innerhalb der Homilien; die zweiten sind länger, haben ihren Platz in kleinen Werken oder Traktaten, die allmählich zustande kamen, also nicht wie bei der eiligen Vorbereitung einer Homilie. Wenn wir nur Platon beachten, so zitiert ihn Chrysostomus ziemlich oft; aber nur zwei Zitate<sup>21</sup> sind von der zweiten Art, die sich in einem der ersten Werke des Chrysostomus befinden, als die Erinnerung der Libanius-Schule in ihm noch frisch war und er selbst nicht so sehr unter der Last seines Bischofsamtes in Konstantinopel stand und Zeit hatte, um seine erste literarische Produktion zu verbessern und zu polieren.“

Ferner taucht hier die Frage der Beziehungen des Chrysostomus zu den Klassikern allgemein und zu Platon im Besonderen auf. Es unterliegt keinem Zweifel, daß der Bischof von Konstantinopel von Libanius, dem berühmten Verteidiger des untergehenden Heidentums, in seiner geistigen Bildung stark beeinflußt wurde<sup>22</sup>. In der Schule des Libanius, in der die griechischen Klassiker den hauptsächlichen Lehrgegenstand bildeten<sup>23</sup>, kam er zu einem positiven Kontakt mit den griechischen Dichtern und Philosophen. In seinem späteren Leben jedoch hat er sich völlig seinem Amt gewidmet, und was er in der Schule gelernt hatte, wird nicht hochgeschätzt. „In the heat of battle he sometimes allows his zeal to carry him too far, to censure not only the errors and vices of paganism, but profane writers and literature in general“<sup>24</sup>; diesen Standpunkt muß man einnehmen, wenn man möglichst objektiv sein will.

Ähnlich verhält sich Chrysostomus auch Platon gegenüber. Während er einerseits von τὸ Πλάτωνος ὕψος<sup>25</sup> spricht, übt er andererseits allgemein eine

<sup>21</sup> Diese Zitate sind 1. Criton, 45 b-c = *Chrys.*, Adv. opp. vitae monast., 2, 4: PG, 47, 336-337. 2. Apolog., 17 b-c = *Chrys.*, Adv. opp. vitae monast., 3, 11: PG, 47, 367-368.

<sup>22</sup> O. Schilling, Reichtum und Eigentum in der Altkirchlichen Literatur, Fr. 1908, S. 109.

<sup>23</sup> *Chrys. Baur*, Der hl. Joh. Chrysostomus und seine Zeit, Bd. 1, München 1929, S. 10.

<sup>24</sup> *Ameringer* S. 21.

<sup>25</sup> *Chrys.*, De sacerdot., 4, 6: PG, 48, 669. Mehr über die Beziehungen des Chrysostomus zu den Klassikern vgl. P. R. Coleman-Norton, St. Chrysostom and the Greek Philosophers, in CP 25 (1930) 305ff. A. Naegele, Joh. Chrysostomus und sein Verhältnis zum Hellenismus, in BZ 13 (1904) 92ff. Ders., Chrysostomus und Libanius, in Χρυσόστομικά, Roma 1908, S. 81ff. M. Pohlenz, Philosophische Nachklänge in altchristlichen Predigten, in ZWTh 48 (1904) 91ff. H. M. Hubbel, Chrysostom and Rhetoric, in CP 19 (1924) 261ff.

scharfe Kritik an ihm, die manchmal den Eindruck erweckt, daß Chrysostomus sich am wenigsten mit Platon beschäftigt hat; sein Wissen über diesen Philosophen hat freilich keine nennenswerte Entwicklung gekannt. Für ihn ist die Bibel die einzige autoritative Quelle aller Wahrheit. Alles andere tritt zurück und ist von sehr geringer Bedeutung. So ist seine Polemik zuweilen ungerecht. Allerdings kann man nicht leugnen, daß manchmal die Antike bei ihm durchschimmert<sup>26</sup>.

In der christlichen Religion ist die *ἀγαθότης* eine Eigenschaft Gottes. Sie steht der *πονηρία* des Diabolus gegenüber. Von der Agathotes Gottes her kommt jedes Gute, während aus der Poneria des Diabolus Böses hervorgeht. Daraus schließt Basilius<sup>27</sup>: *Καὶ ὡσερ ἔπεται τῷ ἀγαθῷ ἡ ἀφθονία, οὕτως ἀκολουθεῖ τῷ διαβόλῳ ἡ βασκανία*. Die Neidlosigkeit der Gottheit ist die Folge ihrer Agathotes. Derjenige, der sich zum Diener des Dämons macht, wird Feind *Θεοῦ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἀφθόνου*<sup>28</sup>.

Für Chrysostomus<sup>29</sup> ragt eine andere Eigenschaft Gottes hervor: seine Liebe. Die Wahrheit der Bibel: *ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν* (1 Joh. 4, 8), ist für ihn die allerwichtigste. Die Liebe Gottes ist *ζέουσα, πεπυρωμένη, θερμή, ἀκάθεκτος*. Für uns *τὸ κεφάλαιον αὐτῆ πάντων ἐστὶ τῶν ἀγαθῶν καὶ ῥίζα καὶ πηγὴ καὶ μήτηρ*. Sie ist der Beweggrund jeder Handlung Gottes. Sie dominiert in jeder Hinsicht: *πάντα γὰρ ἀγάπης τῷ Θεῷ δεύτερα*<sup>30</sup>, lautet eines seiner bekannten Worte. Sie ist die *αἰτία*, deretwegen Gott dem Menschen weder das Geschaffenwerden noch die Macht, den Teufel zu verspotten, geneidet hat<sup>31</sup>. Gott hat nicht dem Menschen diese Macht geneidet, damit der Mensch dem Dämon widerstehen könne. Er könnte ihn sogar *ὡς στρουθίον δῆσαι*<sup>32</sup>.

Das ist aber nicht der Fall gewesen. Gott hat im Paradies den Erstgeschaffenen verboten, von dem Baum *τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρὸν* zu

<sup>26</sup> *Joh. Stelzenberger*, Die Beziehungen der Frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa, München 1933, S. 274.

<sup>27</sup> *Basil.*, De inv., 1: PG, 31, 372 B.

<sup>28</sup> *Basil.*, De inv., 4: PG, 31, 380 C.

<sup>29</sup> *Chrys.*, De incompr. dei natura, 1, 1: PG, 48, 701f.

<sup>30</sup> *Chrys.*, In ep. I ad Cor., 34, 3: PG, 61, 289.

<sup>31</sup> *Chrys.*, In ep. I ad Tim., 15, 4: PG, 62, 586. Daß Gott das Schaffen allgemein ohne Neid unternommen hat s. *Methodius Ol.*, Du libre Arbitre, 19, 5–9: PO, 22, 743: *Ἀπολοῦ τε γὰρ καὶ ἀσχηματίστου οὐσης αὐτῆς (sc. τῆς βλῆς) πρὸς δὲ τούτοις καὶ ἀτάκτως φερομένης, δεομένης τε τῆς τοῦ Θεοῦ τέχνης, οὐκ ἐφθόνησεν οὗτος οὔτε διὰ παντός καταλιπεῖν αὐτὴν οὕτω φέρεσθαι, ἀλλὰ δημιουργεῖν ἤρχετο καὶ ἀπὸ τῶν χειρίστων αὐτῆς τὰ κάλλιστα διακρίνειν ἤθελεν*. Über die Neidlosigkeit Gottes vgl. auch *Irenaeus*, Contra Haereses, 5, 24, 4: PG, 7, 1188 B: *invidia enim aliena est a deo*. *August.*, De pat., 1, 1: PL, 40, 611.

<sup>32</sup> *Chrys.*, In ep. I ad Tim., 15, 4: PG, 62, 586.

essen, und davor gewarnt, daß sie sterben werden, wenn sie es doch tun (Gen. 2, 17). Der Diabolus aber kommt zu Eva und sagt: οὐ θανάτῳ ἀποθανεῖσθε. Εἶτα οὐκ ἄρκεσθεὶς τῷ ἀντιφθέγγασθαι τοῖς παρὰ τοῦ Θεοῦ ῥηθεῖσι καὶ ὡς φθονερὸν διαβάλλει τὸν δημιουργόν, ἐν' οὕτω τὴν ἀπάτην εἰσαγαγεῖν δυνηθῆ καὶ τὴν γυναῖκα ὑποσκελίσας τὸν οἰκεῖον σκοπὸν ἀποπληρώσῃ. Οὐ θανάτῳ, φησὶν, ἀποθανεῖσθε. Ἦιδει γὰρ ὁ Θεός, ὅτι ἢ ἂν ἡμέρα φάγητε ἀπ' αὐτοῦ, διανοιχθήσονται ὑμῶν οἱ ὀφθαλμοὶ καὶ ἔσεσθε ὡς Θεοί, γινώσκοντες καλὸν καὶ πονηρὸν (Gen. 3, 5) ... Διὰ τοῦτο τὴν μετέληψιν ἐκώλυσεν ὁ Θεός, ἐπειδὴ Ἦιδει ...<sup>33</sup>. Daß Gott neidisch ist, ist eine Verleumdung des Diabolus; der eigene Neid gegen Adam und Eva spornt ihn zu dieser Diabole an, die von Eva dem Adam übermittelt wird<sup>34</sup>.

Diese Erzählung beruht auf Wahrheit. Man kann es von der Rolle des Diabolus im alltäglichen Leben ablesen, weil er die Menschen stets in Versuchung bringt. Falls diese Versuchung nicht immer wieder vorkäme, würden viele Leute das nicht glauben, was man über den Teufel aus der Vergangenheit erzählt, daß er nämlich den Menschen betrogen und aus dem Paradies vertrieben hat, ἀλλὰ τὸν Θεὸν φθόνῳ καὶ βασκανίᾳ τοῦτο πεποιηκῆναι εἶπον ἄν<sup>35</sup>. Weil es jedoch immer noch einige gibt, die trotz ihrer Erfahrung so etwas auszusagen wagen, ist es unvorstellbar, was sie sagen würden, wenn diese Versuchung des Teufels fehlte, fährt der Prediger fort.

In der Geschichte von Anna, der Frau von Elkana, die zu Gott gebetet hat, um Kinder zu bekommen (1 Kg. 1, 10f), stellt Chrysostomus die Frage<sup>36</sup>, ob Gott vielleicht nicht ohne das Gebet geben könnte, was Anna wünschte. Seine Antwort lautet: εἰ ἔδωκε (sc. ὁ Θεός) πρὸ τῆς αἰτήσεως, οὐκ ἂν ἐφάνη τῆς γυναικὸς ἢ προθυμία, οὐκ ἂν γέγονεν ἡ ἀρετὴ αὐτῆς δῆλη, οὐκ ἂν τοσοῦτον ἐκτήσατο μισθόν. Ὡστε ἡ ἀναβολή, οὐχὶ φθόνου οὐδὲ βασκανίας, ἀλλὰ κηδεμονίας.

Die Liebe Gottes zu den Menschen erschöpfte sich nicht im Schaffen. Am stärksten zeigte sie sich in der Menschwerdung Jesu (1 Joh. 4, 9), wodurch sie wiederum ἀγγέλους ἐξ ἀνθρώπων καὶ υἱὸς Θεοῦ καὶ ἀδελφοὺς τοῦ Χριστοῦ

<sup>33</sup> *Chrys.*, In Gen., 16, 3: PG, 53, 129. Vgl. De fato et provid., 2: PG, 50, 754f (*Aldama* S. 98, 286): Hier wird die gleiche Geschichte erwähnt; die Worte aber des Teufels sind interessanter: ... ἐφθόνησεν (sc. ὁ Θεός) ὑμῖν, ἐβάσκανεν μείζονος τιμῆς ... βάσκανός ἐστι (sc. ὁ Θεός) καὶ φθονερός, φθονεῖ τῶν μείζονων ὑμῖν ἀγαθῶν.

<sup>34</sup> *Spuria*, In 92. Psalm., 2: PG, 55, 614f (*Aldama* S. 40, 102).

<sup>35</sup> *Chrys.*, Ad Stag. a daem. vexatum, 1, 4: PG, 47, 434.

<sup>36</sup> *Chrys.*, In ep. ad Eph., 24, 3: PG, 62, 173.

macht<sup>37</sup>. Die Inkarnation und die Auferstehung Christi in der Heilsgeschichte wird von Methodius<sup>38</sup> mit der Handlung eines Bildhauers verglichen. Wie ein Bildhauer, der eine schöne Statue gemacht hat, sie πάλιν χωνεύει, wenn er sieht, wie ein schlechter Mensch οὐκ ἐνεγκῶν ὑπὸ βασκανίας εὐπρεπὲς εἶναι τὸ ἄγαλμα εἰνάτο, ματαίαν ἤδον ἡν καρπούμενος τοῦ φθόνου, so διέλυσε (sc. ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, durch die Menschwerdung und die Auferstehung Christi) εἰς ὕλην πάλιν, ἵνα διὰ τῆς ἀναπλάσεως ἐκτακῶσι καὶ ἐξαφανισθῶσι πάντα τὰ ἐν αὐτῷ μωμήματα, weil er τὸ εὐπρεπέστατον ἑαυτοῦ τέχνημα, βασκάνοις ἐπιβουλαῖς φθόνου κεκακωμένον sah und weil er φιλόανθρωπος ist. In der Menschheit Jesu Christi wurde der Mensch überhaupt gereinigt und geheilt von der Erbsünde, bei der der Phthonos und die Baskania des Dämons eine so große Rolle gespielt hat.

In der Frage, warum Gott uns nicht bekanntgibt, was in der Zukunft geschieht, antwortet Chrysostomus<sup>39</sup>, daß so etwas keinen Nutzen bringt. Die Weissager können nichts voraussagen. Falls sie es können, dann ist das einzige, was man gewonnen hat, die περιττὴ λύπη, die man schon vorher erfährt. Εἰ συνέφερε τοῦτο, sagt er weiter, οὐκ ἂν ἡμῖν ἐφθόνησεν ὁ Θεός· οὐκ ἂν ἐβάσκηεν ὁ τὰ ἐν οὐρανοῖς εἰπών. Was wir erfahren haben, daß wir auferstehen werden, unsterblich und unverderblich sind usw., das ist für uns bedeutsamer.

Der Neid wird selbstverständlich auch Christus abgesprochen. Chrysostomus<sup>40</sup> fordert zum Almosen auf, indem er auf das Beispiel Jesu hinweist; Christus bietet uns bei der hl. Eucharistie das Allerwichtigste an, seinen Leib und sein Blut. Das soll uns zum Almosen anspornen. Weiter beweist er seine Neidlosigkeit. Αὐτὸς (sc. ὁ Χριστός), ὅταν δέῃ σε θρέψαι, οὐδὲ τῆς σαρκὸς φείδεται τῆς ἑαυτοῦ· ὅταν δέῃ σε ποτίσαι, οὐδὲ τοῦ αἵματος φείδεται, οὐδὲ φθονεῖ.

Ferner beweist die Neidlosigkeit Christi die Tatsache, daß er den Judas wie die anderen Jünger geehrt hat und ihn genauso wie die anderen mit jeder Macht beschenkt hat<sup>41</sup>. Daß Christus bei seiner Verwandlung auf Tabor (Mt. 17, 1ff) nur drei seiner Jünger mitgenommen hat, beinhaltet keinerlei Äußerung irgendeines Neidgefühls gegen die anderen – er ist δίκαιος und

<sup>37</sup> *Chrys.*, In ep. ad Rom., 9, 3: PG, 60, 470. Bei *Laktanz*, De ira dei, 13, 19 (= fr. 374 S. 253 Us.) begegnet man der Idee, daß Gott neidisch ist, wenn er das Böse aufheben kann und nicht will, und beides, sowohl unfähig wie auch neidisch, wenn er weder kann noch will – was aber nicht der Fall ist. Vgl. dazu *Milobenski* S. 25 Anm. 16.

<sup>38</sup> *Methodius*, *Ol.*, Ex libro de Resurrectione, 6: PG, 18, 272 AB.

<sup>39</sup> *Chrys.*, In ep. II ad Tim., 8, 5: PG, 62, 649f.

<sup>40</sup> *Chrys.*, In illud, vidua eligatur, 6: PG, 51, 337.

<sup>41</sup> *Spuria*, De poenitentia, 6: PG, 60, 692 (*Aldama* S. 17, 52).

δικαίως τὰ πάντα διέπει –, sondern ἐπειδὴ ἀνάξιος ἦν τῆς θείας ὄψεως καὶ τῆς φοβεῶς ἐκείνης ὀπτασίας ὁ μέλλων γενέσθαι προδότης Ἰούδας, τούτου χάριν καὶ τοὺς ἄλλους καταλιμπάνει<sup>42</sup>. Die letzte Stelle ist theologisch nicht fundiert; sie steht allerdings, was den Neid betrifft, zu der ersten nicht in Widerspruch. Daß die in den beiden Stellen ausgedrückten Gedanken bei Chrysostomus sonst nicht zu finden sind, spricht wohl für die Unechtheit dieser Homilien.

#### b) Die Engel und die Toten frei von Neid

Nicht nur Gott wird von Chrysostomus der Neid abgesprochen, sondern auch den Engeln. Wie es am klaren Himmel keine Wolke gibt, so ist die Natur der Engel διαυγῆς und λαμπρά, weil sie von keinem Begehren gestört wird; ihre Pflicht ist der stetige Dienst Gottes<sup>1</sup>. Sie gelten weiter als Beispiel, das man im sittlichen Leben nachzuahmen hat; man muß sich bemühen, ὁμοίως ταῖς ἀσωμάτοις διακεῖσθαι δυνάμεσιν, αἰ μήτε φθόνῳ, μήτε δόξης ἔρωτι, μήτε ἐτέρῳ τινὶ τοιοῦτῳ θηρῶνται νοσήματι<sup>2</sup>. Die Neidlosigkeit der Engel beruht auf ihrer begehrensfreien und erhabenen Natur; sie befreit sie vor allem vom Neid gegen die Menschen. Ποῖον γὰρ ἂν ἔχοι λόγον, ἄγγελον ἀνθρώπων βασκῆναι, τὸν ἀσώματον καὶ ἐν τοσαύτῃ τιμῇ τυγχάνοντα, τῷ σώμα περικειμένῳ; fragt der hl. Chrysostomus<sup>3</sup>. Ihre Natur spornt sie vielmehr zur Freude über das Glück der Menschen an<sup>4</sup>.

Oft unterscheidet der Bischof von Konstantinopel zwischen ἐνταῦθα und ἐκεῖ, diesem Leben nämlich und dem im Himmelreich. Während dieses Leben voll von νόσοι καὶ ἐπήρειαι καὶ ἄωροι θάνατοι καὶ συκοφανταί καὶ φθόνοι καὶ ἀθυμίαι καὶ ὄργαι καὶ ἐπιθυμίαι πονηραὶ καὶ μύριαι ἐπιβουλαὶ und dergleichen mehr ist<sup>5</sup>, bildet das andere im Himmelreich genau das Gegenteil dazu: πάντα εἰρήνη ἐκεῖ, χαρά, εὐφροσύνη, ἡδονή, ἀγαθωσύνη, πραότης, εὐθύτης, ἀγάπη. Οὐκ ἔστιν ἐκεῖ ζηλοτυπία, οὐδὲ βασκανία, οὐ νόσος, οὐ θάνατος οὗτος ὁ τοῦ σώματος, οὐκ ἐκεῖνος ὁ τῆς ψυχῆς und anderes mehr<sup>6</sup>. Im jenseitigen Leben

<sup>42</sup> *Spuria*, In transfig. Servatoris: PG, 61, 713 (*Aldama* S. 26, 68).

<sup>1</sup> *Chrys.*, De virg., 10: PG, 48, 540.

<sup>2</sup> *Chrys.*, De sacerdot., 5, 8: PG, 48, 678.

<sup>3</sup> *Chrys.*, In Gen., 22, 2: PG, 53, 188.

<sup>4</sup> *Chrys.*, In Ioan., 56, 3: PG, 59, 310.

<sup>5</sup> *Chrys.*, De beato Phil., 6, 1: PG, 48, 749. Vgl. De virg., 37: PG, 48, 560.

<sup>6</sup> *Chrys.*, In ep. ad Hebr., 7, 4: PG, 63, 59. Vgl. In Ioan., 56, 3: PG, 59, 309. De capto Eutropio et de div. vanit., 13: PG, 52, 408 (*Aldama* S. 64, 170). In Matth., 64, 3: PG, 58, 613: φθόνου γὰρ καὶ βασκανίας τὸ χωρίον ἐκεῖνο καθαρὸν. De virg., 60: PG, 48, 580: Im Himmelreich werden auch die Jungfrauen nicht eine andere Frau zu

gibt es keinen Neid wie auch keine anderen Laster. Die Neidlosigkeit gilt für das Verhältnis der Toten untereinander. Die alte Volksvorstellung, daß der neidische Hades zuweilen der Grund eines Todes ist<sup>7</sup>, findet sich im Christentum selbstverständlich nicht.

Im Himmelreich herrscht die Tugend und Seligkeit in jeder Hinsicht. So gesehen gewinnt der Tod einen ganz anderen Sinn für diejenigen, die dem Willen Gottes gemäß gelebt haben. Er ist ἀποδημία και μετάστασις τις ἀπὸ τῶν χειρόνων ἐπὶ τὰ βελτίω· dabei ist er ebenfalls eine Befreiung vom Beneidetwerden<sup>8</sup>.

Auch das Haus der Trauer erweckt keinen Neid im Gegensatz zu einem anderen Haus, wo gefeiert wird<sup>9</sup>. Vielmehr trifft es auf die Trauernden selbst zu, die wegen ihrer Trauer nicht vom Neid betroffen werden, sondern nur das Bild des Gestorbenen vor Augen haben<sup>10</sup>. Diese Trauer hat jedoch für den großen Homileten bestimmte Grenzen; man darf sie nicht übertreiben, indem man sich auch den Tod wünscht, weil das als Neid angesehen werden kann, als Neid gegen den Gestorbenen, der von den Unruhen dieses Lebens frei geworden ist<sup>11</sup>.

---

beneiden brauchen, weil sie geheiratet hat. In *Spuria*, In s. Parasceven: PG, 62, 723 (*Aldama* S. 182, 489) kommen die Propheten zur Sprache, die im Paradies den Schächer treffen, und nachdem sie ihn gefragt haben, wer ihn hineingeführt habe, fügen sie hinzu, daß sie ihn sicherlich nicht darum beneiden, daß er hier ist, sondern bloß den Grund erfahren wollen.

<sup>7</sup> Vgl. *R. Lattimore*, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana 1942, S. 147ff.

<sup>8</sup> *Chrys.*, *Ad viduam iuniorem*: PG, 48, 602. Eine geringfügige Ausnahme bilden die Reichen, die oft noch nach dem Tod durch ihre prunkvolle Beerdigung den Neid der anderen hervorrufen. In 48. Psalm., 11: PG, 55, 239: Die Idee, daß die vom Neid Besessenen immer nach einem Gegenstand ihres Affektes suchen, und daß sie, falls man sie zu Hause einsperrt, die Toten beneiden (s. o. S. 34), bildet hier keine Ausnahme, sondern ist nur hypothetisch und bezweckt, die Hyperbole des Neides zu zeigen. Für *Basiliius*, *De inv.*, 2: PG, 31, 373 D beneidet der Neider die Toten, falls sie gelobt werden.

Daß die Toten dem Neid entrückt sind, begegnet uns bereits bei den früheren Autoren. *E. Milobenski*, S. 72, Anm. 41 führt hierzu ziemlich viele Stellen an. Vgl. auch *Lehrs* S. 66f mit Anm.

<sup>9</sup> *Chrys.*, *In ep. II ad Thes.*, 3, 4: PG, 62, 478f. Vgl. *Ad pop. Antioch.*, 15, 2: PG, 49, 155.

<sup>10</sup> *Chrys.*, *De comp.*, *Ad Dem.*, 1, 9: PG, 47, 409. Vgl. *In Matth.*, 15, 3: PG, 57, 225f.

<sup>11</sup> *Chrys.*, *In Matth.*, 31, 5: PG, 57, 375f.

### c) Der Neid der Dämonen

Mit Ausnahme derjenigen, die zur dualistischen Auffassung neigten und die von Anfang an von der Kirche ausgeschlossen wurden, lehren alle Kirchenväter, daß die Dämonen von Gott nicht φύσει πονηροί, sondern ἐπ' ἀγαθῶ und μηδόλως ἐν ἑαυτοῖς παρὰ τοῦ δημιουργοῦ κακίας ἐσχηκότες ἔχγος<sup>1</sup> geschaffen wurden<sup>2</sup>. Dazu gehörte allerdings die Freiheit ihres Handelns, deren Mißbrauch ihren Fall verursacht hat<sup>3</sup>. Der Teufel ist also „kein böses Urprinzip und keine böse Urmacht, sondern ein gefallenes Geschöpf Gottes“<sup>4</sup>.

Uneinigkeit herrscht aber unter den Kirchenvätern darüber, was den Grund dieses Falles angeht. Während die meisten ihn in der ἀλαζονεία bzw. ἔπαρσις oder ὑπερηφανία, Gott gleichzuwerden, sehen, ist für einige der φθόνος gegen den Menschen der Grund des Falles<sup>5</sup>. In diesem zweiten Fall ist es aber logisch erforderlich, die Zeit des Dämonenfalles zu verlegen, und zwar sollen sie demgemäß gleichzeitig mit den Menschen abgefallen sein, was besonders von älteren Kirchenvätern vertreten wird<sup>6</sup>.

Im Neid des Teufels gegen den Menschen sieht Basilius sozusagen die Vollendung seines Falles. Der Diabolus fiel wegen seines τύφος, es blieb ihm jedoch τόπος τις μετανοίας. Da er aber danach den Menschen beneidet hat, ἀπεκλείσθη αὐτῶ και ὁ τόπος τῆς μετανοίας<sup>7</sup>. In diesem Sinne und ohne Bezug auf den primären Grund des Falles des Dämons sagt er an einer anderen Stelle: ὁ καταπεσὼν διὰ τοῦ φθόνου<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> *Ioan. Damasc.*, De fide orthodoxa, 2, 4: PG, 94, 876.

<sup>2</sup> Παν. Τρεμπέλα, Δογματικὴ τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας, Bd. 1, Ἀθήναι 1959, S. 443f.

<sup>3</sup> Vgl. *Basil.*, Quod Deus non est auctor malorum, 8: PG, 31, 345 D.

<sup>4</sup> *Mich. Schmaus*, Katholische Dogmatik, Bd. 2, München 1949<sup>4</sup>, S. 258.

<sup>5</sup> Χρ. Ἀνδρούτσου, Δογματικὴ τῆς Ὁρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, Ἀθήναι 1956<sup>2</sup>, S. 128.

<sup>6</sup> Vgl. *Irenaeus*, Contra Haereses, 4, 40: PG, 7, 1113 C. 5, 24, 4: PG, 7, 1188 B. *Iustinus*, Dialogus cum Tryphone Iud., 124: PG, 6, 765 A. *Tertull.*, De patientia, 5: PL, 1, 1367 B. De Poenitentia, 5: PL, 1, 1345 B. De anima, 20: PL, 2, 683 C. *Cyprianus*, De zelo et livore, 3-4: PL, 4, 665f. Vgl. *Th. Strotmann*, Die Kirche als Mysterium, in De Ecclesia. Beiträge des II. Vat. Konzils, hrsg. v. G. Baraúna OFM, Bd. 1, Frankfurt 1966, S. 238 und Besprechung des Beitrages von Styl. Harkianakis in Una Sancta 22 (1967) 87.

<sup>7</sup> *Basil.*, In Isaiam, 279: PG, 30, 609 B. Vgl. Quod Deus non est auctor malorum, 8: PG, 31, 348 A: Πόθεν οὖν αὐτῶ ὁ πρὸς ἡμᾶς πόλεμος; Ὅτι δοχεῖτον ἐν πάσης κακίας, ἐδέξατο και τοῦ φθόνου τὴν νόσον, και ἐβάσκηεν ἡμῖν τῆς τιμῆς.

<sup>8</sup> *Basil.*, De inv., 4: PG, 31, 377 D.

Für Chrysostomus<sup>9</sup> ist der διάβολος και οἱ μετ' αὐτοῦ vor dem Fall Adams und Evas abgefallen. Das ergibt sich aus dem logischen Gedanken, daß ein Engel wegen seiner erhabenen Natur dem Menschen nichts zu neiden braucht. Die ὑπὲρ τὴν ἀξίαν φρόνησις<sup>10</sup> des Teufels ist der Grund seines Falles gewesen. Aber auch der Phthonos wird vom hl. Chrysostomus als Grund angeführt: Πόθεν γοῦν ὁ ΚΑΪΝ τοιοῦτος ἐγένετο; . . . πόθεν αὐτὸς ὁ διάβολος<sup>11</sup>; lautet seine rhetorische Frage. Die Antwort ist: aus der Baskania. Eine andere Stelle<sup>12</sup> scheint interessanter zu sein. Da wird der Grund des Falles der Baskania und der ὑπερηφανία bzw. der ὑπὲρ τὴν ἀξίαν φρόνησις gemeinsam zugeschrieben.

In welcher Weise es geschehen kann, daß Baskania und Hyperephania zusammen ein und denselben Grund ausmachen, erfahren wir an einer anderen Stelle<sup>13</sup>, wo die innere Beziehung beider Begriffe beschrieben wird. Es heißt da: και ἐν μὲν ἐκείνῳ (sc. τῷ διαβόλῳ) κενοδοξίας καρπὸς (sc. ὁ φθόνος ἐστὶ), μᾶλλον δὲ και ρίζα' ἀμφοτέρω γὰρ τουτὶ τὰ κακὰ ἑαυτὰ συγκατασκευάζειν εἶωθεν. Der Phthonos tritt also im Gefolge der Kenodoxia<sup>14</sup>, der eitlen Ruhmsucht, auf; ja Chrysostomus behauptet sogar, er sei mehr noch die Wurzel der Kenodoxia. Damit wird gesagt, daß die Kenodoxia zuweilen den Neid gegen einen anderen erweckt, und der Phthonos seinerseits wieder die Veranlassung zur Kenodoxia ist. Die Kenodoxia als nichtige Ruhmsucht erweckte im Fall des Teufels seinen Phthonos gegen Gott, bzw. der Phthonos als Unlust über die Herrlichkeit Gottes rief die nichtige Ruhmsucht des Diabolus hervor. Daher ist der Grund des Dämonenfalles für Chrysostomus nicht die ὑπὲρ τὴν ἀξίαν φρόνησις allein, sondern auch der Phthonos – der Phthonos sicherlich nicht gegen den Menschen, sondern gegen Gott.

Nicht nur bei dem Fall des Teufels hat der Neid eine Rolle gespielt, er hat

<sup>9</sup> *Chrys.*, In Gen., 22, 2: PG, 53, 188. Vgl. dazu Παν. Τρεμπέλα, Δογματικὴ Bd. 1, S. 449.

<sup>10</sup> *Chrys.*, In Gen., 16, 4: PG, 53, 130. Genauso In Gen., 17, 7: PG, 53, 142. Vgl. In Gen., 16, 1: PG, 53, 126: διὰ μοχθηρίαν προαιρέσεως και κακίας ὑπερβολὴν ἐκ τοῦ ὕψους ἐκείνου ἐβρόχη (sc. ὁ δαίμων) κάτω. *Greg. Nys.*, De pauperibus amandis, 1: PG, 46, 456 B: διὰ κακίαν τοῦ ὕψους ἀπέπεσεν.

<sup>11</sup> *Chrys.*, In Matth., 40, 3: PG, 57, 443. Vgl. In ep. II ad Cor., 24, 4: PG, 61, 568: Οὕτω (sc. φθόνῳ) και ΚΑΪΝ ἑαυτὸν ἀπόλεσε, και πρὸ τούτου πάλιν ὁ τὸν τούτου πατέρα ἀνελὼν διάβολος.

<sup>12</sup> *Chrys.*, In Gen., 17, 7: PG, 53, 142.

<sup>13</sup> *Chrys.*, In ep. II ad Cor., 24, 4: PG, 61, 568.

<sup>14</sup> Hier ist darauf hinzuweisen, daß die Begriffe κενοδοξία, ὑπερηφανία, ἔπαροις, ὑπὲρ τὴν ἀξίαν φρόνησις, τῦφος, ἀλαζονεία ungefähr dieselbe Tatsache bezeichnen. Ihre innere Beziehung erlaubt den Wechsel in ihrem Gebrauch.

auch den Fall des Menschen verursacht: Οὐδὲ γὰρ ἔχων τι τῷ Ἀδὰμ ἐγκαλεῖν (sc. ὁ διάβολος), ἀλλ' ἦ βασκαίων μόνον, ἀνείλε<sup>15</sup>.

Diese zweite Tatsache kehrt mehrmals in den Schriften des Homileten wieder. Sie ist sozusagen der Höhepunkt der Handlungen des neidischen Teufels. Sie zeigt genau genommen die Dimensionen dieses Neides in ihrer ganzen Größe. Den Neid des Diabolus erwecken in diesem konkreten Fall αἱ ἄφατοι εὐεργεσίαι αἱ εἰς τὸν ἄνθρωπον (sc. ὑπὸ τοῦ Θεοῦ) γεγενημέναι<sup>16</sup>, bzw. εἶδεν (sc. ὁ διάβολος) ἐν τῇ ἀνωτάτῳ τιμῇ τυγχάνοντα τὸν δημιουργηθέντα ἄνθρωπον καὶ οὐδὲν σχεδὸν ἔλαττον ἔχοντα τῶν ἀγγέλων, καθάπερ καὶ ὁ μακάριος Δαυὶδ φησιν, Ἥλάττωσας αὐτὸν βραχὺ τι παρ' ἀγγέλους (Psalm. 8, 6)<sup>17</sup> καὶ τοῦτο δὲ αὐτὸ τὸ βραχὺ ἢ τῆς παρακοῆς ἀμαρτία εἰσήγαγε μετὰ γὰρ τὴν παρακοήν τοῦτο ἐφθέγγετο ὁ προφήτης ὄρων τοίνυν ἄγγελον ἐπὶ γῆς<sup>17</sup> τυγχάνοντα, καὶ ὑπὸ τῆς βασκανίας τηκόμενος ὁ ἀρχέεκακος δαίμων . . . πολλῇ κέχρηται τῇ μηχανῇ, ὥστε τῆς εὐνοίας τοῦ Θεοῦ ἀποστερηῆσαι τὸν ἄνθρωπον, καὶ ἀγγώμονα αὐτὸν ἀπεργασάμενος γυμνῶσαι τῶν τοσοῦτων ἀγαθῶν τῶν διὰ τὴν τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίαν παρασχεθέντων αὐτῷ<sup>18</sup>. So lautet der Beweggrund des Neides des Teufels gegen den Menschen im Paradies.

Der Mensch konnte im Paradies ἐξομοιοῦσθαι αὐτῷ (sc. τῷ Θεῷ) κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς λόγον, wie Chrysostomus<sup>19</sup> selbst bemerkt. Der Neid des Teufels jedoch kann so etwas nicht ertragen. Er selbst ist ein gefallener Engel. Seine jetzige Lage ist mit der des Menschen verglichen schlechthin niedriger. Die Tatsache selbst, daß er nicht mehr genießen kann, was ihm vorher zur Verfügung stand, macht den Unterschied zwischen seinem Zustand und dem des

<sup>15</sup> *Chrys.*, In Ioan., 54, 3: PG, 59, 299. Vgl. In Gen., 16, 4: PG, 53, 130. 17, 2: PG, 53, 136. 22, 2: PG, 53, 188. In Ioan. 37, 3: PG, 59, 211. Ad pop. Antioch., 21, 3: PG, 49, 215. De diab. tentat., 2, 2: PG, 49, 260. In ep. I ad Cor., 31, 4: PG, 61, 263. *Spuria*, In illud col. Judaei: PG, 59, 527 (*Aldama* S. 43, 113). In ascensionem Dom., 2: PG, 52, 793f (*Aldama* S. 192, 516). De fato et prov., 2: PG, 50, 756 (*Aldama* S. 98, 268). In mediam hebdomadam ieiun: PG, 59, 704 (*Aldama* S. 55, 148). *Greg. Nys.*, De vita Moysis: PG, 44, 409 B. *Greg. Naz.*, Poem. Hist., II, I, 43, 8: PG, 37, 1347 A. Poem. Theol., I, I, 17, 66: PG, 37, 444 A. *Basil.*, De inv., 3: PG, 31, 376 A.

<sup>16</sup> *Chrys.*, In Gen., 19, 3: PG, 53, 162.

<sup>17</sup> Vgl. die Anm. in App.: Omnes ἄγγελον ἐπίγειον ἐπὶ γῆς praeter Moret. in quo ἐπίγειον deest. Das Wort ἐπίγειον wurde im Text ausgelassen, weil er ohne diesen Ausdruck besser verständlich ist. Nach der allgemeinen Regel, daß das gebräuchlichere Wort eher eine Interpolation sein kann als das seltenere, wurde das Wort ἐπίγειον und nicht ἐπὶ γῆς gestrichen.

<sup>18</sup> *Chrys.*, In Gen., 16, 1: PG, 53, 126. Vgl. In Gen., 15, 4: PG, 53, 124: Wegen seiner Baskania οὐ γὰρ ἦνεγκεν ὁ πονηρὸς δαίμων ὄρων ἐν σώματι ἀνθρωπίνῳ ἀγγελικὴν διαγωγὴν. In Ioan., 48, 1: PG, 59, 269: εἶδεν ὁ διάβολος τὸν ἄνθρωπον τιμώμενον, οὐκ ἐνεγκὼν τὴν εὐημερίαν.

<sup>19</sup> *Chrys.*, In Gen., 9, 3: PG, 53, 78.

Menschen noch größer und dabei unerträglicher. Dadurch entsteht sein Neid auf die bevorzugte Lage des Menschen. Der eigene Neid führt zu der ἀπάτη des Menschen. Die Schlange hat er als ἐπιτήδειον ὄργανον benutzt<sup>20</sup>.

Zur Vollendung der ἀπάτη jedoch hat die ῥαθυμία des Menschen ihre Rolle gespielt<sup>21</sup>. Der Neid des Dämons allein wäre nie imstande gewesen, den Fall des Menschen zu verursachen, wenn der Mensch dem Gebot Gottes gehorcht hätte und die Diabole des Teufels abgelehnt hätte.

Das war der Fall des Menschen an und für sich; ferner ist aber dieser Fall nicht ohne Folgen geblieben. Der hl. Chrysostomus, und das ist auch die Lehre des Christentums, sieht als Folge dieses Falles den Tod des Menschen an. Diese Lehre beruht auf der geoffenbarten Wahrheit der hl. Schrift. Da liest man, ὅτι ὁ Θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ τέρπεται ἐπ' ἀπωλείᾳ ζώντων (Sap. 1, 13), φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον (Sap. 2, 24). Den letzten Vers zitiert der Homilet mehrmals<sup>22</sup>. Auf Grund dieses Verses wird der Tod auf den Neid des Teufels zurückgeführt und damit auf die Sünde der ersten Menschen<sup>23</sup>. Das paradiesische Glück der Erstgeschaffenen ist der Gegenstand des Neides gewesen. Der Bischof von Konstantinopel sagt zusammenfassend: Ὁ φθόνος (sc. des Teufels) τοῖνον τὴν ἀπάτην εἰργάσατο, ἡ ἀπάτη τὴν παρακοήν, ἡ παρακοή τὸν θάνατον<sup>24</sup>.

Nach dem, was dargelegt wurde, besteht kein Zweifel, daß der Neid zum ersten Mal beim Teufel in Erscheinung trat. Der Teufel, das Gefäß aller Bosheit, wie Basilius<sup>25</sup> ihn charakteristisch nennt, ist der Erfinder des Neides. Er ist für

<sup>20</sup> *Chrys.*, In Gen., 16, 2: PG, 53, 127. Vgl. 17, 5: PG, 53, 141: Die Schlange wurde zum Diener der teuflischen Baskania.

<sup>21</sup> *Chrys.*, In Gen., 15, 4: PG, 53, 124. Vgl. *Greg. Naz.*, Poem. Hist., II, I, 43, 8: PG, 37, 1347 A: Der Fall des Menschen geschah wegen der Baskania des Teufels und der ἀτασθαλία von Eva.

<sup>22</sup> *Chrys.*, In Gen., 1, 2: PG, 53, 23. 16, 4: PG, 53, 130. 22, 2: PG, 53, 188. 46, 5: PG, 54, 427. In Ioan., 48, 1: PG, 59, 269: Hier zitiert er nicht den Vers, sondern gibt ihn frei wieder. Vgl. *Spuria*, In illud, col. Judaei: PG, 59, 704 (*Aldama* S. 43, 113): Hier kommen beide oben genannten Belege vor. In mediam hebdomadam ieiun: PG, 59, 704 (*Aldama* S. 55, 148). In 75. Psalm., 3: PG, 55, 597 (*Aldama* S. 111, 302).

<sup>23</sup> Vgl. *Joh. Fichter*, Weisheit Salomos, Tübingen 1938, S. 18.

<sup>24</sup> *Chrys.*, In Gen., 46, 5: PG, 54, 427.

<sup>25</sup> *Basil.*, Quod Deus non est auctor malorum, 8: PG, 32, 348 A.

Chrysostomus<sup>26</sup> βασκανίας πατήρ. Der Neid ist πονηροῦ διαβόλου εὔρεμα<sup>27</sup>, bzw. γέννημα<sup>28</sup>. Er wird auch als eine Waffe des Teufels betrachtet<sup>29</sup>.

Für die profane Antike war der Phthonos der Dämon, der den Neid verkörperte. Da man seit Platon einen neuen Gottesbegriff hatte, mit dem der Neid unvereinbar war, wurde der Phthonos „als Eigenschaft den Dämonen, den unterirdischen Göttern, der Tyche oder den Moiren zugelegt“<sup>30</sup>. In einem Fragment Demokrits<sup>31</sup> wird der φθόνος mit ζήλος und δυσμενίη unter die Keren, die bösen Dämonen, gezählt, „die den Tod und allen erdenklichen Unsegen brachten“<sup>32</sup>.

Der Teufel in der Christenheit ist nicht die Verkörperung des Phthonos bzw. irgendeines Affektes, wie im profanen griechischen Altertum, sondern dessen Erfinder. Religionsgeschichtlich gesehen ist er also nicht geradlinig die Fortsetzung des Dämons Phthonos. Der Phthonos wird nicht von den Menschen her dem Teufel zugeschrieben, sondern der Teufel ist das erste Wesen, in dem dieser Affekt erweckt wurde.

Eine gewisse Parallelität kann man vielleicht zwischen dem Teufel im Christentum und den Telchinen in der griechischen Mythologie sehen. Diese besteht nur in Folgendem: das neidische Handeln des Diabolus dem Menschen gegenüber beruht zuallererst auf der Tatsache, daß er ein abgefallener Engel ist, während die Telchinen „den Ruf neidischer Tücke . . . sicherlich auch dem Umstände, daß sie die entthronten Götter vergangener Zeiten und Geschlechter waren“<sup>33</sup>, verdanken.

<sup>26</sup> *Chrys.*, De Dav. et Saule, 2, 2: PG, 54, 689. Vgl. *Basil.*, De inv., 1: PG, 31, 372 B: πονηρός ὁ διάβολος καὶ κακίας παντοίας δημιουργός . . . ἀκολουθεῖ τῷ διαβόλῳ ἢ βασκανία.

<sup>27</sup> *Chrys.*, In Gen., 46, 5: PG, 54, 427. Vgl. *Spuria*, In illud, col. Judaei: PG, 59, 527 (*Aldama* S. 43, 113): Der Neid ist διαβόλου εὔρημα, σύννοικος, βλάστημα.

<sup>28</sup> *Chrys.*, In ep. II ad Cor., 24, 4: PG, 61, 568.

<sup>29</sup> *Chrys.*, In Gen., 3, 5: PG, 53, 38. 46, 4: PG, 54, 427. In ep. I ad Thes., 9, 3: PG, 62, 450. Vgl. In ep. I ad Thes., 3, 4: PG, 62, 441f.

<sup>30</sup> *E. Bernert*, Phthonos, in *PW*, 39. Hdb., Sp. 961. Καλλιτύχη, φθονερῶ δαίμονι χρησαμένη = *Georg. Kaibel*, Epigrammata Graeca, Berolino 1878, S. 198, 497. Vgl. S. 137, 348. S. 195, 489. S. 214, 536. S. 271, 664. Vgl. *Lehrs* S. 42.

<sup>31</sup> *Demokrit*, B 191. Vgl. dazu *H. Herter*, Böse Dämonen im frühgriechischen Volksglauben, in *RJV*, 1. Jahrg., Bonn 1950, S. 124.

<sup>32</sup> *H. Herter*, Die Götter der Griechen, in *Kriegsvorträge d. Rh. Fr.-W.-Univ. Bonn a. Rh.*, H. 57, Bonn 1941, S. 29.

<sup>33</sup> *H. Herter*, Die Götter der Griechen, S. 31. Vgl. ausführlicher *H. Herter*, Telchinen, in *PW*, Reihe 2, Bd. 5, Sp. 202ff u. Sp. 206.

Der Teufel χαλκεύει τὸν φθόνον weiterhin im Herzen der Menschen<sup>34</sup>. Der einzige wahre Grund des menschlichen Neides ist die *μανία καὶ γνώμη σατανική*<sup>35</sup>. Die Menschen machen sich zu Schülern des Dämons, indem sie neidisch sind; als solche Schüler werden die Brüder Josefs genannt<sup>36</sup>. Nach Basilius<sup>37</sup> ist Kain in dieser Hinsicht ὁ πρῶτος μαθητῆς τοῦ διαβόλου. Der hl. Chrysostomus<sup>38</sup> sagt über ihn, daß er πάντα ἀπὸ τῆς ψυχῆς ῥίψας ἴστατο μετὰ τοῦ διαβόλου καὶ παρετάττετο καὶ γὰρ ἐκείνος ἦν ὁ στρατηγῶν τότε μετὰ τοῦ Κάιν. Hier sieht man klar, daß der Teufel eine absolute Herrschaft über den Neider ausübt. Die Baskanoi sind völlig dem Affekt ausgeliefert; sie werden von dem Erfinder des Affektes sozusagen geführt.

Kain wurde aus sich heraus zum Soldaten des Teufels. Das anschauliche Verb παρετάττετο zeigt seine Geneigtheit dazu. Dem Teufel war es nicht genug, daß er den Tod des Menschen verursacht hat; ἠπείγετο γὰρ καὶ ὠδινεν ἰδεῖν τὴν ἀπόφασιν εἰς ἔργον ἐκφερομένην ὃ μηδέποτε ἐκ τῶν ἡμετέρων κορεννύμενος κακῶν. Er glich einem, heißt es weiter, der einen Feind gefangen genommen, ihn zum Tode verurteilt hat und es eilig hat, die Strafe vollstreckt zu sehen, bevor noch der Sträfling die Stadt verlassen hat. Εἶδες πρὸς πόσα ὑπηρετήσεν ὃ φθόνος; πῶς τὴν ἀκόρεστον τοῦ διαβόλου γνώμην ἐνέπλησε, καὶ τοσαύτην αὐτῷ παρέβηκεν τράπεζαν, ὅσην ἰδεῖν ἐπεθύμησεν ἐκεῖνος; fragt schließlich der Prediger<sup>39</sup>.

Weder durch den Fall des Menschen noch durch den Mord an Abel wurde der Neid des Diabolus beruhigt. Seine verderbliche Wirkung wurde und wird fortgesetzt. Für Basilius<sup>40</sup> ἐνὶ ὄπλῳ τούτῳ (sc. τῷ φθόνῳ) ἀπὸ καταβολῆς ἀρξάμενος κόσμου μέχρι συντελείας αἰῶνος πάντας τιτρώσκει καὶ καταβάλλει ὃ λυμῶν τῆς ζωῆς ἡμῶν διάβολος. Für den hl. Chrysostomus<sup>41</sup> ist der Dämon ὃ αἰεὶ βασκαίνων τοῖς ἡμετέροις ἀγαθοῖς.

<sup>34</sup> *Spuria*, In 139. Psalm., 1: PG, 55, 709 (*Aldama* S. 69, 184). Vgl. *Chryst.*, In Matth., 11, 7: PG, 57, 200: Der Neid wird als γράμμα oder χάραγμα des Teufels in der Seele des Menschen bezeichnet. In par. Samarit.: PG, 62, 755: Der Neid ist eine der Wunden, die der Dämon Adam zugefügt hat. *Spuria*, De Poenitentia, 2, 1: PG, 60, 699 (*Aldama* S. 17, 52): Der Teufel spornt den Menschen zum Neid an.

<sup>35</sup> *Chryst.*, In ep. ad Rom., 7, 6: PG, 60, 449. Vgl. In Philipp., 2, 2: PG, 62, 192: Die Verkündigung Christi durch einige, die nur διὰ φθόνον καὶ ἔριν (Phil. 1, 15) gegen den hl. Paulus geschah, obwohl er im Gefängnis war, ist eine διαβολικὴ ἐνέργεια.

<sup>36</sup> *Spuria*, De patientia, 2: PG, 60, 733 (*Aldama* S. 200, 536).

<sup>37</sup> *Basil.*, De inv., 3: PG, 31, 376 A.

<sup>38</sup> *Chryst.*, In ep. ad Rom., 7, 6: PG, 60, 449.

<sup>39</sup> *Chryst.*, In ep. ad Rom., 7, 6–7: PG, 60, 449.

<sup>40</sup> *Basil.*, De inv., 4: PG, 31, 377 D.

<sup>41</sup> *Chryst.*, In Gen., 17, 2: PG, 53, 136.

Seine Baskania kann sich jedoch nur dann auswirken, wenn der Mensch sich dazu bereit erklärt. Die Freiheit des Menschen kann den Neid des Diabolus wirkungslos machen. Solange der Mensch πρὸς τὰ ἄνω schaut, ist es unmöglich, in die Falle des Teufels zu gehen. Ἰξευτής ἐστιν ὁ διάβολος· γενοῦ τῶν ἐκείνου καλάμων ὑψηλότερος, ermahnt nachdrücklich der große Homilet<sup>42</sup>. Ἄν γήρωμεν τοίνυν, ἀγαπητοί, καὶ εὐδοκιμήσεως ἡμῖν αἴτιος ὁ διάβολος γίνεται. Τί γὰρ ἔβλαψε τὸν Ἰὼβ ἢ τοσαύτη μηχανή; ... ὁ ἀσθενῆς βλάπτεται, sagt er anderswo<sup>43</sup>.

Die ganze Zeit des menschlichen Lebens wird mit der Zeit eines Krieges verglichen. Ὁ διάβολος ἐφέστηκεν αἰεὶ<sup>44</sup>. Während dieser Zeit hat man sich um drei Sachen zu kümmern: das Böse zu vermeiden, die Tugend zu üben und die erworbene Tugend zu bewahren. In allen diesen drei Stufen des sittlichen Handelns muß man die Angriffe des Teufels abwehren. Das gilt vor allem für die Menschen, die sich auf der dritten Stufe befinden und die in ihrem Leben Leistungen aufzuweisen haben. Wie die Räuber die Schiffe, die mit Sand geladen sind, übersehen, und nur diejenigen angreifen, die Reichtum und kostbare Last tragen, οὕτω δὴ καὶ ὁ διάβολος τοῖς μάλιστα πολλὴν συναγγοχόσι τὴν ἀρετὴν προσβάλλειν εἴωθεν καὶ φθογεῖν καὶ ἐπιβουλεύειν<sup>45</sup>. Ähnlich äußert sich Gregor von Nyssa<sup>46</sup>: Φθόνῳ δὲ καὶ βασκανίᾳ τήκονται (sc. οἱ δαίμονες), εἰ μέλλοιμεν ἀνθρώποι πρὸς τὸν Θεὸν συγγενῶς ἔχειν, ἐκείνων ἐκπεσόντων τῆς πρὸς τὸ ἀγαθὸν οἰκειότητος.

Hiob wurde oben als Beispiel eines Menschen genannt, dem der Neid des Teufels nicht hat schaden können. Er hat wirklich einen großen Sieg errungen, indem er die Ungerechtigkeit des Diabolus erdulden konnte und sich ihm nicht unterworfen hat<sup>47</sup>.

Neben den Erstgeschaffenen, Kain und den Brüdern Josefs führt Chrysostomus als weitere Beispiele, um das Gegenteil zu beweisen, die Juden an,

<sup>42</sup> *Chrys.*, Ad pop. Antioch., 15, 3: PG, 49, 157.

<sup>43</sup> *Chrys.*, In acta Apost., 54, 3: PG, 60, 378. Vgl. *Innocentius Episc.*, Epist.: PG, 52, 538: Dem Teufel wird wegen seines Neides πρὸς τὴν τῶν πιστῶν δοκιμασίαν zu wirken erlaubt.

<sup>44</sup> *Chrys.*, In ep. I ad Thes., 3, 4: PG, 62, 441.

<sup>45</sup> *Chrys.*, Adv. eos, qui non adfuerant, 4, 1: PG, 63, 477f. Vgl. In ep. I ad Cor., 31, 4: PG, 61, 263. Ad pop. Antioch., 1, 11: PG, 49, 31. Ad Stagirium a daem. vexatum, 2, 5: PG, 47, 454. Fragm. in beatum Job: PG, 64, 532 D (*Aldama* S. 182f, 491). *Eusebius Alex.*, De Neomeniis et Sabbatis, 7: PG, 86, 356 B.

<sup>46</sup> *Greg. Nys.*, De pauperibus amandis, 1: PG, 46, 456 B.

<sup>47</sup> *Chrys.*, In ep. I ad Cor., 16, 5: PG, 61, 137. Vgl. *Spuria*, In Job, 3, 4: PG, 65, 575 (*Aldama* S. 199f, 533). 4, 1: PG, 56, 577 (*Aldama* S. 143, 393).

die bei der Kreuzigung Jesu dem Teufel φθόνῳ καὶ βασκανίᾳ ἐπαροίγουν<sup>48</sup>. Auch die Zertrümmerung der Statuen von Antiochien war ein Werk des Phthonos des Teufels gegen die Freundschaft des Kaisers Theodosius zu der Stadt<sup>49</sup>.

Es ist schließlich ohne weiteres klar, daß der Gegenstand des Neides des Diabolus vor allem die Menschen sind. Gerade dies bildet den Unterschied zu dem Neid der Menschen, der sich gegen die Mitmenschen richtet, während die Dämonen einander nicht beneiden<sup>50</sup>. Der Neid macht den Menschen zum ἄγριον δαίμονα<sup>51</sup>. Indem man sich über das Unglück des anderen freut oder über sein Wohlergehen betrübt, fördert man nur die Lust bzw. die Unlust des Teufels. Der Diabolus ist sicher ein Feind des Menschen. Zum Feind wird aber auch der Neider, und er ist ein gefährlicherer Gegner, weil er unter der Maske des Freundes handelt und man sich so schlechter vor ihm schützen kann<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> *Chrys.*, In Matth., 87, 1: PG, 58, 769.

<sup>49</sup> *Chrys.*, Ad pop. Antioch., 21, 3: PG, 49, 215f.

<sup>50</sup> *Chrys.*, In ep. I ad Cor., 31, 4: PG, 61, 262. S. o. S. 33. Vgl. In Ioan., 37, 3: PG, 59, 210.

<sup>51</sup> *Chrys.*, In Matth., 40, 3: PG, 57, 442.

<sup>52</sup> *Chrys.*, In ep. ad Col., 2, 3: PG, 62, 378. Vgl. In ep. ad Rom., 7, 5: PG, 60, 448. In Ioan., 37, 3: PG, 58, 210. 55, 3: PG, 59, 305: Der Neider freut sich nur darüber, worüber der Teufel sich auch freut. In Matth., 78, 4: PG, 58, 716.

### III. Der Neid in der Kirche

#### a) Der Neid und die wahre Philosophie

Ἀντιπνέει γὰρ ὁ φθόνος, πόρρω Θεοῦ  
Βαλεῖν θέλων με, καὶ λαβεῖν ὁμόσκοτον.  
Gregor von Nazianz (PG, 37, 1270A)

Mit großer Bitterkeit und Enttäuschung macht der hl. Chrysostomus die Feststellung: Καὶ γὰρ πολλὴ καὶ ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ ἡ βασκανία<sup>1</sup>. An einer anderen Stelle<sup>2</sup> spricht er dramatischer: ἡβουλόμην μὲν σιγᾶν ... κἄν ἐγὼ σιωπήσω, τὰ πράγματα βοήσεται σφοδρότερον τῆς ἐμῆς γλώττης ... Τοῦτι γὰρ τὸ νόσημα καὶ τῆς Ἐκκλησίας ἤψατο, [καὶ] τοῦτο πάντα ἄνω καὶ κάτω πεποίηκε, καὶ τοῦ σώματος διέσχισε τὴν ἀκολουθίαν, καὶ κατ' ἀλλήλων ἰστάμεθα, τοῦ φθόνου καθοπλιζοντος ἡμᾶς. Diese Tatsache gewinnt an Wichtigkeit, wenn man sich das Wesen und das Ziel der Kirche vor Augen führt.

In der Entwicklung der einen untrennbaren Kirche kann man drei Phasen erkennen: a) die praehistorische der Engelmächte vor der Erschaffung der Menschen, b) die Kirche seit der Erschaffung der Menschen bis zur Menschwerdung Jesu und c) die Kirche, die in Jesus Christus geoffenbart und vervollkommnet wurde<sup>3</sup>. Alle drei Stufen machen den einen Leib Christi aus: Τί δέ ἐστιν, Ἐν σῶμα (Eph. 4, 4); fragt der Bischof von Konstantinopel<sup>4</sup>. Οἱ πανταχοῦ τῆς Οἰκουμένης πιστοὶ καὶ ὄντες καὶ γενόμενοι καὶ ἐσόμενοι. Πάλιν καὶ οἱ πρὸ τῆς τοῦ Χριστοῦ παρουσίας εὐηρεστηκότες ἐν σῶμά εἰσι, lautet seine Antwort. Jesus ist das Haupt dieses Leibes. Er ist das Zentrum der Ein-

<sup>1</sup> *Chrys.*, In Matth., 40, 4: PG, 57, 443. Vgl. in Ioan., 64, 4: PG, 59, 359 (*Aldama* S. 102, 280): τοῦτο (sc. ὁ φθόνος) καὶ εἰς τὰς Ἐκκλησίας εἰσεκώμασε. In ep. ad Rom., 8, 7: PG, 60, 464. Hier ist davon die Rede, daß man den Mitchristen nicht benedidet, während man zum Gottesdienst versammelt ist.

<sup>2</sup> *Chrys.*, In ep. II ad Cor., 27, 3: PG, 61, 587f.

<sup>3</sup> Vgl. Ἰωάν. Καρμίρη, Ἡ περὶ Ἐκκλησίας Ὁρθόδοξος Δογματικὴ Διδασκαλία, Ἀθήναι 1964, S. 6ff. Ausführlichere Konzeption über diese drei Phasen der Kirche mit zahlreichen Belegen aus Chrysostomus, Basilius und Gregor von Nazianz findet man in Ἰωάν. Καρμίρη, Ἡ Ἐκκλησιολογία τῶν τριῶν Ἱεραρχῶν, Ἀθήναι 1962, S. 5–38.

<sup>4</sup> *Chrys.*, In ep. ad Eph., 10, 1: PG, 62, 75. Vgl. *Basil.*, Epist. 161, 1: PG, 32, 629: εἰς λαὸς πάντες οἱ εἰς Χριστὸν ἡλπικότες καὶ μίᾳ Ἐκκλησίᾳ οἱ Χριστοῦ.

heit der Kirche: *μίαν κεφαλὴν ἅπασιν ἐπέθηκε* (sc. ὁ Θεὸς) *τὸν κατὰ σάρκα Χριστόν, καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις*<sup>5</sup>. Jesus und Kirche sind eine untrennbare und absolute Einheit, so daß *τὸ πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ ἢ Ἐκκλησία. Καὶ γὰρ πλήρωμα κεφαλῆς σῶμα καὶ πλήρωμα σώματος κεφαλῆ*<sup>6</sup>.

Vor der Inkarnation lebten die Menschen *ἐν κακίᾳ καὶ φθόνῳ* (Tit. 3, 3), und das alttestamentliche Gesetz diente wie eine Amme, die *πάντα τὰ πάθη τυραγνεῖ ἐν τοῖς παισὶ*, darunter auch die Baskania<sup>7</sup>. In Jesus Christus haben wir, wie oben gesagt wurde, die Vervollkommnung der Kirche. Durch seine Menschwerdung wird die menschliche Natur geheilt und gewinnt wieder, was sie beim Fall der Erstgeschaffenen verloren hat, und noch mehr dazu: *Φθονήσας γὰρ τῇ φύσει τῇ ἡμετέρᾳ ὁ πονηρὸς δαίμων ἐκείνος ἐπὶ γῆς τὴν διαγωγὴν ἐχούση νῦν ὄρᾳ ἐν οὐρανῷ προσκυνουμένην καὶ παρακλέψας, ὡς ὤετο, μεγάλα καὶ ἀνείκαστα, νῦν μειζόνων καὶ λαμπροτέρων ἡμᾶς ἀπολαύοντας ὄρᾳ*<sup>8</sup>.

Die Sünde Adams und Evas war das Ergebnis des teuflischen Phthonos; die Teilhabe an der Frucht des Kreuzes Jesu aber schaltet diesen Phthonos aus: *ἀναίρεσις τοῦ φθόνου ἢ ἐκ τοῦ καρποῦ τοῦ σταυροῦ μετάληψις*<sup>9</sup>. Daran können alle Menschen ohne Ausnahme teilnehmen. Die unsagbare und unüberbietbare Menschenfreundlichkeit Gottes schafft die *ὁμοιμίᾳ* aller Menschen, sowohl der Juden als auch der Heiden, was jedoch die Juden nicht ertragen konnten, so daß sie den Heiden ihre Rettungsmöglichkeit neideten<sup>10</sup>.

In der vervollkommneten Kirche gibt es den Weg der Wahrheit, zu dem besonders die *ἀκρίβεια τῆς πολιτείας* führt<sup>11</sup>. Jesus selbst hat sich als Weg be-

<sup>5</sup> *Chrys.*, In ep. ad Eph., 1, 4: PG, 62, 16. Vgl. *Greg. Naz.*, Or., 37, 8: PG, 36, 292: *εἰ εἰς Χριστός, μία κεφαλὴ τῆς Ἐκκλησίας καὶ μία σὰρξ*.

<sup>6</sup> *Chrys.*, In ep. ad Eph., 3, 2: PG, 62, 26. Vgl. In ep. ad Rom., 24, 3: PG, 60, 624. Vgl. dazu Kwonst. Μουρατίδου, *Ἡ οὐσία καὶ τὸ πολίτευμα τῆς Ἐκκλησίας κατὰ τὴν διδασκαλίαν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου*, Ἀθήναι 1958, S. 109 mit Anm. 4.

<sup>7</sup> *Chrys.*, In ep. ad Col., 4, 4: PG, 62, 330. Vgl. In ep. ad Tit., 5, 3: PG, 62, 691. In ep. ad Eph., 13, 1: PG, 62, 94.

<sup>8</sup> *Spuria*, In Ascens. Domini, 2: PG, 52, 794 (*Aldama* S. 192, 516).

<sup>9</sup> *Spuria*, In med. Hebdomadam ieiun.: PG, 59, 704 (*Aldama* S. 55, 148). Vgl. *Chrys.*, De consubst. contra Anomoeos, 7, 5: PG, 48, 764: Das Kreuz Christi τῆς οἰκουμένης ἀπάσης κοινὸς γέγονε καθαρμὸς. *Eusebius*, De Neomeniis et Sabbatis, 7: PG, 86, 356 D: Das Kreuz Christi besiegt die Baskania.

<sup>10</sup> *Chrys.*, In Ioan., 9, 1: PG, 59, 71. Von der Baskania der Juden ist mehrmals die Rede. Vgl. 9, 2: PG, 59, 72. 37, 2: PG, 59, 210. In Matth., 29, 2: PG, 57, 360f. Contra anomoeos, 7, 4: PG, 48, 762. *Spuria*, In ramos palmarum: PG, 61, 717 (*Aldama* S. 63, 168). In Samaritanam: PG, 61, 744 (*Aldama* S. 201, 537). In illud, intuemini Apost., 9: PG, 64, 485 (*Aldama* S. 120, 329).

<sup>11</sup> *Chrys.*, In Gen., 8, 5: PG, 53, 73.

zeichnet: Ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς (Joh. 14, 6). Die ἀκρίβεια πολιτείας besteht in der Erfüllung der sittlichen Anforderungen, die Jesus aufgestellt hat. Diese ethischen Anforderungen machen für Chrysostomus die wahre Philosophie aus, die μέγα ἀγαθὸν ist<sup>12</sup> und die nur innerhalb der Kirche richtig gelebt werden kann.

Der Ausgangspunkt dieser Philosophie liegt in der Auffassung, daß das jenseitige Leben das wahre und eigentliche ist und dieses irdische als Prüfungszeit zu werten ist<sup>13</sup> oder, um mit dem Kanzelredner zu sprechen: τὸ τῶν παρόντων ὑπερορᾶν πραγμάτων, πρὸς τὰ μέλλοντα κεχηγμένα, τὸ μηδὲν τῶν ἀνθρωπίνων βέβαιον εἶναι νομίζειν<sup>14</sup>. Das ist das Kernstück der wahren Philosophie. Mit dieser Auffassung erfolgt wirklich eine Umwertung aller Werte und der Name ἄνω φιλοσοφία<sup>15</sup> wird völlig gerechtfertigt.

Das jenseitige Leben muß das einzige Ziel der Christen sein. Seine Güter erwecken keinen Neid. Sie gleichen der Weisheit und der Kunst, die man nicht verliert, wenn man sie anderen beibringt<sup>16</sup>. Derjenige, der dieses Ziel vor Augen hat, verachtet die irdischen Güter, die viele Neider haben<sup>17</sup>. Er weiß, daß sein Kampf an und für sich dem Jenseits gilt. Wo der Sportler kämpft, da bekommt er seinen Kranz. Der Christ kämpft ἄνω. Daher soll er nicht κάτω στεφανοῦσθαι σπουδάζειν, wo man nicht nur wegen des Sieges bekränzt, sondern auch darum beneidet wird<sup>18</sup>.

Die Ausrottung des Phthonos gehört zu den Anforderungen dieser Philosophie. Die Kirche, wo diese Philosophie verwirklicht wird, gleicht einem Hafen, der die absolute Affektlosigkeit gewährleistet: οὐ γὰρ ὑδάτων οὐδὲ κυμάτων ἐμβολάς, ἀλλὰ τῶν ἀλογωτάτων παθῶν τὰς συνεχεῖς ἀποκρούεται ἐπαναστάσεις, καὶ φθόνον ἀναιρεῖ, καὶ ἀπόνοιαν καταστέλλει<sup>19</sup>.

<sup>12</sup> *Chrys.*, In Ioan., 63, 1: PG, 59, 349. S. o. S. 27. Vgl. *Lactantius*, Div. inst., 3, 15, 1: CSEL, 10 p. 220, 10: philosophia nihil aliud est quam recta ratio vivendi vel honeste vivendi scientia vel ars vitae agenda.

<sup>13</sup> Vgl. *Fr. Paulsen*, System der Ethik mit einem Umriß der Staats- und Gesellschaftslehre, Bd. 1, Stuttgart 1906, S. 91.

<sup>14</sup> *Chrys.*, In Kalendas, 2: PG, 48, 955. Vgl. De compunctione, Ad Stelechium, 2, 2: PG, 47, 414.

<sup>15</sup> *Chrys.*, In Ioan., 83, 1: PG, 59, 447. Vgl. In ep. ad Eph., 15, 3: PG, 62, 110: φιλοσοφία ἀνωτάτω.

<sup>16</sup> *Chrys.*, In ep. I ad Cor., 40, 4: PG, 61, 352. Vgl. In ep. ad Rom., 14, 4: PG, 60, 528.

<sup>17</sup> *Chrys.*, De futurae vitae deliciis, 2: PG, 51, 349. Über die irdischen Güter und den Neid s. u. S. 79ff.

<sup>18</sup> *Chrys.*, In ep. ad Rom., 17, 5: PG, 60, 571. Vgl. In Gen., 8, 6: PG, 53, 75.

<sup>19</sup> *Chrys.*, In s. Lucianum mart.: PG, 50, 521. Vgl. De baptismo Christi: PG, 49, 363. In Matth., 46, 4: PG, 58, 480.

Freilich wird diese Gewährleistung nur dann wirksam, wenn man sich den Anforderungen dieser Philosophie unterwirft. Die Christen müssen *ἄνδρες γενναῖοι* und *ἀθληταὶ φιλοσοφίας* werden<sup>20</sup>. Der Phthonos soll dem Anhänger dieser Philosophie fremd sein: *Τί γάρ ἐστιν, εἰπέ μοι, φιλοσόφου; οὐχὶ . . . φθόνου καὶ παντὸς πάθους ἀνώτερον εἶναι*<sup>21</sup>; lautet seine Frage. Ein derartiger Philosoph soll über dem Neid und jedem Affekt stehen; das ist das wesentlichste Moment seiner Philosophie. Einmal bezeichnet er das Nichtbeneiden sogar als das *τῷ χριστιανῷ προσήκον*<sup>22</sup>, ein Wort, das stark an den stoischen Begriff *καθῆκον* erinnert.

Allerdings ist hier zu bemerken, daß die ethischen Normen der für Chrysostomus wahren Philosophie nicht das Produkt irgendeiner sozialen Notwendigkeit sind, sondern viel mehr der Ausdruck des christlichen Glaubens, der sich durch die Liebe wirksam erweist (Gal. 5, 6). Hier paßt nun die Definition, die Chrys. Baur<sup>23</sup> für die christliche Vollkommenheit nach dem hl. Johannes Chrysostomus gibt: „Die christliche Vollkommenheit besteht in der vollkommenen Liebe, die aus dem wahren Glauben entspringt und sich äußert in einem den Geboten Gottes entsprechenden praktischen Leben“.

Nahe diesem Ideal stehen die Kinder, die man nachahmen soll. Das Gebot Christi: *γέννησθε ὡς τὸ παιδίον τοῦτο* (Mt. 18, 3. Vgl. Mk. 9, 33f) ist allgemeingültig und von großer Bedeutung. Diese Vorstellung ist in der hellenistischen Zeit nicht belegbar; sie ist „das Neue und Unerhörte“<sup>24</sup> des Christentums, das „bei der Fundierung seiner Position auf Schwierigkeiten stieß, die es nur mit Hilfe der griechischen Philosophie behandeln oder gar lösen konnte. Indem es die kindliche Unschuld als Ideal aufstellte, wurde die ganze Frage der Natur akut, die es vor genau dieselben Grundprobleme stellte, wie sie die Stoa ins Auge zu fassen gehabt hatte“<sup>25</sup>.

Ein Kind besitzt nach Chrysostomus die größte Tugend: *τὴν ἀφέλειαν καὶ*

<sup>20</sup> *Chrys.*, In ep. II ad Cor., 27, 4: PG, 61, 588. Vgl. *Contra eos, qui subintroductas habent virg.*, 10: PG, 47, 509.

<sup>21</sup> *Chrys.*, In ep. ad Eph., 21, 4: PG, 62, 153. Vgl. *De resur. mortuorum*, 2: PG, 50, 421.

<sup>22</sup> *Chrys.*, In ep. ad Phil., 2, 3: PG, 62, 194. Vgl. In acta Apost., 35, 3: PG, 60, 258: Hier werden die Baskania und die anderen Affekte als *ἐργασία* bezeichnet, die schlimmer als die Faulheit und *μὴ προσήκουσα* ist.

<sup>23</sup> *Chrys. Baur*, Das Ideal der christlichen Vollkommenheit nach dem hl. Johannes Chrysostomus, in TG 6 (1914) 572. Vgl. weiter seinen Schluß, daß dieses Vollkommenheitsideal für alle Menschen, sowohl für die Mönche als auch für die Weltleute, identisch ist und daß in keinem Fall die Rede von einem doppelten Ideal sein kann. Dieses Lebensideal verpflichtet alle Menschen gleich. S. o. S. 27f.

<sup>24</sup> *H. Herter*, Das unschuldige Kind, in Jahrb. f. Ant. u. Christ. Jahrg. 4 (1961) S. 159.

<sup>25</sup> A. a. O. S. 162.

τὸ ἄπλαστον καὶ ταπεινὸν und ist darum καθαρὸν φθόνου<sup>26</sup>. Als Beispiel gilt die erste christliche Gemeinde, deren Mitglieder καθάπερ παιδία und ὡς ἀρτίτοκοι, οὕτω διέκειντο und in der οὐδείς ὠνείδιζεν, οὐδείς ἐφθόνηι, οὐδείς ἐβάσκαινεν, οὐκ ἦν τῦφος, οὐκ ἦν ἐξουδένωσις<sup>27</sup>. Ebenfalls der ἀφελῆς und ἄπλαστος allgemein genießt eine bevorzugte Stellung; seine Naivität ruft keinen Neid hervor, weil er durch diese Naivität die Sympathien der anderen gewinnt. Οὐδείς τῷ τοιοῦτῳ φθονεῖ εὐπραγοῦντι οὐδείς ἐπεμβαίνει δυσπραγοῦντι· ἀλλὰ πάντες καὶ καλῶς πράττοντι συγχαίρουσι, καὶ πταίσαντι συναλγοῦσιν<sup>28</sup>.

Ein weiteres Gebot für die Christen ist, heilig zu sein (1 Petr. 1, 16). Für Chrysostomus<sup>29</sup> heißt ἀγιωσύνη (2 Kor. 6, 18) nicht nur σωφροσύνη, sondern auch πάσης ἁμαρτίας ἀπαλλαγὴ. Seine präzise Definition lautet: ἅγιος γὰρ ἔστιν ὁ καθαρὸς und er fährt fort: Καθαρὸς δὲ ἄν τις γένοιτο, οὐχι εἰ πορνείας ἀπαλλαγείῃ μόνον, ἀλλὰ καὶ πλεονεξίας καὶ βασκανίας καὶ ἀπονοίας καὶ κενοδοξίας. Das Heiligsein verlangt nicht nur das Freisein von gravierenden Sünden, sondern schlechthin das Freisein von Affekten.

Die allerwichtigste und hervorragendste Forderung der wahren Philosophie jedoch ist: γίνεσθε μιμηταὶ τοῦ Θεοῦ bzw. Christi (Eph. 5, 1). Ψυχῆς ἐπιζήτει κάλλος· τὸν νυμφίον τῆς Ἐκκλησίας μιμοῦ, ermahnt der Homilet<sup>30</sup>. Das kann als das von der wahren Philosophie dem Menschen gesetzte Telos aufgefaßt werden. Christus ist das Vorbild, das man nachahmen soll, genauer: man soll seine vollkommene Liebe zu den Menschen nachahmen, deretwegen er selbst Mensch geworden ist<sup>31</sup>. Daher soll der Mensch seinerseits den Mitmenschen lieben. Diese Liebe kommt zum Ausdruck dadurch, daß man dem Mitmenschen verzeiht. Eine solche Handlung bedeutet für Chrysostomus<sup>32</sup> eine Nachahmung, ein Gottähnlichwerden: Τὸν Θεὸν μιμῆ, τῷ Θεῷ ἐξομοιοῦσαι, ὅταν συγχωρήσης ἐκείνῳ (sc. τῷ πταίσαντι).

Allgemeiner gesagt kommt diese Nachahmung zur Geltung im Bereich der Arete. Jede Seele ist fähig, sie zu realisieren, weil an sich kein Unterschied zwischen den Seelen herrscht. Der einzige Unterschied liegt in der Prohairesis der einzelnen Seelen. Genau aus diesem Grund sagt Chrysostomus<sup>33</sup>, daß die

<sup>26</sup> *Chrys.*, In Matth., 58, 3: PG, 58, 568f.

<sup>27</sup> *Chrys.*, In acta Apost., 7, 2: PG, 60, 66.

<sup>28</sup> *Chrys.*, In ep. ad Eph., 15, 2: PG, 62, 108.

<sup>29</sup> *Chrys.*, In ep. II ad Cor., 13, 3: PG, 61, 495.

<sup>30</sup> *Chrys.*, In ep. ad Eph., 20, 2: PG, 62, 132. Vgl. *Chrys. Baur*, Das Ideal der christlichen Vollkommenheit nach dem hl. Joh. Chrysostomus, in TG 6 (1914) 570.

<sup>31</sup> *Chrys.*, In ep. ad Eph., 17, 1: PG, 62, 117.

<sup>32</sup> A. a. O.

<sup>33</sup> *Chrys.*, In ep. I ad Cor., 13, 3: PG, 61, 110.

Nachahmung weder der Zeit noch der Kunst, sondern der Prohairesis bedarf: Ἡ γὰρ μίμησις αὕτη οὐ χρόνων δεῖται καὶ τέχνης, ἀλλὰ προαιρέσεως μόνης. Der hl. Paulus gibt ein Beispiel ab, denn die μίμησις Χριστοῦ ist ihm gelungen (1 Kor. 4, 16).

Dieser Gedanke ist nicht neu. Mutatis mutandis gilt er bereits bei Platon<sup>34</sup>, dessen Forderung der ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν bekannt ist. Danach ging dieses Homoiosis-Motiv in andere philosophische Systeme ein, von der Stoa<sup>35</sup> bis in den Neuplatonismus<sup>36</sup> und die Kirchenväter<sup>37</sup>.

## b) Die Ausrottung des Neides im Leben des Christen

Der Christ soll, wie oben gesagt wurde, die Forderungen der wahren Philosophie in seinem Leben verwirklichen, weil ihr Telos nicht nur theoretisch gilt, sondern auch im Handeln angestrebt werden muß. Die Gebote Gottes sind freilich sittlich gut, auch wenn sie nur theoretisch betrachtet werden. Sie sind jedoch dafür bestimmt, erfüllt zu werden. Sie gleichen, sagt der hl. Johannes<sup>1</sup>, einem goldenen Kleid, das viel besser aussieht, wenn man es trägt.

Während die ersten Christen mit außen drohenden Gefahren konfrontiert wurden, besteht für die ruhig in der Kirche lebenden Gläubigen ein anderer Kampf: der Kampf gegen das Begehren der Natur. Gegen diese Christen revoltieren αἱ τῆς σαρκὸς ἡδοναὶ und τὰ μύρια τῆς ψυχῆς πάθη, darunter der Neid<sup>2</sup>. So gesehen ist der Christ ein Soldat und zwar ein Soldat im Bereich des Geistes<sup>3</sup>. Um den Sieg in diesem Kampf zu erringen, bedarf man φιλοσόφου καὶ ἀγρόπνου ψυχῆς<sup>4</sup>. Aber in der Kirche gibt es darüber hinaus besondere Hilfen. Nimmt man sie in Anspruch, so kann man die Affekte seiner Seele ausmerzen.

<sup>34</sup> Platon, Theait., 176 a. Polit., 500 c. 613 a. Tim., 90 d. Dazu H. Merki, ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, Freiburg in d. Schw. 1952, S. 3ff. Milobenski S. 21. H. Herter, Allverwandtschaft bei Platon, in Festschrift f. G. Mensching z. s. 65. Geburtstag, Bonn 1967, S. 71.

<sup>35</sup> H. Merki, a. a. O. S. 7ff.

<sup>36</sup> A. a. O. S. 17ff.

<sup>37</sup> A. a. O. S. 44ff.

<sup>1</sup> Chrys., Ad pop. Antioch., 5, 7: PG, 49, 81.

<sup>2</sup> Chrys., De verbis Apost., habentes eundem Spirit., 3, 4: PG, 51, 293. Vgl. In ep. I ad Tim., 7, 1: PG, 62, 535.

<sup>3</sup> Chrys., De Lazaro, 1, 8: PG, 48, 973f.

<sup>4</sup> Chrys., De resurrect. mortuorum, 2: PG, 50, 421.

In erster Linie kommt das συνεχῶς ἐπιχωριάζειν καὶ φοιτᾶν πρὸς τὴν κοινὴν ἀπάντων μητέρα, τὴν Ἐκκλησίαν dort hört man die Worte der Hl. Schrift, die wie ein göttlicher Gesang in die Seele eindringen und ihre irrationalen Affekte einschläfern<sup>5</sup>. Sie haben die gleiche Funktion in der Seele, wie die Nahrung im Körper<sup>6</sup> und καθάπερ γῆ γεωργικῶν οὐκ ἀπολαύουσα χειρῶν χερσοῦται καὶ ὕλομανεῖ οὕτω καὶ ψυχὴ πνευματικῆς οὐκ ἀπολαύουσα διδασκαλίας ἀκάνθας καὶ τριβόλους ἐκπέμπει<sup>7</sup>. Dem Christen, der die Worte Gottes hört, gelingt es, in seiner Seele die ἀναίσχυντα θηρία zu beruhigen, wozu der Neid gehört<sup>8</sup>; durch diese Worte φτεῦει τὴν ἀρετὴν, wie der Bischof von Konstantinopel<sup>9</sup> kurz formuliert. Deshalb hält er diejenigen, die die Kirche besuchen, für selig, weil sie da ἀνάλωτον θησαυρὸν καὶ πλοῦτον ἀδαπάνητον καὶ περιουσίαν φθόνου οὐκ ἔχουσαν sammeln<sup>10</sup>.

Nicht nur das Hören auf das Wort Gottes schaltet den Phthonos aus, sondern auch das Gebet, das wie ein Medikament wirkt, wenn es richtig gebraucht wird<sup>11</sup>. An einer anderen Stelle<sup>12</sup> wird das Gebet als μέγα ὄπλον, θησαυρὸς ἀνελλιπῆς, πλοῦτος μηδέποτε δαπανώμενος, λιμὴν ἀκύμαντος, γαλήνης ὑπόθεσις, καὶ μυρίων ἀγαθῶν ρίζα καὶ πηγὴ καὶ μήτηρ bezeichnet. Wenn man seine Hände emporhebt und Gott anruft, vergißt man sofort die menschlichen Dinge; das andächtige Gebet versetzt den Christen in die Sphäre des Himmlichen; sein Verstand wird mit dem wahren jenseitigen Leben beschäftigt, so daß καὶ θυμὸς ἀναζέη, κοιμίζεται βραδίως, καὶ ἐπιθυμία φλέγη, σβέννυται, καὶ φθόνος τήκη, μετὰ πολλῆς τῆς εὐκολίας ἀπελαύνεται<sup>13</sup>.

Vor allem wird der Phthonos durch das von Christus eingeführte Herrengebet, das „Vater unser“, ausgerottet. Schon in dem Anruf „πάτερ ἡμῶν“ (Mt. 6, 9) bezieht der wahre Philosoph das Interesse des Nächsten mit ein. Dadurch wird dem Betenden sofort bewußt, daß alle Menschen Söhne Gottes und Brüder untereinander sind; alle Menschen bilden eine Bruderschaft mit einem gemeinsamen Vater. Die ἰσοτιμία aller Menschen wird zum Ausdruck

<sup>5</sup> Chrys., De baptismo Christi, 1: PG, 49, 363f.

<sup>6</sup> Chrys., Contra anomoeos, 11, 3: PG, 48, 800.

<sup>7</sup> Chrys., In illud, Paulus vocatus, 4, 1: PG, 51, 146.

<sup>8</sup> A. a. O.

<sup>9</sup> Chrys., De studio praesentium, 5, 1: PG, 63, 485. Vgl. dazu Βαρ. Τζωρτζάτου, Ἡ περὶ τῶν Ἀγίων Γραφῶν διδασκαλία Ἰωάν. τοῦ Χρυσοστόμου, Ἀθήναι 1965<sup>2</sup>, S. 36.

<sup>10</sup> Chrys., De studio praesentium, 5, 1: PG, 63, 485.

<sup>11</sup> Chrys., In 7. Psalm., 4: PG, 55, 85.

<sup>12</sup> Chrys., De incompr. Dei natura, 5, 6: PG, 48, 743.

<sup>13</sup> Chrys., De consubstantiali, contra anomoeos, 7, 7: PG, 48, 767. Vgl. In 129. Psalm., 1: PG, 55, 373f. *Spuria*, Argum. in Psalmos, 2: PG, 55, 536 (*Aldama* S. 148, 406). De precatione, 1: PG, 50, 776 (*Aldama* S. 6f, 21).

gebracht und die μήτηρ πάντων αγαθῶν, die ἀγάπη, tritt auf. In einem solchen Zustand ist selbstverständlich klar, daß irgendwelche Affekte keinen Platz haben. Ἀπὸ δὲ τούτου (sc. dieses Anrufes) καὶ ἔχθραν ἀναιρεῖ (sc. der Christ) καὶ ἀπόνοιαν καταστέλλει καὶ βασκανίαν ἐκβάλλει<sup>14</sup>.

Ein anderes Mittel zur Beseitigung des Neides im Leben des Christen ist die νηστεία. Das Fasten ist nicht mit dem Phthonos zu vereinbaren. Während man fastet, soll man nicht beneiden: Νηστεύεις; φύγε . . . τὸν ψυχώλεθρον φθόνον<sup>15</sup>. Das ergibt sich aus dem Ziel des Fastens. Wenn man für Gott fastet, soll man vermeiden, was Gott haßt<sup>16</sup>. Falls man doch beneidet und gleichzeitig fastet, ist dieses Fasten ohne irgendeine Bedeutung<sup>17</sup>.

Daher ist ein anderes Fasten vorzuziehen: die πνευματικὴ νηστεία· αὕτη βελτίων ἐκείνης, κάκεινη διὰ ταύτην ἐγένετο<sup>18</sup>. Diese zweite ist genau genommen die ἀκριβῆς νηστεία und sie besteht nicht in der Nahrungsenthaltsamkeit, sondern in dem Vermeiden von Sünden<sup>19</sup>. Der Fastende beneidet den Nichtfastenden. So ist die Baskania der Jünger Johannes des Täufers gegen die Jünger Christi, die nicht fasteten (Mt. 9, 14), zu verstehen<sup>20</sup>.

Auch die μετάνοια hilft dem Christen in seinem Kampf gegen die Affekte. Der Mensch begeht in seinem Leben Sünden. Das ist eine unbestrittene Tatsache. Schlimmer jedoch als eine Sünde zu begehen ist das Bleiben in der Sünde<sup>21</sup>. Darum ist es erforderlich, daß man sich seine Sünde eingesteht und sie bereut. Der Christ, der aufrichtig seine Sünde bereut, macht seine Seele zu einem ruhigen Hafen, in dem der Neid nicht leben kann<sup>22</sup>. Bei der Reue geht die Seele mit sich selbst ins Gericht, ohne daß der Neid sie daran hindern kann<sup>23</sup>. In diesem Zustand trauert sie wegen ihrer Sünden, eine Trauer, die

<sup>14</sup> *Chrys.*, In Matth., 19, 4: PG, 57, 278f.

<sup>15</sup> *Spuria*, De Ieiunio: PG, 62, 757 und 758 (*Aldama* S. 98, 265). Vgl. De Ieiunio, 1: PG, 60, 711 (*Aldama* S. 50, 131).

<sup>16</sup> *Spuria*, De Ieiunio, 5: PG, 60, 718 (*Aldama* S. 170, 455).

<sup>17</sup> *Chrys.*, In Ioan., 37, 3: PG, 59, 211. Vgl. *Spuria*, De Ieiunio et elem.: PG, 48, 1059 (*Aldama* S. 80f, 217): ἐὰν φθόνος ἢ ἔνδον καὶ πλεονεξία, τίς ἢ ὠφέλεια τῆς ὀδροποσίας; fragt der Autor hier.

<sup>18</sup> *Chrys.*, Adv. ebriosos, 1: PG, 50, 433.

<sup>19</sup> *Chrys.*, Ad pop. Antioch., 3, 3: PG, 49, 51.

<sup>20</sup> *Chrys.*, In Matth., 30, 3: PG, 57, 368. Vgl. Epist., 1, 3: PG, 52, 552: Hier beneiden die Jünger des Täufers Christus und seine Jünger, weil viele Leute zu ihm kamen (Joh. 3, 26).

<sup>21</sup> *Chrys.*, De poenitentia, 5, 2: PG, 49, 309 (*Aldama* S. 197, 526). Vgl. Ad Theodorum lapsum, 1, 15: PG, 47, 301: Hier wird das Bleiben in der Sünde als σατανικὸν bezeichnet.

<sup>22</sup> *Chrys.*, In 6. Psalm., 4: PG, 55, 77.

<sup>23</sup> *Chrys.*, In acta Apost., 7, 1: PG, 60, 64.

wirksamer ist als die Trauer um den Tod eines Bekannten; und wenn die Neidlosigkeit für jene Trauer gilt, gilt sie für diese viel mehr<sup>24</sup>. Allerdings soll man nicht nur gravierende Sünden bereuen, sondern auch die Affekte, den Neid eingeschlossen<sup>25</sup>.

Ferner hift die Hl. Eucharistie dem Christen in seinem geistigen Kampf. Bei der Konsekration der Opfernaben werden Brot und Wein zum Leib und Blut Christi. Aus diesem Grund soll man sich auf die Teilnahme an diesem Sakrament vorbereiten. Wenn man neidisch ist und an der Hl. Eucharistie teilnimmt, so geschieht dies unwürdig<sup>26</sup>; man verurteilt so sich selbst<sup>27</sup>. Durch die Hl. Kommunion läßt man Christus in sich Wohnung nehmen. Wenn man nun an Christus denkt, der diesem Menschen innewohnt, und das zu erfassen versucht, so befreit man sich von der Baskania<sup>28</sup>.

Schließlich soll der Christ immer wieder an das Jüngste Gericht denken. Die Furcht, die er davor bekommt, tilgt den Neid in seiner Seele. Die Seele ist dabei völlig dieser Furcht ausgeliefert und sie kann niemanden beneiden. Das gilt freilich für jede Furcht, so daß der große Homilet sagen kann: ἔνθα φόβος ἐστίν, οὐκ ἔστι φθόνος<sup>29</sup>. Deshalb sagt er anderswo, daß die Furcht Gottes die ὄντως σοφία καὶ ἡ ὄντως παιδεία ist<sup>30</sup>. Auch wenn man stets an das wahre jenseitige Leben denkt, hat es eine ähnliche Wirkung: "Ἄν γὰρ διηγεκῶς ταῖς περὶ ἐκείνων (sc. τῶν μελλόντων) ἐννοοῖαι ἐνδιατριβῶμεν, καὶ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, τὴν ἀθανασίαν . . . οὔτε εἰς ἀθυμίαν ἀπὸ τῶν λυπηρῶν ἐμπεσοῦμεθα, οὐ φθόνος, οὐ κενοδοξία, οὐκ ἄλλο τι τῶν τοιούτων ἡμᾶς αἰρήσεται<sup>31</sup>. Die Gräber der Märtyrer helfen den Christen, zu diesen Gedanken zu kommen; es genügt, daß der Christ ihnen häufig einen Besuch abstattet<sup>32</sup>.

<sup>24</sup> *Chrys.*, In Matth., 15, 3: PG, 57, 226. Vgl. In ep. II ad Cor., 26, 3: PG, 61, 579. S. o. S. 52.

<sup>25</sup> *Chrys.*, In Matth., 41, 4: PG, 57, 450.

<sup>26</sup> *Chrys.*, In ep. ad Hebr., 27, 5: PG, 63, 190.

<sup>27</sup> *Chrys.*, In myst. caenam, 2, 6: PG, 49, 390 (*Aldama* S. 114f, 313). Vgl. *Spuria*, In resurrect.: PG, 61, 736 (*Aldama* S. 9, 28).

<sup>28</sup> *Chrys.*, In Gen., 8, 6: PG, 53, 75.

<sup>29</sup> *Chrys.*, Ad pop. Antioch., 15, 1: PG, 49, 154. Vgl. In Gen., 4, 8: PG, 53, 47. Ad pop. Antioch., 8, 3: PG, 49, 101: Die Furcht vor dem Urteil des Kaisers wegen der Zertrümmerung der Statuen hat die Gelegenheit geboten, frei vom Neid zu werden.

<sup>30</sup> *Chrys.*, Adv. opp. vitae monast., 3, 12: PG, 47, 368.

<sup>31</sup> *Chrys.*, In 41. Psalm., 7: PG, 55, 155. Vgl. In Ioan., 74, 3: PG, 59, 402.

<sup>32</sup> *Chrys.*, In sanctis marty., 2: PG, 50, 649.

### c) Der Neid und die Ehrenstellungen in der Kirche

Wie in jeder Organisation so gibt es auch in der Kirche die Führenden und die Folgenden, oder, um die geläufigen Begriffe zu verwenden, die auch in der kirchlichen Sprache gebraucht werden: die ποιμένες und die πρόβατα. Diese Unterscheidung ist rein menschlich, weil beide Gruppen wieder von einem Hirten geweidet werden: Christus; ihm gegenüber sind alle πρόβατα<sup>1</sup>. Die Hirten wirken nur als πρέσβεις Θεοῦ zu den Menschen<sup>2</sup> und sie haben diese Macht vom Heiligen Geist bekommen (Apg. 20, 28)<sup>3</sup>.

Gerade dieser Rang, den die Hirten haben, ruft den Neid der übrigen Christen hervor: Καὶ γὰρ οὗτος (sc. ὁ ἐπίσκοπος ἢ ἱερεὺς) . . . πολλοὺς ἔχει τοὺς διαφθουμένους<sup>4</sup>. Hier geht es nicht um einen bestimmten Bischof bzw. Priester, sondern allgemein um dessen Amt, das den Neid auf sich zieht. Dieser Meinung ist gleichfalls Gregor von Nazianz<sup>5</sup>.

Vor allem gilt es für diejenigen, die sich selbst eine angesehene Stelle wünschen. Die große Volksmasse kümmert sich nicht um Ämter, die für sie unzugänglich sind, und, weil ihr dieses Interesse fehlt, kann sie, wie Chrysostomus<sup>6</sup> bildhaft sagt, nicht von der Baskania belagert werden.

Speziell wird dem kirchlichen Lenker nach Chrysostomus seine Lehrtätigkeit geneidet<sup>7</sup>. Basilius<sup>8</sup> weist nachdrücklich auf das Sinnlose dieses Neides hin. Man soll τὸν τῶν ἱερῶν ὑποφήτην nicht beneiden, weil seine Leistung und das Lob seiner Zuhörer durch die Gnade des Heiligen Geistes zustandekommt. Seine Lehre zielt auf den Nutzen der Christen ab. Εἶτα, fährt er fort, πηγὴν μὲν βρύουσαν οὐδεὶς ἐμφράσσει· καὶ ἡλίου λάμποντος οὐδεὶς τὰς ὄψεις ἐπικαλύπτει, οὐδὲ βασκαίνει ἐκείνοις, ἀλλ' ἐαυτῷ συνεύχεται τὴν ἀπόλαυσιν· λόγου δὲ πνευματικοῦ ἐν Ἐκκλησίᾳ βρύοντος, καὶ καρδίας εὐσεβοῦς ἐκ τῶν χαρισμάτων τοῦ πνεύματος πηγαζούσης, οὐχ ὑπέχεις τὰς ἀκοὰς μετ' εὐφροσύνης; οὐκ εὐχαρίστως ὑποδέχει τὴν ὠφέλειαν; Darüber hinaus muß man in Betracht

<sup>1</sup> Chrys., In ascensionem Dom., 12: PG, 52, 784 (Aldama S. 152, 415). Vgl. Greg. Naz., Orat., 32, 10: PG, 36, 185. Dazu Ἰωάν. Καρμίρη, Ἡ Ἐκκλησιολογία τῶν τριῶν Ἱεραρχῶν, Ἀθήναι 1962, S. 94f.

<sup>2</sup> Chrys., In ep. ad Col., 3, 5: PG, 62, 324. Vgl. In ascens. Dom., 4: PG, 52, 777f (Aldama S. 152, 415).

<sup>3</sup> Chrys., In acta Apost., 44, 2: PG, 60, 310.

<sup>4</sup> Chrys., In acta Apost., 3, 4: PG, 60, 39. Vgl. De angusta porta, et in orat. Dom., 2: PG, 51, 43 (Aldama S. 149, 408).

<sup>5</sup> Greg. Naz., Epist., 71: PG, 37, 136. Vgl. Poem. hist., II, I, 40, 9: PG, 37, 1337.

<sup>6</sup> Chrys., In Ioan., 50, 2: PG, 59, 280.

<sup>7</sup> Chrys., In ep. ad Phil., 1, 4: PG, 62, 187.

<sup>8</sup> Basil., De inv., 5: PG, 31, 384 AB. Vgl. dazu Milobenski S. 136.

ziehen, daß ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ οὐ δέδεταί (2 Tim. 2, 9). Das Wort Gottes gleicht einem Strahl, den man weder binden noch zu Hause einsperren kann, wie der Bischof von Konstantinopel<sup>9</sup> treffend vergleicht.

Außerdem birgt diese Lehrtätigkeit Gefahren in sich; eine der größten ist die des Neides. Sie besteht darin, daß man das Talent des Lehrens versteckt, mit anderen Worten, daß man sein eigenes Wissen den anderen nicht zur Verfügung stellt, sondern sich selbst vorbehält<sup>10</sup>. Daß der christliche Lehrer das Wort Gottes ohne Baskania auslegt und den übrigen Christen mitteilt, ist für ihn eine ernste Pflicht<sup>11</sup>. Deswegen gehört die Neidlosigkeit zu den sittlichen Momenten, die für die Kandidatur eines Priesters vorausgesetzt werden<sup>12</sup>.

Weiterhin darf der Lehrer die Eigenartigkeit dieses Wissens nicht vergessen: Ὅταν γὰρ ἑτέροις μεταδῶμεν, τότε πλουτοῦμεν αὐτοὶ μειζόνως ὅταν κοινωνοὺς ποιησώμεθα τῆς ἐμπορίας πολλούς, τότε τὴν ἡμετέραν αὐξομεν ἐμπορίαν. Es gleicht dem Weizenkorn, das keine Frucht bringt, solange es im Speicher aufbewahrt wird, sondern sich nur dann vermehren kann, wenn es gesät wird: βασκανία καὶ φθόνῳ καταχωσθεὶς (sc. ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ) ἐλαττοῦται καὶ σβέγγυται τελείως<sup>13</sup>. Die Hl. Schrift, die neidlos die Leistungen der Gerechten erzählt, gilt hier als Vorbild<sup>14</sup>. Auch der hl. Paulus kann hier als Beispiel eines neidlosen Lehrers angeführt werden. Seine Seele ist frei vom Neid und seine einzige Sorge ist der Nutzen seiner Schüler<sup>15</sup>. Die beste Methode, seine Schüler zur Neidlosigkeit bzw. zur Ausrottung jedes Affektes zu erziehen, liegt im Vorbild des Lehrers, d. h. er soll nicht nur mit Worten seine Zuhörer belehren, sondern diese theoretischen Ermahnungen zuvor selbst in die Tat umgesetzt haben<sup>16</sup>.

Der hl. Paulus war nicht nur neidlos, sondern er wollte zudem bei keinem

<sup>9</sup> *Chrys.*, Ad pop. Antioch., 16, 5: PG, 49, 169.

<sup>10</sup> *Chrys.*, In Hebr., 3, 5: PG, 63, 34. Vgl. In acta Apost., 44, 1: PG, 60, 309. In ep. ad Col., 9, 1: PG, 62, 361.

<sup>11</sup> *Chrys.*, De decem milium talent., 4: PG, 51, 23.

<sup>12</sup> *Chrys.*, De sacerdot., 5, 4: PG, 48, 674.

<sup>13</sup> *Chrys.*, De Christi precibus, contra anomoeos, 10, 1: PG, 48, 785. Vgl. In Gen., 9, 2: PG, 54, 624.

<sup>14</sup> *Chrys.*, In Gen., 29, 5: PG, 53, 268.

<sup>15</sup> *Chrys.*, In ep. ad Tit., 2, 1: PG, 62, 671. Vgl. In ep. I ad Cor., 3, 2: PG, 61, 24. 5, 2: PG, 61, 41. 35, 1–2: PG, 61, 279. In ep. II ad Cor., 4, 4: PG, 61, 423. 23, 3: PG, 61, 556. In illud, in faciem ei rest., 3: PG, 51, 374. In acta Apost., 41, 2: PG, 60, 290. In ep. ad Gal., 1, 11: PG, 61, 632. De verbis Apost., utinam sustineretis modicum, 9: PG, 51, 308 (*Aldama* S. 143, 392).

<sup>16</sup> *Chrys.*, De virgin., 35: PG, 48, 558.

Christen den Neid erwecken<sup>17</sup>. Was die übrigen Apostel betrifft, waren sie ebenfalls frei vom Neid: βασικανίας γὰρ καὶ δόξης κενῆς πανταχοῦ καθαρὰς ἦν ὁ τῶν ἀγίων τούτων χορὸς<sup>18</sup>, aber erst nach der Ankunft des Heiligen Geistes<sup>19</sup>, während sie vorher neidisch waren, wie z. B. in der bekannten Erzählung (Mt. 20, 25), wo es um den Wunsch der Zebedaiden geht, eine Vorrangstellung unter den Aposteln einzunehmen<sup>20</sup>.

Die Forderung, das eigene Wissen neidlos den anderen zugute kommen zu lassen, begegnet bereits in der klassischen Antike. Das gilt bei Platon<sup>21</sup> sogar für alle Bereiche des Lebens, insbesondere aber für das dialektische Gespräch zur Untersuchung wissenschaftlicher Fragen und Probleme<sup>22</sup>. Plutarch<sup>23</sup> weist dann auf den Gedanken hin, daß der Neid einen Zuhörer unfähig macht, einem Vortrag, etwa über Sachen der praktischen Philosophie, ohne Vorurteil zu folgen und daraus einen Nutzen zu ziehen.

Es ist hier bemerkenswert, daß der Neid nicht nur den Christen in ihrer Erziehung Schwierigkeiten bereitet, sondern allgemein allen Schülern. Der Phthonos der Schulkameraden wird von Chrysostomus<sup>24</sup> ausdrücklich als eines der Hindernisse bezeichnet, die das Telos der Paideia unerreichbar machen.

Fernerhin ist es unsinnig zu behaupten, daß die „Klassen“ der ποιμένες und der πρόβατα zwei verschiedene Gruppen ausmachen. Sie sind organisch eine Einheit, weil sie den einen Leib Christi bilden. Das ist das wichtigste Argument, mit dem Chrysostomus den etwaigen Hochmut der Hirten und den zuweilen auftretenden Neid der übrigen Christen gegen die Führenden bekämpft<sup>25</sup>. Dieses Argument übernimmt der Homilet vom hl. Paulus (1 Kor. 12, 12ff vgl. Eph. 4, 4). Im übrigen handelt es sich um einen schon im klassi-

<sup>17</sup> *Chrys.*, In ep. ad Philem., 1, 1: PG, 62, 705. In ep. I ad Cor., 44, 1: PG, 61, 374. In ep. II ad Cor., 16, 2: PG, 61, 513.

<sup>18</sup> *Chrys.*, In Matth., 56, 1: PG, 58, 549.

<sup>19</sup> *Chrys.*, In acta Apost., 1, 1: PG, 60, 15.

<sup>20</sup> *Chrys.*, In Matth., 56, 1: PG, 58, 549.

<sup>21</sup> Vgl. *Platon*, Polit., 519 e. Nomoi, 730 e. Vgl. *Milobenski* S. 27 mit Anm. 19, wo auch mehrere Belege angeführt werden. Vgl. *Xenophon*, Symp., 4, 43: Hier rühmt sich Antisthenes, daß er neidlos von seinem geistigen Reichtum gibt (er besitzt „keinen Obolos“ Symp., 3, 8).

<sup>22</sup> Vgl. *Platon*, Epist. VII 344 b 3ff. Gorg., 487 a 6. 489 a 4. Vgl. *Milobenski* S. 29ff.

<sup>23</sup> *Plutarch*, De audiendo, Kp. 5 p. 39 D.

<sup>24</sup> *Chrys.*, Adv. opp. vitae monast., 3, 13: PG, 47, 371.

<sup>25</sup> *Chrys.*, In acta Apost., 37, 3: PG, 60, 265f. In ep. I ad Cor., 8, 3: PG, 61, 71. In ep. ad Eph., 11, 1: PG, 62, 80f. Genauer über die Beziehungen dieser Gruppen vgl. Ἰωάν. Καρμίρη, Ἡ Ἐκκλησιολογία τῶν τριῶν Ἱεραρχῶν, S. 99ff.

schen griechischen Schrifttum nachweisbaren Gedanken<sup>26</sup>. Dieser Gedanke von der Zusammengehörigkeit der Körperglieder und ihrer Aufgabe, zu ihrem Teil die Pflichten innerhalb des Körpers zum gemeinsamen Wohl zu erfüllen, hat Livius (2, 32, 9ff) dem Menenius Agrippa in den Mund gelegt, der mit dieser Parabel zur Zusammenarbeit im Staat aufrief. Chrysostomus, wie Paulus, hat dieses Gleichnis auf die kirchliche Einheit übertragen. Nach ihm hat jedes Glied seine Funktion und ist für die übrigen unentbehrlich: *καὶ ἡ κεφαλὴ τῶν ποδῶν δεῖται καὶ οἱ πόδες τῆς κεφαλῆς*<sup>27</sup>. Οὐδέν γὰρ ἐν ἡμῖν ἄτιμον· Θεοῦ γὰρ ἔργον ἐστὶ, sagt er<sup>28</sup> an einer anderen Stelle. Im Körper herrscht eine unlösbare Zusammengehörigkeit, obwohl τὰ μὲν κυριώτερα, τὰ δὲ ἥττον sind. Πλὴν ἀλλ' οὔτε τοῦ φαυλοτάτου τὸ μείζον κατεξανίσταται, οὔτε τοῦτο ἐκείνῳ διαφθονεῖται. Καίτοι γε οὐ τὴν αὐτὴν συντέλειαν τὰ πάντα εἰσφέρει, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀνάγκης λόγον. Καὶ οἷτι πάντα ἀναγκαίως γεγένηται καὶ εἰς χρείας διαφόρους πάντα ὁμότιμα<sup>29</sup>. Genauso ist es mit den Christen und ihren Hirten. Jeder hat sein Charisma, das für die anderen notwendig ist; und indem man es dem anderen neidet, polemisiert man gegen sich selbst<sup>30</sup>.

Überdies sollen die Christen ihre Führer nicht beneiden, weil ihr Rang nicht in jeder Hinsicht erstrebenswert ist. Im Gegenteil ist es unwahrscheinlich schwierig, daß die *ποιμένες* ihre *ἐξουσία* geziemend gebrauchen. Während der Christ ohne Macht leichter den richtigen Weg geht, ist der Lenker vielen Gefahren ausgesetzt, die sich aus Mißbrauch seiner *ἐξουσία* ergeben können. Demjenigen, der einen Rang genießt, geht es ungefähr so, *ὅσον ἂν εἴ τις κόρη συνοικῶν εὐεῖδει καὶ καλῇ, νόμους δέξαιτο μηδέποτε εἰς αὐτὴν ἰδεῖν ἀκολάστως. Τοιοῦτον γὰρ ἡ ἐξουσία*<sup>31</sup>.

Wer nun trotz allem seinen Mitchristen beneidet, dem soll klar sein, daß sein Neid sich in diesem Fall gegen Gott richtet. Das geschieht aus drei Gründen: erstens, weil der Mitchrist an und für sich ein Glied des Leibes Christi ist<sup>32</sup>, das diesen Leib, die Kirche, schmückt<sup>33</sup>, zweitens, weil seine Macht von Gott herrührt<sup>34</sup>, und drittens, weil der Ruhm des Mitchristen letzten Endes

<sup>26</sup> Vgl. *Xenophon*, *Memorab.*, 2, 3, 18. *Polyaenus*, *Strat.*, 3, 9, 22; dazu *R. M. Ogilvie*, *A commentary on Livy Books 1–5*, Oxford 1965, S. 312.

<sup>27</sup> *Chrys.*, In acta Apost., 37, 3: PG, 60, 266.

<sup>28</sup> *Chrys.*, In ep. I ad Cor., 31, 1: PG, 61, 258.

<sup>29</sup> *Chrys.*, In ep. ad Eph., 10, 1: PG, 62, 75.

<sup>30</sup> A. a. O.: PG, 62, 76. Vgl. In ep. I ad Cor., 30, 3: PG, 61, 253. 31, 1–4: PG, 61, 257ff. In ep. II ad Cor., 27, 4: PG, 61, 588. In acta Apost., 5, 1: PG, 60, 50.

<sup>31</sup> *Chrys.*, In Matth., 40, 4: PG, 57, 444.

<sup>32</sup> *Chrys.*, In ep. I ad Cor., 31, 4: PG, 61, 262.

<sup>33</sup> *Chrys.*, In ep. ad Rom., 7, 5: PG, 60, 448. In ep. ad Col., 11, 4: PG, 62, 379f.

<sup>34</sup> *Chrys.*, In ep. I ad Cor., 31, 4: PG, 61, 264.

Gott zum Ruhme gereicht<sup>35</sup>. Der neidische Christ rührt an die Grundfesten der Kirche wie die Würmer, die die Wurzel eines Baumes zerfressen<sup>36</sup>. Fernerhin gibt der Neid der Christen den Heiden den Anlaß zu dem Gedanken, daß alle Menschen den gleichen Versuchungen erlegen sind und die gleiche Verantwortung tragen<sup>37</sup>. In gleicher Weise richteten sich die Maßnahmen, die die Heiden gegen die Prediger der christlichen Religion ergriffen, nicht so sehr gegen diese, sondern sie waren Ausdruck ihres Neides gegen Christus selbst<sup>38</sup>.

#### d) Die Neidlosigkeit des Mönches

Johannes Chrysostomus ist ein begeisterter Verteidiger des Mönchtums, besonders in den ersten Jahren seines Dienstes. Aus dieser Zeit stammen alle seine Werke über das Mönchtum<sup>1</sup>.

Der Mönch führt einen σωτήριος βίος και πάσης ἀρετῆς<sup>2</sup>. Chrys. Baur<sup>3</sup> bemerkt zu dieser Charakterisierung des Mönchlebens Folgendes: besonders in diesem Ausdruck „ergibt sich aus dem Zusammenhang, daß Chrysostomus Jungfräulichkeit und Mönchtum nicht als die Vollkommenheit ansieht, sondern als einen βίος = Lebensweise, d. h. als ein Mittel, das man wählt, zu dem Zweck, am sichersten die Vollkommenheit: πᾶσαν ἀρετὴν zu erlangen“.

Dem Mönch ist es vollkommen bewußt, daß die Zeit dieses Lebens οὐχὶ στεφάνων, οὐδὲ ἐπάθλων, ἀλλ' ἀγωνισμάτων και παλαισμάτων και πόνων και ἰδρώτων και σαυμάτων και πολέμων ist<sup>4</sup>. Gerade um diesen Umständen er-

<sup>35</sup> Chrys., In ep. ad Rom., 7, 5: PG, 60, 448. In ep. II ad Cor., 27, 4: PG, 61, 588.

<sup>36</sup> Chrys., In ep. II ad Cor., 27, 4: PG, 61, 588.

<sup>37</sup> Chrys., In s. Romanum, 2, 3: PG, 50, 616 (Aldama S. 135f, 373). Vgl. dazu Ameringer S. 42.

<sup>38</sup> Chrys., In Gen., 7, 7: PG, 53, 68f.

<sup>1</sup> Paraenesis ad Theodorum lapsum, Lib. 2: PG, 47, 277–316. Adv. opp. vitae monast., Lib. 3: PG, 47, 319–386. De compunctione, Lib. 2: PG, 47, 392–422. Comparatio regis et monachi: PG, 47, 387–392. Die letzte Schrift wie auch das erste Buch der Paraenesis ad Theod.: PG, 47, 277–308 sind nach Aldama S. 120, 327 und S. 188f, 501 unecht. Über die Unechtheit der Comparatio regis et monachi ist hier auch auf die Dissertation von Ioan. Weyer, De Homiliis, quae Ioanni Chrysostomo falso addicuntur, Bonn 1952, S. 29f und 76f zu verweisen.

<sup>2</sup> Chrys., Comparatio regis et monachi, 4: PG, 47, 392. Vgl. Ad Theodorum lapsum, 1, 17: PG, 47, 304. Adv. opp. vitae monast., 3, 10: PG, 47, 365 und 3, 12: PG, 47, 370ff.

<sup>3</sup> Chrys. Baur, Der Weg der christlichen Vollkommenheit nach der Lehre d. hl. Joh. Chrys., in TG 20 (1928) 29.

<sup>4</sup> Chrys., De petit. fil. Zebedaei, contra anomoeos, 8, 5: PG, 48, 774.

folgreich entgegenzutreten und den Sieg zu erringen, wählt er den Stand des Mönchtums. Das Mönchtum ist schlechthin einer der verschiedenen Tugendwege (ἀρετῆς τρόπος), die Gott zuläßt<sup>5</sup>. Es ist nicht das Telos des christlichen Lebens, sondern das Mittel, das zum Telos, der Verwirklichung der ‚wahren Philosophie‘, führt. In welcher Weise es geschieht, wollen wir kurz erläutern.

Der Christ, der τὸν μονήρη βίον führt, kennt nur eine einzige Aufgabe: die λατρεία Gottes. Damit kann er dem Versucher besser widerstehen, als es der Jäger mit dem Schwert gegen die Wölfe vermag<sup>6</sup>. Er befindet sich ἐν λιμένι καὶ γαλήνῃ καὶ ἀσφαλείᾳ πολλῇ und hat πολιτείαν οὐρανῷ πρέπουσαν ausgewählt<sup>7</sup>. Seine stetige Gesellschaft sind die Propheten und die Weisheit des Apostels Paulus; denn οἷς δὲ τις ὁμιλεῖ συνεχῶς, τούτοις ἀφομοιοῦται τὸ ἦθος<sup>8</sup> ebenso ὁ μονάζων πρὸς τὰ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν ἦθη ἐκτυποῦται τὴν γνώμην<sup>8</sup>. Diese Lebensweise bietet dem Mönch die Möglichkeit, in allen Bereichen seines geistigen Kampfes gottgefällig zu handeln und siegreich ἐπὶ τῶν χρημάτων, ἐπὶ τῆς δόξης, ἐπὶ τῆς βασιλείας, ἐπὶ τῶν νοσημάτων ἀπάντων zu sein<sup>9</sup>.

Indem er die Welt und ihre Sorgen verläßt und stattdessen τὸν ἐν ὄρει βίον vorzieht, der nichts mit dem Irdischen zu tun hat und der vom Neid und dergleichen frei ist, versucht er hier bereits des Gottesreiches teilhaftig zu werden<sup>10</sup>. Daher mahnt der große Kanzelredner<sup>11</sup>, daß man dem Mönch einen Besuch abstatten soll; bei ihm erfährt man, von wie vielen Fesseln man im alltäglichen Leben umgeben ist; ἐκεῖθεν, fährt er fort, εἰσόμεθα τράπεζαν παρατίθεσθαι μυρίων γέμουσαν ἀγαθῶν, ἡδίστην, ἀδάπανον, φροντίδας ἀπηλλαγμένην, φθόνου καὶ βασκανίας καὶ νόσου πάσης ἐλευθέραν, καὶ χρηστῆς γέμουσαν ἐλπίδος, καὶ πολλὰ τρόπαια ἔχουσαν.

Die Farben, mit denen Chrysostomus den Stand des Mönchtums zeichnet, „erinnern stark an jene, mit welchen einst die Stoiker ihren Weisen darstellten“<sup>12</sup>. Der Satz: „Nie kommt es bei ihm (sc. dem Weisen) zu einem Affekt; er ist ἀπαθής“<sup>13</sup> trifft ebenfalls völlig auf den Mönch zu. Wenn Chry-

<sup>5</sup> *Chrys.*, In Matth., 45, 2: PG, 58, 474.

<sup>6</sup> *Ps.-Chrys.*, Comparatio regis et monachi, 4: PG, 47, 390f.

<sup>7</sup> *Chrys.*, Adv. opp. vitae monast., 3, 11: PG, 47, 366.

<sup>8</sup> *Ps.-Chrys.*, Comparatio regis et monachi, 2: PG, 47, 389.

<sup>9</sup> *Chrys.*, In Matth., 70, 4: PG, 58, 660.

<sup>10</sup> *Chrys.*, In Matth., 68, 3: PG, 58, 643.

<sup>11</sup> *Chrys.*, In Matth., 70, 4: 58, 661f.

<sup>12</sup> *Elser*, Der hl. Chrysostomus und die Philosophie, in TQS 76 (1894) 569. Vgl. *Chrys. Baur*, Der Weg der christlichen Vollkommenheit nach d. Lehre d. hl. Joh. Chrysostomus, in TG 20 (1928) 29.

<sup>13</sup> *Max Pohlenz*, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen 1948, S. 155.

sostomus in begeisterten Worten die Freiheit des Mönches von Affekten hervorhebt, so hat man den ἀπαθής σοφός der Stoiker vor sich, jedoch in einem anderen Rahmen, in dem die rein religiöse Einstellung der dominierende Ton ist. Diese religiöse Einstellung der Apatheia-Lehre des Chrysostomus steht nach Joh. Stelzenberger<sup>14</sup> „im Gegensatz zu der müden Resignation der Philosophen“.

Im sechsten Kapitel des zweiten Buches *Adversus oppugnatores vitae monasticae* (PG, 47, 340, 341) finden wir einen Vergleich zwischen dem Mönch und dem König. Dieser Vergleich kehrt ausführlicher in der unechten *Comparatio regis et monachi* (PG, 47, 387–392) wieder. Theobald Ziegler<sup>15</sup> hat bereits darauf hingewiesen, daß der Gedanke, der Mönch sei der wahre König, ein von Chrysostomus der Stoa entlehnter Vergleich ist, und Chrys. Baur<sup>16</sup> vermutet: „Der Vergleich zwischen König und Mönch dürfte wohl einer von Diodor gestellten Schulaufgabe seine Entstehung verdanken und als christliches Gegenstück zu Platos ‚Vergleich zwischen Philosoph und Tyrann‘ im neunten Buche seines Werkes: ‚Über den Staat‘ aufzufassen sein“.

Für die Stoa ist der ἀπαθής σοφός der wahre König<sup>17</sup>, das gleiche gilt für den Mönch, der, mit dem König verglichen, in jeder Hinsicht höher steht als er: Βασιλεὺς γὰρ ὡς ἀληθῶς ὁ θυμοῦ καὶ φθόνου καὶ ἡδονῆς κρατῶν, καὶ πάντα ὑπὸ τοὺς νόμους ἄγων τοῦ Θεοῦ καὶ τὸν νοῦν ἐλεύθερον τηρῶν, καὶ οὐκ ἔῶν ἐγδυναστεῦσαι τῇ ψυχῇ τὴν δεσποτείαν τῶν ἡδονῶν<sup>18</sup>. Das ist die Leistung nur des Mönches und darum ist er der wahre König. Der König im gebräuchlichen Sinne herrscht über viele Länder, Nationen, Feldherren und dergleichen, ὁ δὲ Θεὸς δεδωκώς ἑαυτόν, καὶ τὸν μονήρη βίον ἡρημένος, θυμοῦ καὶ φθόνου καὶ φυλαργυρίας καὶ ἡδονῆς καὶ τῶν ἄλλων ἄρχει κακῶν, σκοπῶν ἀεὶ καὶ φροντίζων, ὅπως ἂν μὴ συγχωρήσειε τῇ ψυχῇ ὑπὸ τοῖς αἰσχροῖς γενέσθαι πάθεσι, μηδὲ δουλωθῆναι τὸν λογισμὸν τυραννίδι πικρᾷ, ἀλλ’ ἀνωτέρω πάντων ἀεὶ τὴν

<sup>14</sup> Joh. Stelzenberger, *Die Beziehungen der Frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*, München 1933, S. 274.

<sup>15</sup> Th. Ziegler, *Geschichte der christlichen Ethik*, Straßburg 1892, S. 202. Vgl. J. Quasten, *Patrology*, Bd. 3, S. 463.

<sup>16</sup> Chrys. Baur, *Der hl. Joh. Chrysostomus und seine Zeit*, Bd. 1, München 1929, S. 91. Vgl. J. Quasten, *Patrology*, Bd. 3, S. 463. S. o. S. 74, Anm. 1, wo auf das Problem der Echtheit dieser Schrift hingewiesen wurde.

<sup>17</sup> Vgl. Clemens Al., *Strom.* II = SVF III S. 81, 31. *Stob.*, *Eclog.* II 7 = SVF III S. 158, 40f. Clemens Al., *Strom.* II = SVF III S. 159, 21. *Philo*, *De nominum mutat.* § 152 = SVF III S. 159, 28. *De migrat. Abrah.* § 197 = SVF III S. 159, 34. *Philodem*, *De rhetor.* = SVF III S. 241, 36f.

<sup>18</sup> *Ps.-Chrys.*, *Comparatio regis et monachi*, 2: PG, 47, 388. Vgl. *Adv. opp. vitae monast.*, 2, 7: PG, 47, 341: οὗτος (sc. ὁ μοναχός) ὁ βασιλικώτατος πάντων ἐστὶν ἀνώτερος.

διάνοιαν ἔχοι, τὸν τοῦ Θεοῦ φόβον ἐπιστήσας τοῖς πάθεσι<sup>19</sup>. Der eine hat weltliche Macht, die sich gerade den Neid der anderen zuzieht<sup>20</sup>, der andere dagegen eine wahre Macht, die im Unterdrücken der irdischen Dinge und der verschiedenen Affekte zum Ausdruck kommt.

Nicht nur die Stoa, sondern alle Philosophenschulen kennen den ‚Weisen‘<sup>21</sup>, mit dem der Mönch des Chrysostomus einigermaßen verglichen werden kann. Cicero<sup>22</sup> stellt in seiner Darstellung der epikureischen Lehre den Weisen dem stultus gegenüber; und während der stultus invidus ist, wird der Weise vom Neid freigesprochen<sup>23</sup>. An einer anderen Stelle berichtet Cicero<sup>24</sup>, daß Epikur eigene Vorschriften gegeben hat, um den Haß und den Neid der anderen nicht hervorzurufen: odium autem et invidiam facile vitabis: ad eas enim ab Epicuro praecepta dantur. Ernst Milobenski<sup>25</sup> bemerkt dazu: „Wir werden hier in der Hauptsache wohl an das Prinzip des Λάθε βιώσας (fr. 551 Us.) zu denken haben, dem zufolge der Weise sein Leben so einrichten wird, daß der Neid, aber auch die Verachtung seiner Mitmenschen erst gar nicht provoziert“. Auch Dion Chrysostomus<sup>26</sup> hebt in seiner Rede über den Neid, und zwar im zweiten Teil der Rede (Or. 78, §§ 15–45), das neidlose Verhalten des Weisen hervor und empfiehlt ihn seinem Publikum, wie unser Autor den Mönch.

Mit dem, was angeführt wurde, wurde hauptsächlich der Nachweis erbracht, daß der Mönch dem Neid unzugänglich ist. Nun tritt eine andere Seite in Erscheinung, daß er nämlich ferner auch bei den anderen nicht den Neid erweckt. Was häufig zu Auseinandersetzungen und Streitigkeiten führt, ist dem Mönch uninteressant. Reichtum, Macht, Ruhm und dergleichen, nach denen die Menschen streben, verlacht der Mönch. Daher wird er nicht zum Objekt des Neides: Τίς γὰρ φθονήσει τῷ πάντων καταγελῶντι τούτων, περὶ ᾧ κόπτονται ἕτεροι καὶ σπουδάζουσι; fragt Chrysostomus<sup>27</sup>. Der μονάζων Christ genießt zudem wahren Reichtum, διὰ τοῦτο θαυμάζεται μάλιστα καὶ διὰ τοῦτο

<sup>19</sup> *Ps.-Chrys.*, Compar. regis et monachi, 1: PG, 47, 388.

<sup>20</sup> Vgl. *Chrys.*, Ad viduam iuniorem, 7: PG, 48, 609. In illud, si esurierit inimicus, 4: PG, 51, 177f. De fut. vitae deliciis, 1: PG, 51, 347f. In ep. ad Eph., 6, 4: PG, 62, 48. Über den Neid oder die Neidlosigkeit der Tyrannen bzw. der Könige vgl. *Platon*, *Nomoi* 694 b. *Polit.* 580 a. *Xenophon*, *Hieron* Kp. 1, 11. Vgl. dazu *Milobenski* S. 37f.

<sup>21</sup> *Joh. Hirschberger*, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, Wien 1965<sup>8</sup>, S. 288.

<sup>22</sup> *Cicero*, *De fin.*, 1. Vgl. *Milobenski* S. 99f.

<sup>23</sup> *Cicero*, *De fin.*, 1: § 61, 62.

<sup>24</sup> *Cicero*, *De fin.*, 2, 84 = Us. fr. 538.

<sup>25</sup> *Milobenski* S. 101.

<sup>26</sup> Vgl. ausführliche Behandlung der Rede bei *Milobenski* S. 125ff.

<sup>27</sup> *Chrys.*, *Adv. opp. vitae monast.*, 2, 7: PG, 47, 341f.

οὐ φθονεῖται οὐδὲ ἐπιβουλεύεται<sup>28</sup>. Es gilt einfach für jeden die Paraenese:  
ζήλωσον τὸν ἄνδρα, φάνηθι μιμητῆς τῆς ἐκείνου φιλοσοφίας, εὕξει γενέσθαι τῷ  
δικαίῳ παραπλήσιος<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> A. a. O., 5: PG, 47, 338.

<sup>29</sup> *Ps.-Chrys.*, *Compar. regis et monachi*, 4: PG, 47, 392.

## IV. Der Neid und die irdischen Güter

Im Kapitel über die Begriffsbestimmung des Neides<sup>1</sup> wurde ganz allgemein angeführt, daß die Güter bzw. das Glück der anderen der Anlaß zum Neid ist. Was versteht Chrysostomus aber am häufigsten darunter, wenn er von Gütern spricht? Wie bewertet er sie? Rechtfertigt seine Einschätzung den Affekt des Neides? Dies sind die Fragen, die im vorliegenden Kapitel behandelt werden sollen.

Zur ersten Frage kann kurz geantwortet werden, daß Chrysostomus meistens den Reichtum meint. Daß der Reichtum zum Neid verleitet, lesen wir an vielen Stellen seiner Schriften<sup>2</sup>. Nichts anderes erregt den Neid in einem höheren Maß als der Reichtum: οὐδὲν γὰρ οὕτως ἐπιφθονον, ὡς ἄνθρωπος πλουτῶν<sup>3</sup>.

Die bevorzugte Lage der Reichen ist für die Armen schlechthin ein Stein des Anstoßes. Wenn jemand, dem es finanziell gesehen nicht gut geht, einen Reichen sieht, wird er sich seiner Armut bewußt, was den Neid hervorruft. Dieser Ausbruch des Neides ist ganz spontan und beruht auf psychologischen Gründen. Weil man sich in einer niedrigeren Lage als der Reiche befindet

<sup>1</sup> S. o. S. 30ff.

<sup>2</sup> Vgl. *Chrys.*, In Gen., 38, 5: PG, 53, 349f. 50, 2: PG, 54, 450. In 9. Psalm., 11: PG, 55, 140. In 48. Psalm., 3: PG, 55, 516. Adv. opp. vitae monast., 2, 5: PG, 47, 338. De Lazaro, 1, 8: PG, 48, 973. Ad pop. Antioch., 2, 5: PG, 49, 41. 2, 8: PG, 49, 45. 15, 2: PG, 49, 156. 16, 5: PG, 49, 169. Ad illuminandos, catechesis 2, 3: PG, 49, 235. 2, 4: PG, 49, 237. Quod nemo laeditur nisi a seipso, 10: PG, 52, 471. In Matth., 44, 4: PG, 57, 469. 53, 4: PG, 58, 531. 56, 5: PG, 58, 556. 67, 5: PG, 58, 640. 90, 3: PG, 58, 791. In Ioan., 87, 4: PG, 59, 477. In ep. ad Hebr., 28, 5: PG, 63, 198. 32, 3: PG, 63, 222. In ep. I ad Cor., 16, 6: PG, 61, 138. 35, 6: PG, 61, 304. In ep. ad Phil., 2, 3–4: PG, 62, 194f. 2, 5: PG, 62, 198. In Kalendas, 2: PG, 48, 955f (vgl. dazu *M. Pohlenz*, Philosophische Nachklänge in altchristlichen Predigten, in ZWT 48 [1904] 92. Δ. Χατζηγιωάννου, Αἱ κοσμοθεωρητικαὶ ἀπόψεις τοῦ Χρυσόστ. ἐν σχέσει πρὸς τὰς ἀντιλήψεις τῶν ἱστορικῶν τοῦ Σοσιαλισμοῦ, *M. Beer, R. Pöhlmann καὶ ἄλλων*, \*Ἀθήναι 1948, S. 124). In 48. Psalm., 2: PG, 55, 502 (*Aldama* S. 90, 247). Über Hoffart und Kindererziehung, 13. hrsg. v. B. Exarchos, München 1952, S. 41. *Spuria*, In 50. Psalm., 1: PG, 55, 565 (*Aldama* S. 109, 294).

Die Tatsache, daß der Reichtum den Neid erweckt, war selbstverständlich auch bei den klassischen Autoren bekannt. Vgl. dazu die Stellen bei *G. A. Gerhard*, Phoinix von Kolophon, Leipzig u. Berlin 1909, S. 92f und bei *Milobenski* S. 2 mit Anm. 10, S. 6 mit Anm. 20.

<sup>3</sup> *Chrys.*, Ad pop. Antioch., 2, 6: PG, 49, 42. Vgl. In 48. Psalm., 2: PG, 55, 503 (*Aldama* S. 90, 247): Φθόνον γὰρ ἐγείρει (sc. ὁ πλοῦτος) μέγαν.

und dessen Zustand gar nicht oder zumindest nicht leicht erreichen kann, fühlt man sich betrübt. Deshalb richtet sich der Affekt gegen denjenigen, der etwas hat, sicher nicht mit der Absicht, ihm zu geben, was ihm fehlt, sondern ihm wegzunehmen bzw. zu vernichten, was er hat<sup>4</sup>. Die Beziehung zwischen der Ursache: Reichtum und der Folge: Neid ist sehr eng. Sie ist so innerlich, daß für Chrysostomus<sup>5</sup> der Reichtum *ὄνομα μέγιστον* des Phthonos ist, d. h., daß der Name des Reichtums allein schon den Neid wachruft.

Weiter versteht Chrysostomus unter Gütern bzw. Glück der anderen alles, was dem Besitzer eine bevorzugte Lage den anderen gegenüber verschafft: seien es üppige Mahlzeiten<sup>6</sup>, seien es die hilfreichen Wunder Christi an den

<sup>4</sup> *Chrys.*, In ep. ad Gal., 3, 1: PG, 61, 648.

<sup>5</sup> *Chrys.*, In Matth., 83, 3: PG, 58, 749: Δοκῶ πλουτεῖν, φησί, καὶ νομίζομαι πλουτεῖν. Καὶ ποῖα ἡδονὴ τὸ νομίζεσθαι; Φθόνου μὲν οὖν ὄνομα μέγιστον. Καὶ γὰρ ὄνομα μόνον ἐστὶν ὁ πλοῦτος, πράγματος ἔρημον. Diese Stelle ist verschieden überliefert: φθονούμενον G. φθόνου μὲν ὄν K.

Fr. Field hat mit Recht angenommen, daß der Ausdruck φθόνου μὲν οὖν, der von den Abschreibern in φθονούμενον bzw. φθόνου μὲν ὄν umgeändert wurde, der ursprüngliche ist. Er vermutet weiter, daß er den Einwurf eines Gegners darstellt. Seine Korrektur wurde von Migne übernommen.

R. Mehrlein (De avaritia, quid iudicaverit Ioan. Chrysostomus, S. 104–106) konjiziert: πλούτου μὲν οὖν statt: φθόνου μὲν οὖν. Er wendet sich gegen die Annahme Fields mit drei Argumenten: 1. Chrysostomus geht auf diesen Einwurf nicht ein, 2. Er tadelt den Neid meistens ausführlicher und es wäre an dieser Stelle nicht nötig, gegen ihn zu polemisieren, 3. Durch diese Wörter ist der Übergang zu hart.

Man kann vielleicht doch an dem Vorschlag Fields festhalten, nur benutzt Chrysostomus den Einwurf des Gegners als Argument gegen den Reichtum und nicht gegen den Phthonos. Übrigens wird dem Leser des Chrysostomus leicht bewußt, daß er oft Gedanken anführt, auf die er nicht eingeht, und daß der Übergang von einem Gedanken zum anderen nicht selten abrupt ist. Dieses letzte Moment kann man bei vielen Popularphilosophen feststellen (vgl. R. Mehrlein S. 106). Der Gedanke an sich, der Reichtum habe einen beneidenswerten Klang, ist dem Chrysostomus nicht ganz fremd. Sicher ist dies hier die einzige Stelle, wo es gesagt wird, an vielen Stellen jedoch, wo die Rede davon ist, daß der Reichtum zum Neid verleitet, kann man große Ähnlichkeiten feststellen (s. o. S. 79 mit Anm. 2).

Die Korrektur Mehrleins erweist sich also als überflüssig, während Fields Konjektur einen angemessenen Sinn ergibt. (Vgl. Übersetzung von *Chrys. Baur*, in BKV, Bd. 4, Kempten und München 1916, S. 157: „Was bietet aber das für ein Vergnügen, wenn man dafür [sc. reich] gilt? – Es hat doch einen beneidenswert schönen Klang. – Einen Klang allerdings hat der Reichtum, aber auch nur einen Klang ohne Gehalt.“)

<sup>6</sup> *Chrys.*, De virg., 69: PG, 48, 585. In Gen., 10, 8: PG, 53, 90. In ep. ad Col., 12, 7: PG, 62, 391f. De fato et providentia, 6: PG, 50, 774 (*Aldama* S. 196, 523). In acta Apost., 35, 3: PG, 60, 256f: Der Dicke selbst wird leicht neidisch.

Leidenden, die die Juden zum Neid veranlaßten<sup>7</sup>, sei es der Schmuck einer Frau<sup>8</sup>, oder das Glück, gute Kinder zu haben<sup>9</sup>.

Die zweite Frage betrifft den Kernpunkt jedes Handelns. Aus der Bewertung einer Sache folgt das Verhalten ihr gegenüber. Wird eine Sache erstrebenswert gefunden, so bemüht man sich um sie; hält man sie für verwerflich, so wendet man sich davon ab; wird sie weder als erstrebenswert noch als verwerflich beurteilt, steht man ihr gleichgültig gegenüber. Wie können nun die Vorzüge des Körpers (Gesundheit u. dgl.) und besonders die äußeren Lebensumstände (Reichtum u. ä.) bewertet werden?

Peripatetiker und Akademiker erkannten ihnen den Charakter von ἀγαθὰ zu<sup>10</sup>. Die Stoiker bezeichneten sie als ἀδιάφορα. Sie lagen für sie μεταξύ ἀρετῆς καὶ κακίας<sup>11</sup> und sie waren an sich weder gut noch schlecht, weder wählenswert noch zu meiden<sup>12</sup>. Das wichtigste Moment war jedoch der Gebrauch, weil man sie εὖ καὶ κακῶς verwenden kann<sup>13</sup>.

Diese doppelte Möglichkeit im Gebrauch ist ein entscheidendes Moment für uns, weil es in ähnlicher Weise auch bei den Kirchenvätern vorkommt. Clemens von Alexandrien<sup>14</sup> wiederholt, daß der Reichtum schlechthin weder ἀγαθὸν noch κακὸν ist und daß man ihn gut und schlecht gebrauchen kann; er ist ein Instrument, dessen Gebrauch entsprechende Folgen hat. Ähnlich beurteilt Basilius<sup>15</sup> die Güter, welcher Art sie auch sind; sie enthalten in sich nicht die Glückseligkeit, sondern sie sind ὄργανα sowohl zur Tugend als auch zur Ungerechtigkeit. Wenn sie nun zur Arete dienen, hat die Baskania keinen Platz, werden sie aber schlecht benutzt, ist der Neid ebenfalls unangebracht,

<sup>7</sup> *Chrys.*, In Paralyticum demissum per tectum, 5: PG, 51, 57. 6: PG, 51, 59. In Matth., 40, 2: PG, 57, 440. 3: PG, 57, 442. 48, 1: PG, 58, 487. 67, 1: PG, 58, 633. In acta Apost., 15, 1: PG, 60, 120. In Matth., 25, 2: PG, 57, 329: Hier sind die Juden frei vom Neid, weil sie noch nicht voreingenommen waren.

<sup>8</sup> *Chrys.*, In ep. ad Phil., 10, 3: PG, 62, 259f. In ep. ad Hebr., 28, 6–7: PG, 63, 201. In Kalendas, 1: PG, 48, 954: Hier wird man aufgefordert, die Seele lieber statt den Körper zu schmücken.

<sup>9</sup> *Spuria*, In filium viduae: PG, 61, 791 (*Aldama* S. 114, 312). Über den Ruhm und das Lob als Anlaß zum Neid s. u. S. 86ff.

<sup>10</sup> *A. Dihle*, Ethik, in RAC, Bd. 6, Stutt. 1966. Für *Aristophanes* (Plutus, 87f) ist der Reichtum ein Gott, den er erklären läßt, daß Zeus ihn aus Neid blind werden ließ, als er ein Knabe war. Vgl. dazu *Lehrs* S. 45f.

<sup>11</sup> *Diog. L.*, 7, 165 = SVF I 91, 32. Vgl. *Sextus*, Adv. math., 11, 3 = SVF III 17, 23f. 11, 63 = SVF I 83, 13f. *Stob.*, Ecl. II 79, 1 = SVF III 28, 19ff. *Arianus*, Epict. Dissert. II 19, 13 = SVF III 218, 14ff.

<sup>12</sup> *Stob.*, Ecl. II 79, 1 = SVF III 28, 21.

<sup>13</sup> *Sextus*, Adv. math., 11, 59 = SVF III 29, 29.

<sup>14</sup> *Clemens A.*, Quis dives salvetur, 14: PG, 9, 617 C.

<sup>15</sup> *Basil.*, De inv., 5: PG, 31, 381 D und 384 C. Vgl. dazu *Milobenski* S. 98.

es sei denn, daß man den Besitzer wegen des Übermaßes seines Schlechtseins beneidet. Wer zudem einen schlechten Gebrauch von ihnen macht, sollte eher Mitleid erwecken, weil er demjenigen gleicht, der das Schwert, das er zu seinem Schutz trägt, gegen sich selber richtet.

Auch für Chrysostomus ist der Reichtum ἀδιάφορον. Besonders in seiner Homilie zum Is. 45, 7: Ego Dominus Deus feci lumen et tenebras . . . (5: PG, 56, 149)<sup>16</sup> fällt diese Bewertung auf. Die Dinge gehören drei Kategorien an: gute, schlechte und mittlere. Die guten können in keiner Weise schlecht werden, so σωφροσύνη, ἐλεημοσύνη u. dgl. und die schlechten ihrerseits können nicht gut werden, so ἀσέλγεια, ἀπανθρωπία, ὠμότης u. ä. Die μέσα, wie Chrysostomus die ἀδιάφορα nennt, machen eine dritte Gruppe aus, so πλοῦτος, πενία, αἰχμαλωσία, δουλεία und andere. An und für sich sind sie weder gut noch schlecht. Man kann sie aber gut oder schlecht benutzen, was vorwiegend von der Prohairesis dessen abhängt, der sie gebraucht. Sie dienen einfach dazu, wozu man sie benutzt; so kann der Reichtum sowohl zur Habsucht, als auch zum Almosengeben, und die Armut sowohl zur βλασφημία, als auch zur εὐφημία und zum Philosophieren dienen. Schon der Name χρήματα deutet an, daß das Geld da ist, um verwendet zu werden; doch soll es εἰς δέον gebraucht werden<sup>17</sup>. Darunter versteht Chrysostomus die Pflicht der Reichen zum Almosengeben<sup>18</sup>, wovon später die Rede ist.

Übrigens ist man genaugenommen arm, wenn man sich Vieles wünscht, und reich, wenn man keine Bedürfnisse hat<sup>19</sup>, d. h. „es liegt an den Bedürfnissen und nicht an den Mitteln, ob man arm oder reich ist“<sup>20</sup>: dieses Motiv ist sehr alt und vielfach belegbar<sup>21</sup>. So gesehen ist das Maßhalten in allen Dingen (μετριάζειν) wirklich sein Ideal<sup>22</sup>. Man soll das μέτρον einhalten, um

<sup>16</sup> Vgl. *Chrys.*, Peccata fratrum non evulganda, 2: PG, 51, 355. In inscript. altaris et in principium Actorum, 1, 2: PG, 51, 69. *Cyrilli Hier.*, Catechesis 8. De prov. Dei, 6: PG, 33, 632f. Vgl. Δ. Χατζηιωάννου, Αἱ κοσμοθεωρητικαὶ ἀπόψεις τοῦ Χρυσόστομου, Ἀθήναι 1948, S. 112 mit Anm. 5. O. Plassmann, Das Almosen bei Joh. Chrys., Münster 1960, S. 59f.

<sup>17</sup> *Chrys.*, De sanctis martyr., 4: PG, 50, 653. Über dieselbe Bedeutung des Wortes χρήματα und seine Beziehung zu κτήματα in der Antike vgl. H. Herter, Zur ersten Satire des Horaz, in Rhein. Mus. f. Philologie, Neue Folge, Bd. 94 (1951) 15f.

<sup>18</sup> *Chrys.*, In ep. I ad Cor., 10, 3: PG, 61, 86. De Lazaro, 2, 4: PG, 48, 988. S. u. S. 100f.

<sup>19</sup> *Chrys.*, In ep. ad Phil., 2, 5: PG, 62, 198. Vgl. De Lazaro, 2, 1: PG, 48, 982.

<sup>20</sup> H. Herter, Zur ersten Satire des Horaz, in Rhein. Mus. f. Philologie, Neue Folge, Bd. 94 (1951) 13.

<sup>21</sup> A. a. O. S. 13ff.

<sup>22</sup> *Chrys.*, Ad pop. Antioch., 2, 5: PG, 49, 40. Vgl. dazu O. Schilling, Reichtum und Eigentum in der altchristl. Literatur, S. 111.

sittlich zu handeln. Der Mensch, der in Schwelgerei lebt, neigt zur Sünde und zu den Affekten, den Neid eingeschlossen<sup>23</sup>.

Der freiwillige Arme, der die irdischen Güter richtig bewertet hat, lebt sorgloser als der Reiche. Das ergibt sich aus der Tatache, daß er von den Sorgen dieser Güter frei ist. Er kann leichter die ‚wahre Philosophie‘ verwirklichen und sich πρὸς τὸν οὐρανὸν εὐκόλως ausrichten, ohne von dem Irdischen gehindert zu werden. Er führt ein ruhiges Leben und ist frei vom Phthonos und dergleichen<sup>24</sup>. Der Reiche hat im Gegenteil die seinem Reichtum entsprechenden Sorgen; er belädt sein Schiff mit unzähligen Frachtgütern, und er wird daher Gegenstand des Neides<sup>25</sup>. Kurz gesagt: die Armut begünstigt die Tugend, der Reichtum das Laster<sup>26</sup>, die erste hilft zur Neidlosigkeit, der zweite zieht den Neid auf sich.

Neben dieser Bewertung, die mehr oder weniger auch in der profanen Literatur begegnet, betont Chrysostomus ein christlich-religiöses Moment. Dieses Moment ist die Lehre, daß das gegenwärtige Leben vorübergehend ist, während das Jenseits das einzige und wahre Ziel des Christen ist<sup>27</sup>; die Superiorität der πνευματικὰ im Vergleich zu den βιωτικὰ ist unbestritten. Fremd in dieser Welt zu sein und nichts mit ihr gemeinsam zu haben ist ἡ πρώτη ἀρετὴ καὶ ἡ πᾶσα ἀρετὴ<sup>28</sup>. Wer nach den himmlischen Gütern strebt, wird von den Sorgen der irdischen befreit. Die himmlischen Güter im Gegensatz zu den irdischen erzeugen keinen Neid<sup>29</sup>. Darum wird man ermahnt: Τί ἀρπάζεις, ὅπου φθόνος; Ὑπαρσσον, ὅπου στέφανος<sup>30</sup>, und an einer anderen Stelle: ἔχου τῶν πνευματικῶν, ὑπερόρα τῶν βιωτικῶν<sup>31</sup>.

Nachdem die Bewertung der Güter und besonders des Reichtums bei

<sup>23</sup> *Chrys.*, In acta Apost., 42, 4: PG, 60, 302. *Plassmann* S. 70 dagegen behauptet, daß bei Chrysostomus der Neid nicht im Zusammenhang mit dem Reichtum erwähnt wird.

<sup>24</sup> *Chrys.*, In 109. Psalm., 9: PG, 55, 279. Vgl. *Th. Foerster*, Chrysostomus in seinem Verhältnis zur antiochenischen Schule, Gotha 1869, S. 185: Die Bedürfnislosigkeit und Freiheit von Affekten, die Chrysostomus dem freiwilligen Armen zuschreibt, erinnern an Sätze der Stoiker.

<sup>25</sup> *Chrys.*, In ep. ad Eph., 13, 4: PG, 62, 98f.

<sup>26</sup> Vgl. *Plassmann* S. 66.

<sup>27</sup> S. o. S. 63.

<sup>28</sup> *Chrys.*, In ep. ad Hebr., 24, 1: PG, 63, 165.

<sup>29</sup> Vgl. *Chrys.*, In Ioan., 44, 2: PG, 59, 250. In ep. ad Phil., 14, 3: PG, 62, 286. In acta Apost., 52, 5: PG, 60, 366. De futurae vitae deliciis, 2: PG, 51, 349. In paral. dem. per tectum, 1: PG, 51, 49. In s. Barlaamum, 1: PG, 50, 675. Quod nemo laeditur nisi seipso, 6: PG, 52, 466.

<sup>30</sup> *Chrys.*, De capto Eutropio et de divitiarum, 2, 6: PG, 52, 401 (*Aldama* S. 64, 170).

<sup>31</sup> *Chrys.*, In Matth., 68, 5: PG, 58, 648.

Chrysostomus behandelt wurde, kommt nun die dritte Frage zur Sprache, ob nämlich seine Einschätzung den Neid rechtfertigt.

Für Chrysostomus wird οὐδαμῶθεν ἄλλοθεν ὁ φθόνος, ἀλλ' ἐκ τοῦ προστετηκέναι τοῖς παροῦσι erregt<sup>32</sup>. Weil aber die Güter selbst kein ἀγαθόν, sondern nur Verwaltungsgut sind, und weil sie mithin nicht erstrebenswert sind, soll man sie übersehen und sich um sie nicht kümmern; vielmehr soll man den Besitzer nicht beneiden. Was der Besitzer der irdischen Güter letztlich sein eigen nennt, sind nicht diese, sondern die Sorgen, die er um sie hat. Indem man ihn beneidet, gleicht man einem, der jemanden δεδεμένον . . . μεμαστιγωμένον καὶ ὑπὸ μυρίων θηρίων ἐλκόμενον sieht und ihm die Schläge und Wunden neidet<sup>33</sup>.

Jeder soll nach Chrysostomus das Wesen der Güter erfahren. Dann wird man von den Sorgen um sie frei, weil sie so sind wie etwas, das nur auf einer Mauer geschrieben steht, nichts mit der Wirklichkeit zu tun hat und darum den Neid nicht auf sich zieht<sup>34</sup>. Der Reichtum ist ein Name und zwar ohne Gehalt<sup>35</sup>.

Die Tatsache, daß die himmlischen Güter höher geschätzt werden müssen als die irdischen, nimmt dem Neid, der sich auf die letzteren richtet, vollends seine Berechtigung. In der christlichen Gemeinde sollte an sich wie in der Urgemeinde τὸ ψυχρὸν ῥήμα Mein und Dein vertrieben werden; so hätte der Neid keinen Platz<sup>36</sup>. Das gilt aber nur als Ideal. Hierzu gehören in etwa die Worte O. Schillings<sup>37</sup>: „Sogar Chrysostomus ist weit davon entfernt, im Kommunismus das Allheilmittel für wirtschaftliche und soziale Schäden zu erblicken, er will seiner Gemeinde lediglich ‚in der Rede‘ ein Idealbild vor Augen führen, wie sie auch heute der Welt noch zeigen könnte, was christliche Liebe vermag, und zwar nach dem Vorbild der christlichen Urgemeinde in Jerusalem mit ihrem freiwilligen Kommunismus“.

<sup>32</sup> *Chrys.*, In ep. ad Phil., 2, 3: PG, 62, 194.

<sup>33</sup> *Chrys.*, In Matth., 40, 5: PG, 57, 444.

<sup>34</sup> *Chrys.*, De Lazaro, 4, 2: PG, 48, 1008f.

<sup>35</sup> *Chrys.*, In Matth., 83, 3: PG, 58, 749. S. o. S. 80 mit Anm. 5.

<sup>36</sup> Vgl. *Chrys.*, De beato Philogonio, 6, 1: PG, 48, 749. In dictum Pauli, oportet haereses esse, 2: PG, 51, 255. In acta Apost., 7, 2: PG, 60, 66. Die Gütergemeinschaft in der Urgemeinde hat ihre Voraussetzungen in dem Liebesgebot ihres Herrn. Ein direkter Einfluß von Gedankengut des platonischen Idealstaats (vgl. *Platon*, Polit., 417 a 6ff. 464 c 5ff. Nomoi 739 c 2ff) liegt wohl nicht vor.

<sup>37</sup> O. Schilling, Christliche Wirtschaftsethik, München 1954, S. 23.

## V. Der Neid im Verhältnis zu schlechten und guten Eigenschaften

### 1. Der Neid im Verhältnis zu Lastern und Sünden

Indem Milobenski<sup>1</sup> Plutarch, De invidia et odio, Kp. 1 p. 536 E paraphrasiert, schreibt er folgendes: „Der Neid tritt selten isoliert auf; er ist gewöhnlich mit anderen Übeln und Untugenden, sei es mittelbar, sei es unmittelbar, als Ursache oder Bestandteil derselben verbunden, wie überhaupt zwischen den πάθη, in die sich die κακία differenziert, eine vielfältige Verflechtung besteht, so daß sie sich gegenseitig erregen und entzünden wie die Krankheiten des Körpers“. Nach Chrysostomus steht der Neid besonders mit Habsucht, Ruhmsucht, Heuchelei, Haß, Nachstellung und Mord in Beziehung.

#### a) Das Verhältnis zur Habsucht

In diesem Kapitel sollen nur solche Stellen über die Habsucht vorgelegt werden, die ihr Verhältnis zum Neid darstellen<sup>2</sup>.

Der Habsüchtige ist nicht Herr seines Eigentums, sondern viel mehr dessen Sklave und Wächter<sup>3</sup>. Seine einzige Sorge ist, wie er immer mehr hinzu-erwerben kann. Dabei respektiert er kein Gesetz und ignoriert jedes Recht der anderen. Deshalb ist die πλεονεξία an und für sich das gleiche wie Räuberei: τὸ γὰρ ἀρπάζειν καὶ πλεονεκτεῖν ὁμοίον ἐστίν<sup>4</sup>. Durch die Habsucht macht sich der Habsüchtige zum Feind aller Menschen. Diejenigen, denen er Unrecht getan hat, hassen ihn deswegen; diejenigen, denen nichts getan wurde, bekämpfen ihn, sei es aus Mitleid mit den Leidenden, sei es aus Furcht, daß sie gegebenenfalls das gleiche leiden werden. Ähnlich ist es mit der Haltung derer, die höher stehen als der Habsüchtige; sie sind dessen Feinde, weil sie

<sup>1</sup> Milobenski S. 141.

<sup>2</sup> Weiteres findet man bei R. Mehrlein, De avaritia, quid iudicaverit Ioannes Chrysostomus, Bonn 1951, S. 1ff und O. Plassmann, Das Almosen bei Johannes Chrysostomus, Münster 1960, S. 74ff.

<sup>3</sup> Chrys., In Ioan., 87, 4: PG, 59, 478.

<sup>4</sup> Chrys., In ep. II ad Tim., 3, 3: 62, 617. Vgl. dazu O. Plassmann S. 74.

manchmal mit den Leidenden Mitleid empfinden und weil sie den Habsüchtigen beneiden<sup>5</sup>. Der Neid wird bei ihnen hervorgerufen, weil sie sich wahrscheinlich fürchten, daß der Habsüchtige ebenso stark werden kann wie sie.

Übrigens erweckt der *πλεονέκτης* nicht nur den Neid der Mächtigeren, sondern schlechthin den Neid vieler Menschen<sup>6</sup>. Er schüttet Öl ins Feuer der Neider: *Οὐ γὰρ ὑμεῖς* (sc. *οἱ φιλάργυροι*) *τῷ πυρὶ τῶν βασκάνων παρέχετε τροφήν*; lautet die Frage des Chrysostomus<sup>7</sup>. Indem der Habsüchtige sich nur darum kümmert, mehr zu haben und das Erworbene besser aufzubewahren, reizt er um so mehr den nichthabenden Neider.

Chrysostomus<sup>8</sup> vergleicht einmal den Neider mit dem *φιλάργυρος* bzw. dem *πλεονέκτης*. Er findet den ersten sogar schlimmer als den zweiten. Seine Argumentation lautet: *‘Ο μὲν γὰρ φιλάργυρος τότε ἡδεται, ὅταν αὐτὸς λάβῃ’ ὁ δὲ βάσκανος τότε ἡδεται, ὅταν ἕτερος μὴ λάβῃ, οὐχ ὅταν αὐτὸς λάβῃ*. Eine Argumentation, die keines Kommentars bedarf. Als Affekt kann die *φιλαργυρία* allerdings schwieriger ausgemerzt werden als der *Phthonos*, dessen Ausschaltung sogar zur Therapie der Habsucht dienen kann<sup>9</sup>.

An einer anderen Stelle<sup>10</sup> wird die *πλεονεξία* neben *φθόνος* und *κενοδοξία* als Ursache jedes Streites betrachtet. Sie gelten als Ausdruck der Sorge um die *βιωτικά*; und gerade bei deren Erwerb kommt der Streit zustande.

## b) Das Verhältnis zur Ruhmsucht

Unter die Momente, die Glück bereiten und mithin zum Neid verleiten, zählt Chrysostomus ohne weiteres das Lob eines Menschen. Ein mehrmals erwähntes Beispiel dafür ist das Lob, das die Tänzerinnen David anlässlich seines Sieges gegen Goliath entgegenbrachten (1 Kg. 18, 7) und das den Neid Sauls erweckte<sup>1</sup>. Die Neider empfinden das Lob eines anderen wie einen Pfeil, der

<sup>5</sup> *Chrys.*, In Ioan., 87, 4: PG, 59, 477.

<sup>6</sup> A. a. O. Vgl. In ep. ad Phil., 14, 2: PG, 62, 285. In Gen., 38, 5: PG, 53, 349.

<sup>7</sup> *Chrys.*, In ep. I ad Cor., 21, 5: PG, 61, 176.

<sup>8</sup> *Chrys.*, In ep. I ad Cor., 31, 4: PG, 61, 263 und 264, wo der Gedanke fast wörtlich wiederholt wird: *Οὗτος γὰρ* (sc. *ὁ φθονερός*) *κατὰ τοῦτο, ὅπερ ἔφθην εἰπών, καὶ τοῦ πλεονέκτου χείρων’ ὁ μὲν γὰρ, ὅταν αὐτὸς τι λάβῃ, χαίρει’ ὁ δὲ, ὅταν ἕτερος χῆ λάβῃ, τότε εὐφραίνεται*.

<sup>9</sup> *Chrys.*, In Gen., 20, 5: PG, 53, 173.

<sup>10</sup> *Chrys.*, In ep. ad Phil., 14, 3: PG, 62, 286.

<sup>1</sup> Vgl. *Chrys.*, In Gen., 47, 3: PG, 54, 426f. De Davide et Saule, 1, 3: PG, 54, 680. 2, 3: PG, 54, 691. In ep. II ad Cor., 24, 4: PG, 61, 568. Synopsis Scripturae Sacrae: PG, 56, 343 (*Aldama* S. 79, 211). Vgl. *Basil.*, De inv., 3: PG, 31, 376 C.

sie trifft<sup>2</sup>. Der Christ soll jedoch dem Lob der Menschen dasjenige Gottes vorziehen, aus dem einfachen Grund, weil das der Menschen entweder vom Neid begleitet wird<sup>3</sup> oder nicht selten den Neid als Beweggrund hat<sup>4</sup>. Im letzten Fall versucht man durch das übertriebene Lob den wahren Wert der anderen zu vermindern.

Ähnlich äußert sich Basilius<sup>5</sup> bezüglich des Lobes, das die Neider aussprechen. Nach ihm lobt der Neider das, was man nicht mehr hat: sei es ein gestorbenes Kind, sei es verlorener Reichtum. Der Grund dafür lautet: *Καὶ ὄλως, ἐχθρὸς μὲν ἐστὶ* (sc. ὁ βάσκανος) *τῶν παρόντων, φίλος δὲ τῶν ἀπολλυμένων*. Durch dieses Lob bezweckt er, die Unlust des darunter Leidenden größer zu machen und dabei einen Trost seines Affektes zu erfahren. Sein Neid wird wiederum erregt, falls andere in sein Lob einstimmen.

Bedingung des Neides, der vom Lob hervorgerufen wird, ist die Tatsache, daß man nicht dem Gelobten gleich zu werden vermag: *ἀτονῶν γὰρ ἐξισωθῆναι τοῖς εὐδοκίμοις . . . διαφθονεῖσθαι αὐτοῖς*<sup>6</sup>. Chrysostomus<sup>7</sup> weist darauf hin, daß Paulus (2 Kor. 10, 8) *τὸν φθόνον τὸν ἀπὸ τῶν ἐγκωμίων* seiner Zuhörer auszuschalten versucht, indem er sein *καύχημα* Gott zuschreibt. Ganz gleich lautet der Rat Plutarchs<sup>8</sup>, den er denen gibt, „die gezwungen sind, vor neidischen Zuhörern etwas zu ihrem Lobe zu sagen, sich nicht alles zuzuschreiben, sondern einen Teil des Ruhmes auf die Tyche oder die Gottheit zu übertragen“<sup>9</sup>.

Ein anderes Mittel zur Beschwichtigung fremden Neides, das sowohl ein Rat Plutarchs<sup>10</sup> ist, als auch nach Chrysostomus von Paulus verwendet wird,

<sup>2</sup> *Spuria*, In illud, exeuntes Pharis.: PG, 61, 709 (*Aldama* S. 122, 333), s. o. S. 39.

<sup>3</sup> *Chrys.*, In Gen., 8, 6: PG, 53, 75. In ep. ad Tit., 2, 3: PG, 62, 671. Über Hoffart und Kindererziehung, 7. hrsg. v. B. Exarchos, München 1952, S. 38. Vgl. *Greg. Naz.*, Poem. Hist., II, I, 11, 335: PG, 37, 1052 A: Ἄει κολοῦει τὰς ἐπάροεις ὁ φθόνος.

<sup>4</sup> *Chrys.*, De sacerdot., 5, 6: PG, 48, 675f: Hier bemerkt Chrysostomus, daß man übrigens nicht jedes Lob hochschätzen soll, genauso wie der Maler sein Bild ἀπὸ τῆς τῶν ἀτέχνων ἐκπλήξεως nicht wundervoll finden soll. Ähnliche Aussage findet man bei *Dion.*, or. 78 § 17ff. Vgl. dazu *Milobenski* S. 132f.

<sup>5</sup> *Basil.*, De inv., 2: PG, 31, 373 Df. Vgl. *Spuria*, In 75. Psalm., 3: PG, 55, 598 (*Aldama* S. 111, 302): Wenn der Neider in einem Kaufladen hört, daß jemand gelobt wird, versucht er das Thema zu wechseln, damit das Lob aufhört.

<sup>6</sup> *Chrys.*, De sacerdot., 5, 8: PG, 48, 676. Vgl. zu diesem Gedanken gesammelte Stellen von *Milobenski* S. 138 mit Anm. 13.

<sup>7</sup> *Chrys.*, In ep. II ad Cor., 22, 1: PG, 61, 548. Vgl. 24, 4: PG, 61, 589: Durch das Lob der Mitchristen wird Gott gelobt. S. o. S. 73f.

<sup>8</sup> *Plutarch*, De se ipsum citra inv. laudando, Kp. 11 p. 542 E.

<sup>9</sup> *Milobenski* S. 139.

<sup>10</sup> *Plutarch*, De se ipsum citra inv. laudando, Kp. 9 p. 542 B.

ist die Verknüpfung des eigenen Lobes mit dem der Zuhörer. So verringert Paulus in 2 Kor. 1,14 τὸν ἐκ τῶν εἰρημένων . . . φθόνον, μεριστὰς αὐτοῦς (sc. die Korinther) καὶ κοινωνοὺς ποιήσας τῆς δόξης τῶν αὐτοῦ κατορθωμάτων<sup>11</sup>. Für den Christen gilt nach Chrysostomus<sup>12</sup> zur Vermeidung des Neides, der durch Lob veranlaßt wird, noch ein Rat: Ὅταν ἀκούσης ἐπαινούμενον γίνου τῶν λεγομένων κοινωνός, εἰ καὶ μὴ τῷ βίῳ καὶ τῇ ἀρετῇ, ἀλλὰ τῷ χαίρειν τοῖς ἐκείνου καλοῖς.

Ferner wird der Neid von der δόξα bzw. der τιμὴ eines anderen veranlaßt<sup>13</sup>. Der Phthonos Kains gilt hier als Beispiel; er wurde hervorgerufen, weil Abel wegen seiner Gaben von Gott geehrt wurde<sup>14</sup>. Die gleiche Bedingung war der Anlaß zum Neid bei den Brüdern Davids<sup>15</sup> und bei den Brüdern Josefs<sup>16</sup>. Ziel der Neider ist freilich, den Ruhm des anderen abzuschwächen und in Abrede zu stellen<sup>17</sup>.

Der durch die Doxa auftretende Neid ist für Chrysostomus ungerechtfertigt. Erstens ist der Ruhm an sich ἄνθος χόρτου (Is. 40, 6), d. h. sehr vergänglich, und ἄχθος bzw. δουλεία für die Besitzer<sup>18</sup>; zweitens φέρουσι κακὸν αἰ τιμαὶ τοῖς μὴ προσέχουσιν<sup>19</sup>; drittens ist der Ruhm unter den Menschen τοῦ κόσμου τούτου<sup>20</sup>, während der Christ sich stets um das Jenseits bemühen muß. Die Doxa Gottes und nicht die unsere soll in jeder Handlung angestrebt werden, weil sie die unsere einschließt<sup>21</sup>. Dies ist ungefähr der Wunsch des Gregor von

<sup>11</sup> *Chrys.*, In ep. II ad Cor., 3, 2: PG, 61, 407. Vgl. 22, 1: PG, 61, 548. In ep. ad Col., 12, 2: PG, 62, 382.

<sup>12</sup> *Chrys.*, In ep. II ad Cor., 27, 4: PG, 61, 589. Vgl. 24, 4: PG, 61, 568.

<sup>13</sup> *Chrys.*, In ep. II ad Thes., 3, 4: PG, 62, 441f. In illud, omne peccatum: PG, 64, 468 (*Aldama* S. 202f, 542). Daß die Doxa eines anderen die eigene Philotimia reizt und zum Neid verleitet, liest man auch bei den profanen griechischen Autoren. Vgl. die von *Milobenski* S. 47f gesammelten Stellen.

<sup>14</sup> Vgl. *Chrys.*, In Gen., 46, 3: PG, 54, 425. In ep. ad Rom., 7, 6: PG, 60, 449.

<sup>15</sup> Vgl. *Chrys.*, In 44. Psalm., 6: PG, 55, 192. In ep. ad Hebr., 22, 1: PG, 63, 155. *Spuria*, In Job., 1, 2: PG, 56, 566 (*Aldama* S. 65f, 175). De sacrificiis Caini: PG, 62, 729 (*Aldama* S. 93, 257).

<sup>16</sup> Vgl. *Chrys.*, In Gen., 64, 6: PG, 54, 555.

<sup>17</sup> *Chrys.*, In ep. ad Phil., 2, 2: PG, 62, 192. Vgl. De compunctione, ad Demetrium, 1, 4: PG, 47, 40. In Matth., 46, 3: PG, 57, 442: Der Ruhm Christi erweckte den Neid der Juden. Zur Beruhigung dieses Phthonos ist Christus oft weggegangen (Mt. 8, 18). In Matth., 27, 2: PG, 57, 345.

<sup>18</sup> *Chrys.*, In ep. II ad Cor., 24, 4: PG, 61, 568f. Vgl. In Ioan., 3, 6: PG, 59, 45f: τὸ μὲν δόξης ἐρᾶν ἀδοξία, δόξα δὲ ὄντως τὸ ταύτης ὑπεροπᾶν καὶ μηδὲνα αὐτῆς ποιεῖν αὐτῆς λόγον.

<sup>19</sup> *Chrys.*, In Matth., 40, 3: PG, 57, 443.

<sup>20</sup> *Chrys.*, In ep. ad Phil., 2, 3: PG, 62, 194.

<sup>21</sup> *Chrys.*, In ep. ad Rom., 7, 6: PG, 60, 449. Vgl. In Gen., 22, 7: PG, 53, 195f.

Nazianz<sup>22</sup>: Δόξης τύχοιμι, Χριστέ, σῆς τῆς ἀφθόνου. Basilius<sup>23</sup> fordert auf, daß man es als Ziel haben soll, den Ruhm auf dem Gebiet der Tugend zu erlangen, falls man überhaupt ihn erheischt, obgleich auch diese Doxa nicht immer frei vom Neid ist.

Nicht nur die Doxa des anderen verleitet zum Neid, sondern vor allem die κενοδοξία, die nichtige Ruhmsucht. Chrysostomus<sup>24</sup> sagt einmal über sie: Ὅπερ αἰεὶ φημί, ὅτι πάντων αἴτιον τῶν κακῶν. Er hält die Kenodoxia für die Ursache jedes Bösen, weil der Ruhmsüchtige πάντα ἀπὸ τῆς ψυχῆς ρίψας τὰ καλά, πρὸς πάντας ἐκπεπολέμωται, ἄστατος, ἄστοργος ὢν<sup>25</sup>. Besonders führt die Ruhmsucht zum Phthonos; das ist für Chrysostomus<sup>26</sup> unbestritten und wird wiederholt und nachdrücklich betont. An einer Stelle<sup>27</sup>, die oben angeführt wurde<sup>28</sup>, wird auch das Gegenteil gesagt, daß nämlich der Neid die Ruhmsucht veranlaßt. Eine andere Stelle<sup>29</sup> lautet: Οὐδὲν φθόνου καὶ βασκανίας χειρὸν, οὐδὲν κενοδοξίας χαλεπώτερον. Hier soll auf die Zusammengehörigkeit und das Schlimme dieser beiden Affekte aufmerksam gemacht werden.

### c) Das Verhältnis zur Heuchelei, zum Haß und zur Nachstellung

Für Chrysostomus<sup>1</sup> ist der Neid λαγνάουσα γνώμη, die man erst dann κατάδηλον macht, wenn man gegen den Beneideten offen zu polemisieren anfängt. Damit wird darauf hingewiesen, daß der Phthonos nicht immer auffallend und äußerlich bemerkbar ist, sondern daß er manchmal verborgen bleiben kann. Das gelingt dem Neider durch die Heuchelei: δειγὸν ἢ βασκανία καὶ ὑποκρίσεως γέμον, heißt es an einer Stelle<sup>2</sup> und anderswo<sup>3</sup> wird der Neider

<sup>22</sup> *Greg. Naz.*, Poem. Hist., II, I, 18, 12: PG, 37, 1270 A.

<sup>23</sup> *Basil.*, De inv., 5: PG, 31, 384 Df.

<sup>24</sup> *Chrys.*, In ep. ad Phil., 5, 1: PG, 62, 214.

<sup>25</sup> *Chrys.*, In Ioan., 3, 6: PG, 59, 45.

<sup>26</sup> Vgl. *Chrys.*, De sacerd., 3, 9: PG, 48, 646. In Ioan., 3, 6: PG, 59, 45. 29, 3: PG, 59, 170. In ep. ad Rom., 7, 8: PG, 60, 451. 17, 4: PG, 60, 569. In ep. ad Gal., 5, 6: PG, 61, 674. In ep. ad Phil., 5, 1: PG, 62, 214.

<sup>27</sup> *Chrys.*, In ep. II ad Cor., 24, 4: PG, 61, 568. Vgl. In Ioan., 64, 4: PG, 59, 359 (*Aldama* S. 102, 280).

<sup>28</sup> S. o. S. 54.

<sup>29</sup> *Chrys.*, In Ioan., 35, 1: PG, 59, 197.

<sup>1</sup> *Chrys.*, In Gen., 61, 1: PG, 54, 525f.

<sup>2</sup> *Chrys.*, In Ioan., 64, 4: PG, 59, 359 (*Aldama* S. 102, 280). Vgl. *Spuria*, In illud, exeuntis Pharis.: PG, 61, 708 (*Aldama* S. 122, 333): Ἐὰν ζητήσης ὑπόκρισιν, ἐκεῖ (sc. im Schiff, mit dem der Phthonos verglichen wird. S. o. S. 42f) ἐβρῶσεται. Phthonos neben ὑπόκρισις vgl. In 139. Psalm, 1: PG, 55, 709 (*Aldama* S. 69, 184). In 75. Psalm, 3: PG, 55, 597 (*Aldama* S. 111, 302): Phthonos ist ὑποκρίσεως ἀδελφός.

<sup>3</sup> *Spuria*, De fugienda simulata specie: PG, 48, 1073 (*Aldama* S. 142f, 390).

gefragt: Τί . . . ῥήματι ταπεινώσεως καὶ εὐλαβείας ὑποκρίνη τὸν φθόνον; Hier sieht man, daß der Phthonos zur Heuchelei anspornt, um nicht bekannt zu werden.

So haben auch andere griechische Kirchenväter die Beziehung zwischen dem Neid und der Heuchelei verstanden. Basilius<sup>4</sup> weist darauf hin, daß die Heuchelei καρπὸς τοῦ φθόνου ist. Der Phthonos ist der Grund dafür, daß die Menschen sich zuweilen anders verhalten, als sie sind. Sie zeigen nicht ihr eigenes Ich, sondern ein verfälschtes. Sie gleichen den ὑφαλοι πέτραι, αἱ βραχὺ ὕδατι καλυπτόμεναι κακὸν ἀπροόρατον τοῖς ἀφυλάκτοις γίνονται. Sein Bruder Gregor von Nyssa<sup>5</sup> spricht gleichfalls von der Zusammengehörigkeit beider Affekte: τοιοῦτόν ἐστι τὸ κατὰ τὸν φθόνον καὶ τὴν ὑπόκρισιν πάθος, . . . οἷόν τι πῦρ κατὰ τὸ λεληθὸς ὑποτρέφεται, τὸ δὲ φαινόμενον τῇ ὑπόκρισει κατασχηματίζεται πρὸς τὸ φίλον. Das dauert allerdings bis οἷόν τις καπνὸς δριμύς ἐκ τοῦ φθόνου πικρία τοῖς περὶ τὸ σχῆμα συμπτώμασιν ἐνδιαφαινεται. Georg von Pisidien<sup>6</sup> sagt, daß der Phthonos τὴν ἀδελφὴν ὑπόκρισιν nährt.

Näher und intimer als die Beziehung zwischen φθόνος und ὑπόκρισις ist die zwischen φθόνος und μῖσος. In einer Ausführung des Kritobulos in den Memorabilien Xenophons<sup>7</sup> liest man, daß die Guten περὶ τοῦ πρωτεύειν im Staate streiten und φθονοῦντες ἑαυτοῖς μισοῦσιν ἀλλήλους. Der Neid gegeneinander hat als Folge den Haß. Etwas weiter (§ 21) wird der Phthonos als μισητὸν bezeichnet, d. h. „zum Haß treibend“, wie Milobenski<sup>8</sup> richtig übersetzt. Umgekehrt soll das Kausalverhältnis zwischen Phthonos und Haß im Satz: τὸ γὰρ φθονεῖν πλησίον τοῦ μισεῖν ἐστίν<sup>9</sup> verstanden werden; von diesem Verhältnis spricht Plinius<sup>10</sup> ausdrücklicher: . . . invidia, cuius finis est odium.

Dazu muß hier die Schrift Plutarchs, De invidia et odio erwähnt werden, wo es sich um einen Vergleich beider Affekte handelt. Diese Schrift, die nur als Bruchstück auf uns gekommen ist, wird von Milobenski<sup>11</sup> eingehend behandelt. Hier wird nur so viel gesagt, daß Plutarch<sup>12</sup> diesen Affekten eine

<sup>4</sup> *Basil.*, De inv., 6: PG, 31, 385 B.

<sup>5</sup> *Greg. Nys.*, De beatitud., 7: PG, 44, 1288 AB. S. o. S. 39.

<sup>6</sup> *Georg. Pis.*, De exped. Persica, Acr. 3, 451: PG, 92, 1259.

<sup>7</sup> *Xenophon*, Memor., 2, 6, 20. Vgl. *Arist.*, Anal. 70 a 5–6: εἰκός . . . τὸ μισεῖν τοὺς φθονοῦντας.

<sup>8</sup> *Milobenski* S. 15, Anm. 13.

<sup>9</sup> Rhet. an Alex., 1445 a 19. Vgl. dazu *Milobenski* S. 15 Anm. 13 und S. 60.

<sup>10</sup> *Plin.*, Paneg., 84, 2–3.

<sup>11</sup> *Milobenski* S. 157ff.

<sup>12</sup> *Plutarch*, De inv. et odio, Kp. 1 p. 536 E.

enge Verwandtschaft zuerkennt: οὕτω δὴ καὶ δοκεῖ μηδὲν τοῦ μίσους διαφέρειν ὁ φθόνος ἀλλ' ὁ αὐτὸς εἶναι. Haß und Neid werden übrigens in der Literatur „als verwandte Modi feindlichen Verhaltens oft zusammengestellt“<sup>13</sup>.

Die enge Verwandtschaft zwischen Phthonos und Haß wird ebenfalls von Chrysostomus ausdrücklich anerkannt. Auf Grund dieser Beziehung wird gerade das Kausalverhältnis einmal so, einmal umgekehrt dargestellt: τὸ γὰρ βασκαίνειν καὶ φθονεῖν . . . τῶν σφόδρα μισούντων καὶ ἀποστρεφόμενων ἐστὶν<sup>14</sup> und in entgegengesetzter Reihenfolge: φθονοῦντες γὰρ . . . μισοῦσι<sup>15</sup>; an einer anderen Stelle<sup>16</sup> wird die Baskania klar und deutlich als αἰτία τοῦ μίσους bezeichnet. Übrigens wird der Neider auch selbst gehaßt<sup>17</sup>. Während schließlich die Feindschaft nach Plutarch<sup>18</sup> Haß und Neid zugleich bringt, wird der Haß nach Chrysostomus an sich als ἔχθρα bezeichnet<sup>19</sup> und der Neid als causa der Feindschaft genannt<sup>20</sup>.

In welcher Beziehung steht nun der φθόνος zur ἐπιβουλή? Für Chrysostomus setzt die Nachstellung oft den Neid voraus. Zunächst aber taucht die Baskania mit der διαβολή bzw. der κακηγορία auf: τὸ γὰρ διαβάλλειν τῆς ἐκείνων (sc. der Juden) βασκανίας καὶ πονηρίας ἐστὶ<sup>21</sup>. Die Verleumdung ist der nächste

<sup>13</sup> Milobenski S. 158.

<sup>14</sup> *Chrys.*, De compunctione, ad Demetrium, 1, 4: PG, 47, 400. Wegen ihrer engen Verwandtschaft werden Neid und Haß mehrmals zusammengestellt, vgl. In Gen., 20, 4: PG, 53, 172. Epist. 3, 13: PG, 52, 586. In 128. Psalm.: PG, 55, 372. In Matth., 40, 4: PG, 57, 442. 71, 1: PG, 58, 661. *Basil.*, De inv., 2: PG, 31, 373 C.

<sup>15</sup> *Chrys.*, In Ioan., 82, 1: PG, 59, 441. Vgl. In Gen., 61, 1: PG, 54, 526. In 75. Psalm., 3: PG, 55, 598: ὁ φθονερός τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισεῖ.

<sup>16</sup> *Chrys.*, In Gen., 61, 2: PG, 54, 528. Die Baskania kann auch der Grund der Undankbarkeit sein, vgl. In Gen., 47, 3: PG, 54, 427. 57, 2: PG, 54, 497. In Isaiam, 7, 2: PG, 56, 79. In 139. Psalm., 1: PG, 55, 708 (*Aldama* S. 69, 184). In Prov. Sal., 23, 6: PG, 64, 729 C (*Aldama* S. 179, 483).

<sup>17</sup> *Chrys.*, In ep. ad Hebr., 1, 4: PG, 63, 17.

<sup>18</sup> *Plutarch*, De cap. ex inim. util., Kp. 9 p. 91 B. Vgl. De frat. am., Kp. 7 p. 481 D.

<sup>19</sup> *Chrys.*, In 7. Psalm., 5: PG, 55, 88.

<sup>20</sup> Vgl. *Chrys.*, In Ioan., 5, 4: PG, 59, 58. In 126. Psalm., 1: PG, 55, 362. In Matth., 29, 2: PG, 57, 362. *Spuria*, Laud. s. Stephani Prot., 1: PG, 59, 502 (*Aldama* S. 172, 463).

<sup>21</sup> *Chrys.*, In Ioan., 49, 1: PG, 59, 274. Die Zusammenstellung des φθόνος und der διαβολή ist häufig, vgl. einige Stellen bei *Stevens* S. 175 Anm. 8 und weitere Stellen bei *Milobenski* S. 44 mit Anm. 83. Vgl. *Chrys.*, In ep. II ad Cor., 6, 2: PG, 61, 441. 28, 2: PG, 61, 591: ὡσπερ γὰρ τις ὄψα πονηρὰ ἢ βασκανία . . . τὴν κατηγορίαν . . . ἔτιπτε. In acta Apost., 40, 3: PG, 60, 285. In Matth., 15, 8: PG, 57, 233. 40, 3: PG, 57, 442. 86, 1: PG, 58, 764. In 49. Psalm., 9: PG, 55, 254. Ad Stagirium a daem. vexatum, 3, 7: PG, 47, 381. Epist. 3, 11: PG, 52, 584. In Daniel.: PG, 56, 210 (*Aldama* S. 203f, 545). *Basil.*, De inv., 5: PG, 31, 381 B. Vgl. auch die Begriffsverbindung φθόνος und δόλος *Chrys.*, De s. Basso mart., 1: PG, 50, 721 (*Aldama* S. 30, 77). *Spuria*, In illud, exeuntes Pharis.: PG, 61, 708 (*Aldama* S. 122, 333).

Schritt, den der Neider macht, um sein Ziel, τὸ τὸν ἐστῶτα καταβάλλειν<sup>22</sup>, zu erreichen. Daß der Neider sich durch ungerechtfertigten Tadel zu erheben sucht und dabei nichts respektiert, sondern nur verleumdet, liest man aus den Worten: ὁ φθόνος οὐ ζητεῖ τί εἴπη, ἀλλ' ἵνα εἴπη μόνον<sup>23</sup>.

Fernerhin stellt der Neider dem Beneideten nach (ἐπιβουλή). Die ἐπιβουλή ist, wie oben gesagt wurde, eine höhere Stufe, die dem Neid folgt und ein feindlicheres Verhalten als die διαβολή darstellt. Freilich richtet sie sich genauso wie die Verleumdung auf die Herabsetzung des Beneideten aus. Darum sagt Chrysostomus<sup>24</sup>, daß die Brüder Josefs auch πρὸ τῆς ἐπιβουλῆς φθονοῦντες καὶ διαβάλλοντες αὐτὸν (sc. den Josef) διετέλουν. Die Begriffsverbindung Phthonos und ἐπιβουλή ist bei Chrysostomus<sup>25</sup> sehr häufig.

Schließlich wird einmal der Phthonos neben δέος und ὀργή als Ursache von Schädigungen angesehen, die die Menschen einander zufügen: Ἡ γὰρ φθόνος ἢ δέει ἢ ὀργῇ κινούμεθα πρὸς τὸ βλάπτειν ἐτέρους<sup>26</sup>.

#### d) Das Verhältniß zum Mord

Für Platon<sup>1</sup> steht fest, daß der Phthonos zu den Motiven gehört, die zu strafbaren Handlungen führen. In der Politeia (869 e, vgl. 870 c) wird der Neid sogar explizit als Ursache des Mordes genannt<sup>2</sup>.

Dasselbe Kausalverhältniß kennt unser Autor. Abgesehen von dem Neid des Teufels, der den Fall des Menschen im Paradies und mithin seinen Tod verursachte<sup>3</sup>, wird der Neid wiederholt als Ursache des Mordes genannt. Er ist

<sup>22</sup> *Chrys.*, In 49. Psalm., 9: PG, 55, 254.

<sup>23</sup> *Chrys.*, In Matth., 41, 1: PG, 57, 442.

<sup>24</sup> *Chrys.*, Ad Stagirium a daem. vexatum, 2, 12: PG, 47, 469.

<sup>25</sup> Vgl. *Chrys.*, Adv. opp. vitae monast., 2, 5: PG, 47, 338. De futurae vitae deliciis, 2: PG, 51, 349. In Gen., 17, 2: PG, 53, 136. 38, 5: PG, 53, 349. 50, 2: PG, 54, 450. In 7. Psalm., 13: PG, 55, 102. In Matth., 29, 2: PG, 57, 360. 53, 4: PG, 58, 531. 67, 5: PG, 58, 640. In Ioan., 87, 4: PG, 59, 477. In ep. I ad Cor., 31, 4: PG, 61, 264. In ep. ad Phil., 10, 3: PG, 62, 259. 14, 2: PG, 62, 285. In ep. ad Hebr., 32, 3: PG, 63, 222. In 80. Psalm., 1: PG, 55, 729 (*Aldama* S. 188, 500).

<sup>26</sup> *Chrys.*, Adv. opp. vitae monast., 2, 7: PG, 47, 341. Vgl. die Stellen bei *Milobenski* S. 100 mit Anm. 13, wo der Neid mit Haß und Verachtung unter die Modi von Schädigungen gezählt wird. In *Spuria*, In filium prodigum, 3: PG, 59, 520 wird die ὀργή als Anlaß zum Neid genannt. *Plutarch*, De cohib. ira, Kp. 15 p. 463 A hält den Zorn für ein Gemisch verschiedener Affekte, darunter der Phthonos.

<sup>1</sup> *Platon*, Polit., 500 c.

<sup>2</sup> Eine ausführlichere Analyse dieser Stelle findet man bei *Milobenski* S. 46f.

<sup>3</sup> S. o. S. 56.

ρίζα τοῦ φόνου<sup>4</sup> bzw. seine μήτηρ<sup>5</sup> oder sein γεννήτωρ<sup>6</sup>. An einer anderen Stelle lesen wir: πλήρωμα φόνου ἐστὶν ἢ κακία τοῦ φθόνου<sup>7</sup>.

Dieselbe Meinung vertreten sowohl Gregor von Nazianz<sup>8</sup>, der den Neid als φυτὸν ἀνδροφόνον charakterisiert, als auch Basilius der Große<sup>9</sup>, indem er ihn als ἀνδροφονίας μητέρα bezeichnet; ebenso Georg von Pisidien<sup>10</sup>, der den Phthonos φονοσταγῆς ἔρις nennt.

Die angeführten Stellen enthalten keine Verständnisschwierigkeit. Sie drücken einfach die durchaus denkbare Folge des Affektes des Phthonos aus. Der Neid auf jemanden, der höher als der Neider steht, führt selbstverständlicherweise zum Versuch einer Herabsetzung und Verdrängung des Beneideten. Sollte dies dem Neider durch Verleumdung bzw. Nachstellung oder sonstwie nicht gelingen, so bleibt der Mord an dem Beneideten als die einzige Möglichkeit übrig. So gesehen, ist die Beziehung eines Mordes zum Neid sehr eng. Darum werden φθόνος und φόνος von Paulus zusammengestellt (Rm. 1, 29, vgl. Gal. 5, 21). Auf Grund dieser Zusammenstellung des Neides und des Mordes bei Paulus werden sie von anderen als ἀδελφαὶ ἀγομίαι betrachtet<sup>11</sup>. Damit wird jedoch keineswegs gesagt, daß der Mord nur auf den Neid zurückzuführen ist.

Diese Tatsache, daß der Neid zuweilen zum Mord führt, belegt Chrysostomus aus den Geschehnissen der Bibel. Hierhin gehört zuallererst der Mord Kains an Abel. Daß der Anlaß zu diesem Mord der Neid wegen der εὐνοια

<sup>4</sup> *Chrys.*, In Gen., 54, 2: PG, 54, 473. Vgl. In Ioan., 48, 1: PG, 59, 269: πανταχοῦ τῆς ῥίζης ταύτης (sc. des Neides) τοῦτον (sc. den Mord) ἴδοι τις ἂν τὸν καρπὸν γινόμενον. 64, 4: PG, 59, 359 (*Aldama* S. 102, 280): ἐντεῦθεν (sc. ἀπὸ φθόνου) οἱ κατὰ τὴν οἰκουμένην φόνοι. *Spuria*, In 75. Psalm., 3: PG, 55, 598 (*Aldama* S. 111, 302): ὁ φθονερός τὸν ἀδελφὸν . . . φονεύει. Vgl. *Schoeck* S. 123: „Selbst in der gegenwärtigen Gesellschaft geschehen immer wieder Neidverbrechen“; auf der angegebenen Seite und auf den folgenden werden moderne Mordtaten erwähnt, deren Motiv der Neid gewesen ist.

<sup>5</sup> *Chrys.*, In Ioan., 37, 3: PG, 59, 211.

<sup>6</sup> *Spuria*, In illud, col. Judaei: PG, 59, 527 (*Aldama* S. 43, 113). In 75. Psalm., 3: PG, 55, 597 (*Aldama* S. 111, 302): Der Neid ist φόνου σπορεύς.

<sup>7</sup> *Spuria*, In illud, col. Judaei: PG, 59, 527 (*Aldama* S. 43, 113).

<sup>8</sup> *Greg. Naz.*, Poem., quae spectant ad alios, 2, 346: PG, 37, 1476 A.

<sup>9</sup> *Basil.*, De inv., 3: PG, 31, 376 B.

<sup>10</sup> *Georg. Pis.*, De vanit. vitae, 194: PG, 92, 1596.

<sup>11</sup> *Spuria*, De patientia, 2: PG, 60, 733 (*Aldama* S. 108, 292). *Basil.*, De inv., 3: PG, 31, 376 A. Zu Rm. 1, 29: μεστοὺς φθόνου, φόνου sagt Chrysostomus, In ep. ad Rom., 5, 1: PG, 60, 421: τοῦτο (sc. der Mord) γὰρ ἐξ ἐκείνου (sc. vom Neid). *A. Vögtle*, Die Tugend- und Lasterkataloge im N. T., Münster 1936, S. 17 geht auf die Beziehung der Begriffe φθόνος und φόνος (Rm. 1, 29) nicht ein. Er bezeichnet sie einfach als Auswirkungen schlechter Dispositionen.

Gottes Abel gegenüber war, unterliegt keinem Zweifel: Κάιν ἀπέκτεινε τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ Ἄβελ τῷ φθόνῳ κατεχόμενος lautet ganz überzeugend die Aussage des Homileteten<sup>12</sup>. Aus dem Neid ging der Vorsatz zum Mord auch bei Esau gegen Jakob<sup>13</sup>, bei den Brüdern Josefs gegen diesen<sup>14</sup> und bei Saul gegen David<sup>15</sup> hervor; dieser Vorsatz wurde allerdings nicht ausgeführt; trotzdem ἀνεῖλον, τό γε αὐτῶν μέρος, καὶ τὰς δεξιὰς ἤμαξαν<sup>16</sup>.

Hierzu gehört noch ein Mord: die Kreuzigung Christi durch die Juden. Daß der Neid das Motiv dazu war, bestätigt bereits Mt. 27, 18: ἦδει (sc. ὁ Πιλάτος) γὰρ ὅτι διὰ φθόνον παρέδωκαν (sc. οἱ Ἰουδαῖοι) αὐτὸν (sc. τὸν Ἰησοῦν). Dies ist für Chrysostomus unbestritten. Nach ihm geht Jesus mehrmals von den Juden weg, weil sie ihn wegen ihres Neides töten wollen; mit seiner Flucht beruhigt er ihren Neid<sup>17</sup>. Dies geschieht nicht immer. Die Kreuzigung Christi ist in letzter Hinsicht als ein Ereignis in der Heilsgeschichte zu betrachten. Deshalb kommt Christus später zu den Juden und flieht nicht mehr, ἐπειδὴ τὸ πάθος ἐγγὺς ἔμελλεν εἶναι<sup>18</sup>. Die Juden ἐκθηριοῦνται μειζόνως καὶ φονῶσιν, ὑπὸ τοῦ πάθους τῆς βασκανίας ἐκβακχεύομενοι<sup>19</sup>.

<sup>12</sup> *Chrys.*, De poenitentia, 2, 1: PG, 49, 285. Vgl. In Gen., 19, 2–3: PG, 53, 162. 19, 6: PG, 53, 165. 20, 1: PG, 53, 166. 20, 4: PG, 53, 172. 21, 1: PG, 53, 176. 54, 2: PG, 54, 473. 61, 2: PG, 54, 527. In Matth., 40, 3: PG, 57, 442. 74, 2: PG, 58, 681. 86, 3: PG, 58, 767. In Ioan., 37, 3: PG, 59, 211. 48, 1: PG, 59, 269. In ep. ad Rom., 5, 1: PG, 60, 421. 7, 6: PG, 60, 449. 8, 9: PG, 60, 466. In ep. I ad Thes., 3, 4: PG, 62, 442. *Basil.*, De inv., 3: PG, 31, 376 A. *Greg. Nys.*, De vita Moysis: PG, 44, 409 C. De beatitud., 7: PG, 44, 1289 A.

<sup>13</sup> Vgl. *Chrys.*, In Gen., 54, 2: PG, 54, 473. In Ioan., 37, 3: PG, 59, 211: Hier ist von dem Mord die Rede, als ob er stattgefunden hätte.

<sup>14</sup> Vgl. *Chrys.*, Ad eos, qui scandal. sunt, 10: PG, 52, 504. Epist., 3, 11: PG, 52, 583f. In Gen., 61, 4: PG, 54, 530. In Ioan., 37, 3: PG, 59, 211: Auch dieser Mord wird hier als vollstreckt angesehen. In ep. ad Rom., 5, 1: PG, 60, 421.

<sup>15</sup> Vgl. *Chrys.*, In Gen., 47, 3: PG, 54, 427. De Davide et Saule, 1, 4: PG, 54, 680. In Ioan., 48, 1: PG, 59, 269.

<sup>16</sup> *Chrys.*, Ad eos, qui scandal. sunt, 10: PG, 52, 504. Vgl. In Gen., 61, 4: PG, 54, 530: Die Brüder Josefs τῇ γνώμῃ ἀδελφοκτόνοι γεγονάσι.

<sup>17</sup> *Chrys.*, In Ioan., 31, 1: PG, 59, 177. 42, 1: PG, 59, 239. 68, 1: PG, 59, 375. Vgl. 21, 2: PG, 59, 130: Hier wird die Frage beantwortet, warum Christus nicht schon in seiner Jugend angefangen hat, Wunder zu wirken. Die Stelle lautet: ἐὰν μειράκιον ὢν κομιδῇ ἐθαυματοῦργει . . . πρὸ τοῦ προσήκοντος καιροῦ ἐπὶ τὸν σταυρὸν ὤρμησαν ἂν τῇ βασκανίᾳ τηκόμενοι.

<sup>18</sup> *Chrys.*, In Matth., 62, 1: PG, 58, 595. Vgl. 80, 1: PG, 58, 723.

<sup>19</sup> *Chrys.*, In Matth., 86, 1: PG, 58, 764. Vgl. 40, 1: PG, 57, 440. In Gen., 61, 3: PG, 54, 528f. In Ioan., 48, 1: PG, 59, 269. 54, 3: PG, 59, 299. In iscript. altaris et in princ. actorum, 1, 4: PG, 51, 74. *Spuria*, In illud, col. Judaei: PG, 59, 526 (*Aldama* S. 43, 113). In negat. Petri, 1: PG, 59, 615 (*Aldama* S. 7, 23). In s. Parascevem: PG, 62, 721 (*Aldama* S. 182, 489). *Basil.*, De inv., 4: PG, 31, 377 C.

In *Spuria*, In Herodem et infantes: PG, 61, 700 (*Aldama* S. 64, 171) wird der Mord

Allerdings gibt es noch eine Art von Mord: wenn man nicht einen σαρκικόν sondern einen πνευματικόν ἀδελφόν tötet. Bei diesem Mord gebraucht man kein Schwert; man ermordet den Mitchristen aus Neid, indem man ihm nicht hilft, mehr noch indem man ihn bekämpft<sup>20</sup>. Auch für den Neider selbst gilt der Phthonos als ein Selbstmord, so ἀπηγγονίζετο (sc. ὁ Σαοὺλ) τῷ φθόνῳ<sup>21</sup>.

## 2. Der Neid im Verhältnis zu Tugenden und Wohltaten

Während Laster und Neid sich gegenseitig in dem Sinne bedingen, daß sie einander hervorrufen, ist die Beziehung zwischen dem Neid und den Tugenden genau umgekehrt; die Ausübung gewisser Tugenden nämlich beseitigt schlechthin den Neid. Dies gilt allerdings mit einer Einschränkung. An einer Stelle<sup>1</sup> wird allgemein die ἀκμάζουσα τῆς ψυχῆς ἀρετὴ als Anlaß zum Neid genannt.

Abgesehen nun von den Stellen<sup>2</sup>, wo der Phthonos als der genaue Gegensatz zu der φιλοφροσύνη betrachtet wird, die als wohlwollendes Verhalten den Neid ausschließt, steht der Affekt des Neides im Verhältnis zur Liebe, zur Demut und zum Almosen. Die Betätigung dieser Tugenden schaltet, wie oben gesagt wurde, die Baskania aus; davon wird nun die Rede sein.

---

des Herodes an den Kindern (Mt. 2, 16) auf den Neid zurückgeführt, während die Tötung der männlichen Kinder der Juden durch Pharaon in Ägypten von Furcht, und nicht von Phthonos veranlaßt wurde (Ex. 1, 22).

Auch beim Vorsatz der Hohenpriester, den Lazarus zu töten (Joh. 12, 10), hat der Neid als Motiv gewirkt, vgl. *Spuria*, In ramos palm.: PG, 61, 717 (*Aldama* S. 63, 168). Auch Sokrates weiß, daß seine Gegner ihn φθόνῳ καὶ βασκανίᾳ χρώμενοι angeklagt haben, s. *Platon*, Apol. 18 d 2. Vgl. *Xenophon*, Apol. 32.

<sup>20</sup> *Chrys.*, In ep. I ad Thes., 8, 4: PG, 62, 444.

<sup>21</sup> *Chrys.*, In Matth., 42, 2: PG, 57, 453f.

<sup>1</sup> *Chrys.*, Epist. 3, 11: PG, 52, 583. Vgl. Fragm. in Ierem., Kp. 11: PG, 64, 872 B (*Aldama* S. 86, 239): Hier wird als Anlaß zum Neid das καλὸν genannt. Fragm. in beatum Iob.: PG, 64, 528 B (*Aldama* S. 182, 491): Hier gilt als Anlaß τὸ δίκαιον τοῦ τρόπου eines Menschen.

<sup>2</sup> Vgl. *Chrys.*, Contra Judaeos et gentiles, quod Christus sit deus, 12: PG, 48, 830. In Gen., 11, 3: PG, 53, 93f. In 10. Psalm., 2: PG, 55, 142. In ep. I ad Cor., 2, 3: PG, 61, 22. In ep. ad Gal., 1, 4: PG, 61, 618. In *Chrys.*, In acta Apost., 6, 4: PG, 60, 62 und 37, 3: PG, 60, 267 liest man, daß der Gegensatz zu Phthonos die χρηστότης ist.

## a) Das Verhältnis zur Liebe

Nach der christlichen Lehre ist die Liebe der Menschen keine gewöhnliche Tugend, sondern das Widerspiegeln der Liebe Gottes: ἡμεῖς ἀγαπῶμεν, ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς (1 Joh. 4, 19). Der Name und das Wesen Gottes ist Liebe (1 Joh. 4, 8) und die Liebe ὁμοιοῖ ἡμᾶς τῷ Θεῷ, wie Chrysostomus<sup>3</sup> an einer Stelle sagt. Sie ist ὑπόθεσις ἀκριβοῦς φιλοσοφίας<sup>4</sup>, m. a. W. δημιουργὸς ἀρετῆς ἀπάσης<sup>5</sup> in der Liebe besteht für Chrysostomus das „Gute“<sup>6</sup>; sie ist das Charakteristikum des Christentums<sup>7</sup>.

Wie verhält sich nun die Liebe dem Neid gegenüber? Sie schließen einander aus. Es ist selbstverständlich, daß der Neid sich keineswegs mit der Liebe vereinbaren läßt. Dies setzt Chrysostomus voraus, wenn er sagt: Ὅτι δὲ ὅπου φθόνος καὶ βασκανία, τὰ τῆς ἀγάπης ἀνήρρηται, παντὶ που δῆλόν ἐστιν<sup>8</sup> und anderswo: βασκανία παραγενομένη διατειχίζει τὴν περὶ τῆς ἀγάπης διδασκαλίαν<sup>9</sup>.

Dasselbe gilt andererseits für die Liebe. Es gehört zum Wesen der Liebe, daß sie das Böse ausschließt: εἰ γὰρ ἅπαντες ἠγάπων καὶ ἠγαπῶντο . . . πάντα ἂν ἐκποδῶν ἐγεγόνει τὰ πονηρά, καὶ μέχρις ὀνόματος ἂν ἠγγοῦντο ἢ κακία . . . Ὁ γὰρ τοιοῦτος (sc. ὁ ἀγαπῶν) καὶ φθόνου καὶ ὀργῆς καὶ βασκανίας καὶ ἀπονοίας καὶ κενοδοξίας καὶ πονηρᾶς ἐπιθυμίας καὶ παντὸς ἔρωτος ἀτόπου καὶ παντὸς νοσήματος καθαρεύουσαν διατηρήσει τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν<sup>10</sup>. Wo die Liebe herrscht, hat der Neid keinen Platz, weil er zu den κωλυτικὰ der Liebe gehört<sup>11</sup>. Die Liebe verlangt, daß man sich dem anderen gegenüber ebenso verhält wie zu sich selbst. Sie verlangt eine Gleichsetzung der persönlichen Interessen mit denen des Geliebten. Das Du nimmt in diesem Fall den Platz des Ich ein, und

<sup>3</sup> Chrys., In ep. ad Eph., 7, 3: PG, 62, 53.

<sup>4</sup> Chrys., In ep. I ad Cor., 34, 1: PG, 61, 285.

<sup>5</sup> A. a. O. 33, 6: PG, 61, 266. Vgl. In ep. ad Rom., 23, 3: PG, 60, 618: ποιητικὴ ἀρετῆς ἀπάσης. In ep. ad Hebr., 19, 2: PG, 63, 141: αὐτόματός τις ἐστὶν ὁδὸς (sc. ἡ ἀγάπη) φέρουσα πρὸς τὴν ἀρετὴν.

<sup>6</sup> Vgl. H. Frhr. v. Campenhausen, Die griechischen Kirchenväter, Stuttgart 1955. S. 142.

<sup>7</sup> Chrys., In ep. ad Hebr., 31, 1: PG, 63, 213.

<sup>8</sup> Chrys., In Ioan., 37, 3: PG, 59, 210. Vgl. In Matth., 18, 6: PG, 57, 272. Spuria, In illud, exeuntes Pharis.: PG, 61, 708 (Aldama S. 122, 333): ὁ φθόνος τὸ τῆς ψυχῆς καλλίπνοον ἄνθος, τὴν ἀγάπην, μαραινεί.

<sup>9</sup> Chrys., In Ioan., 74, 3: PG, 59, 402.

<sup>10</sup> Chrys., In ep. I ad Cor., 32, 5–6: PG, 61, 271f. Vgl. 33, 2: PG, 61, 278. In ep. I ad Thes., 4, 4: PG, 62, 420. In ep. ad Rom., 23, 4: PG, 60, 619. In ep. II ad Tim., 7, 3: PG, 62, 640. De terra motu: PG, 50, 715.

<sup>11</sup> Chrys., In acta Apost., 40, 3: PG, 60, 285.

weil man sich selbst alles wünscht und nichts neidet, so gilt es ebenfalls für das Du<sup>12</sup>. Das betont bereits der Apostel Paulus in seinem Hymnus über die Liebe: ἡ ἀγάπη ... οὐ λογίζεται τὸ κακὸν (1 Kor. 13, 5). Diesen Gedanken wiederholt Chrysostomus<sup>13</sup>, leicht umgeändert und in Bezug auf den Phthonos: Ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται· ὅπου ἀγάπη πολιτεύεται, οὐδαμοῦ Κάϊν φονεύων τὸν ἀδεδρόν. Es ist einfach ausgeschlossen, daß die Liebe, die ρίζα καὶ πηγὴ καὶ μήτηρ ἀπάντων τῶν ἀγαθῶν<sup>14</sup>, sich mit dem Affekt des Neides irgendwie vertragen kann.

Der Bereich der christlichen Liebe kennt keine Beschränkung. Sie soll sich nicht auf bestimmte Personen richten, sondern auf den Nächsten allgemein, wozu auch der Feind gehört (Mt. 5, 44). Darum ermahnt der Homilet<sup>15</sup>: πειθόμεθα τῇ τοῦ Χριστοῦ διδασκαλίᾳ, καὶ μὴ μόνον τοὺς ἀγαπῶντας ἀγαπῶμεν γνησίως, πᾶσαν βασκανίαν καὶ φθόνον ἐξορίζοντες τῆς ἑαυτῶν ψυχῆς, ἀλλὰ καὶ ἐχθρῶδῶς τινες ὡς πρὸς ἡμᾶς διακείμενοι, καὶ τούτους ἀγαπᾶν σπουδάζωμεν. In Anbetracht dieser Dimension der Liebe ist es völlig unbegreifbar, daß man auch jenen beneiden kann, von dem man geliebt wird<sup>16</sup>.

Ein großer Unterschied zwischen der Liebe und dem Neid liegt in dem, was ihnen folgt. Die Liebe gilt als Zeichen der Eintracht und der Verbindung der Menschen untereinander, während der Phthonos der Anlaß zu Zwiespalt und Auseinandersetzungen ist: ὥσπερ γὰρ ἡ ἀγάπη τὰ διηρημένα συνάγει καὶ συνδέει, οὕτως ἡ βασκανία τὰ ἡνωμένα διαίρει<sup>17</sup>. Weil die Liebe ferner zu den πνευματικὰ gehört, läßt sie den anderen an den eigenen Gütern teilnehmen, während es im Bereich des Neides ausgeschlossen ist<sup>18</sup>.

<sup>12</sup> *Chrys.*, In ep. ad Hebr., 19, 2: PG, 63, 141. S. o. S. 33. Vgl. In ep. II ad Cor., 27, 3: PG, 61, 587: Die Neidlosigkeit selbst genügt noch nicht, die Liebe zum Ausdruck zu bringen; die Liebe besteht vielmehr im συγκροτεῖν καὶ ἀἰεῖν τὸν φιλοῦντα.

<sup>13</sup> *Chrys.*, De s. Pentecoste, 2, 3: PG, 50, 468. Vgl. In ep. I ad Thes., 4, 4: PG, 62, 421.

<sup>14</sup> A. a. O. Vgl. De incompreh. dei natura, 1, 1: PG, 48, 702. In Matth., 19, 7: PG, 57, 283. Vgl. *Chrys. Baur*, Das Ideal der christlichen Vollkommenheit nach dem hl. J. Chrysostomus, in TG 6 (1914) 570: Chrysostomus stellt die Liebe „als das Wesen aller christlichen Vollkommenheit dar, als die Seele, die allein anderen Tugenden Leben und Wert geben kann“.

<sup>15</sup> *Chrys.*, In Gen., 52, 5: PG, 54, 463. Vgl. In ep. I ad Cor., 61, 277: Der Liebende darf sich seiner Neidlosigkeit auch nicht rühmen.

<sup>16</sup> Vgl. *Chrys.*, In ep. ad Rom., 7, 6: PG, 60, 449. In ep. I ad Cor., 42, 3: PG, 61, 366. In ep. II ad Cor., 27, 3: PG, 61, 586. In Matth., 79, 3: PG, 58, 721.

<sup>17</sup> *Chrys.*, In s. Romanum mart., 1, 1: PG, 50, 607. Vgl. In ep. I ad Cor., 31, 4: PG, 61, 262: οὐδὲν οὐτω μερίζει καὶ διαίστησιν, ὡς φθόνος καὶ βασκανία. *Georg. Pis.*, De exped. Persica, Acr. 3, 449: PG, 92, 1259.

<sup>18</sup> *Chrys.*, In s. Barlaamum mart., 1: PG, 50, 575. Vgl. In Matth., 60, 3: PG, 58, 588.

Die ἀγάπη ist nach Chrysostomus<sup>19</sup> gleichbedeutend mit dem Begriff φιλία. Es handelt sich freilich um die ὄντως φιλία, in der der φίλος seinen Freund liebt, ὡς ἀγαπᾶν δεῖ<sup>20</sup>. Daß der wahren Freundschaft der Neid fremd ist, wurde schon oben angeführt<sup>21</sup>; hier soll nur eine Stelle erwähnt werden, wo gesagt wird, daß die Baskania ihrerseits die wahre Freundschaft ausschließt: ἔνθα γὰρ βασκανία . . . οὐδὲ φιλικίας εἰλικρινοῦς ἐστὶν ἰσχύς<sup>22</sup>.

Die Liebe ist allerdings auf Verwirklichung ausgerichtet, d. h. sie soll sich in Werken erweisen: ἀγάπη δὲ ἐστὶ οὐ φιλὰ ῥήματα οὐδὲ προσηρσεις ἀπλῶς, ἀλλὰ προστασία καὶ δι' ἔργων ἐπίδειξις<sup>23</sup>. Die beste Weise, die Liebe zu zeigen, ist dem Wort des Apostels Paulus zu entnehmen: χαίρειν μετὰ χαϊρόντων, κλαίειν μετὰ κλαιόντων (Rm. 12, 15). Das erste Glied dieser Forderung fällt vielen Menschen in seiner Durchführung schwerer als das zweite. Grund dafür ist der Neid, der unvergleichbar leichter von dem frohen Zustand eines anderen erweckt wird: ῥᾶον γὰρ τοῖς ἐν συμφοραῖς οὐσι συναλοῦμεν ἢ τοῖς εὐδοκίμοις συνηδόμεθα. Ἐκεῖ μὲν γὰρ αὐτῇ τῆς συμφορᾶς ἢ φύσις καὶ τὸν λίθον ἱκανῆ πρὸς συμπάθειαν ἐπικάμψαι' ἐνταῦθα δὲ ἐπὶ τῆς εὐπραγίας ὁ φθόνος καὶ ἡ βασκανία τὸν μὴ σφόδρα φιλοσοφοῦντα οὐκ ἀφίησι γενέσθαι κοινωνὸν τῆς ἡδονῆς<sup>24</sup>. Die κοινωνία χαρᾶς beweist die Liebe und ist πολὺ πλεόν τοῦ μὴ φθονεῖν<sup>25</sup>. Das Nichtbeneiden ist eine negative Haltung, das Sichmitfreuen eine positive.

Weiter polemisiert Chrysostomus gegen den Phthonos, indem er die Vorzüglichkeit und die Superiorität des συνηδεσθαι dem φθονεῖν gegenüber hervorhebt. Sie besteht in der inneren Ruhe und schlechthin im Gefühl der Freude, das der Unlust des Neides entgegensteht. Deshalb fragt er: Τίς γὰρ τήκεται,

<sup>19</sup> Vgl. Βαρ. Τζωρτζάτου, Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος ἐπὶ τῇ βάσει τῶν ἐπιστολῶν αὐτοῦ, Ἀθήναι 1952, S. 50.

<sup>20</sup> Chrys., In ep. II ad Tim., 7, 3: PG, 62, 640.

<sup>21</sup> S. o. S. 34.

<sup>22</sup> Chrys., In Matth., 58, 4: PG, 58, 571.

<sup>23</sup> Chrys., In ep. ad Rom., 7, 5: PG, 60, 447.

<sup>24</sup> Chrys., In s. Romanum mart., 1: PG, 50, 607. Vgl. In ep. ad Rom., 7, 5: PG, 60, 447. 22, 1: PG, 60, 610. In ep. I ad Cor., 33, 4: PG, 61, 281. In ep. II ad Cor., 14, 1: PG, 61, 498. In ep. ad Col., 11, 4: PG, 62, 379. In 141. Psalm., 3: PG, 55, 445. Nach Basil., De inv., 2: PG, 31, 373 C hat das συνδακρύνειν der Neider nichts mit dem κλαίειν μετὰ κλαιόντων der christlichen Liebe zu tun. Der Neider τὴν μεταβολὴν τοῦ βίου . . . κατοικτιζεταί, οὐχ ὅπῃ φιλανθρωπίας . . . ἀλλ' ἵνα βαρυτέραν αὐτῷ (sc. τῷ δακρύνοντι) κατασκευάσῃ τὴν συμφορὰν. Über den Gedanken des συνηδεσθαι über das Glück des Mitmenschen in der profanen Literatur vgl. Milobenski S. 39f und S. 117 mit Anm. 12.

<sup>25</sup> Chrys., In ep. ad Rom., 22, 1: PG, 60, 610.

ὁ φθονῶν τοῖς ἐτέρων ἀγαθοῖς ἢ ὁ συνηδόμενος καὶ χαίρων<sup>26</sup>; Diese Wahrheit erleben die ψυχαὶ τῶν ἀγίων, die τοῖς πάσχουσι κακῶς συναλγοῦσι καὶ εὐθνηοῦμένοι οὐ βασκαίνουσι<sup>27</sup>, und gilt als Forderung an die Christen allgemein<sup>28</sup>.

Mit dem *συνήδεσθαι* eng verbunden ist das *ὑπὲρ τῶν ἀλλοτριῶν εὐχαριστεῖν* (sc. τῷ Θεῷ) *κατορθωμάτων, ὃ καὶ φθόνου καὶ βασκανίας καθαρὰν ποιεῖ τὴν ψυχὴν καὶ τὸν Θεὸν ἐπισπᾶται μειζόνως πρὸς τὴν τῶν εὐχαριστούντων εὐνοίαν*, was der Apostel Paulus ausgeübt hat (Rm. 1, 8)<sup>29</sup>. Durch den Dank an Gott für das Glück des Mitmenschen schaltet man den Phthonos aus und macht die Nächstenliebe echter und größer. Daß dieser Dank den Neid beseitigt, ergibt sich logischerweise aus dem Gedanken, daß man jemanden nicht beneiden kann, für dessen Glück man Gott dankt<sup>30</sup>.

## b) Das Verhältnis zur Demut

Neben der Liebe ist die *ταπεινοφροσύνη* eine andere hochgeschätzte Tugend in der Christenheit. Der Apostel Paulus ermahnt: *τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἠγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν* (Phil. 2, 3). Chrysostomus nennt die Demut *μόριον ἀρετῆς*<sup>1</sup> und *κεφάλαιον τῶν ἀγαθῶν*<sup>2</sup>. Er definiert sie folgendermaßen: *ταπεινοφροσύνη γάρ ἐστιν, ὅταν τις, πολλὰ καὶ μεγάλα συνειδῶς ἑαυτῷ, μηδὲν μέγα περὶ ἑαυτοῦ φανατίζεται*<sup>3</sup>.

Der Neider bezweckt, wie bekannt, die Herabsetzung des Beneideten, um sich über ihn zu erheben. Dieses Herabsetzen des Beneideten nennt Chrysipp

<sup>26</sup> *Chrys.*, In Matth., 39, 4: PG, 57, 438. Für den Sichmitfreuenden besteht die Gefahr, daß er sich durch seine Freude über das Glück des Mitmenschen zum Gegenstand des Phthonos macht. Grund für diesen Neid ist die Freude s. In ep. ad Col., 11, 3: PG, 62, 378. In Epist. 222: PG, 52, 734 bittet Chrysostomus den Empfänger seines Briefes, daß er ihm nicht um die Freude beneidet, die er ihm mit seinen Briefen bereitet.

<sup>27</sup> *Chrys.*, In 141. Psalm., 3: PG, 55, 445. Diese Wahrheit wird fernerhin von dem *χρηστός ἀνὴρ* und dem *δικαίος* gelebt, s. De mansuetudine, 1: PG, 63, 551 (*Aldama* S. 114, 311) und *Fragm. In Salom. prov.*: PG, 64, 696 A (*Aldama* S. 179, 483).

<sup>28</sup> *Chrys.*, In ep. II ad Cor., 14, 1: PG, 61, 498.

<sup>29</sup> *Chrys.*, In ep. ad Rom., 2, 1: PG, 60, 401.

<sup>30</sup> *Chrys.*, In Matth., 25, 3: PG, 57, 331.

<sup>1</sup> *Chrys.*, In Matth., 64, 4: PG, 58, 615.

<sup>2</sup> *Chrys.*, Ad Stagirium a daem. vexatum, 1, 9: PG, 47, 445. Vgl. In ep. ad Phil., 5, 1: PG, 62, 214: *δόγμα φιλοσοφίας γέμον πάσης*.

<sup>3</sup> *Chrys.*, De incompr. dei natura, 5, 6: PG, 48, 745. Vgl. De poenitentia, 2, 4: PG, 49, 290.

in einer Definition des Phthonos, die Plutarch<sup>4</sup> überliefert hat, ταπεινοῦν τὸν πλησίον. Die Durchführung der ταπεινώσις ist nach Chrysostomus nicht die Aufgabe des Neiders, sondern die Pflicht des Christen überhaupt, der seine Vorzüge den anderen gegenüber nicht überschätzt und der von dem Vorkommen des Nächsten nicht gestört wird. Der ταπεινὸς schätzt nur die anderen sehr hoch ein, und zwar so sehr, daß er sie nicht mehr beneiden kann. Es ist für den Demütigen klar, daß gerade die ὑπεροχὴ der anderen unbestritten ist und sie zu beneiden außerhalb des Möglichen liegt: Μὴ τοίνυν ἀπλῶς νόμιζε μείζονά σου εἶναι, ἀλλὰ καὶ ὑπερέχειν, ὅπερ ἐστὶ σφοδρᾶς ὑπερβολῆς, καὶ οὐ ξενισθήσῃ τιμώμενον ὁρῶν οὐδὲ ἀλγήσεις· κἂν ὑβρίση, ὅσους γενναίως· μείζονα γὰρ σου αὐτὸν νενομίκας· κἂν λοιδορῇ, πείθῃ, κἂν ποιήσῃ κακῶς, φέρει σιγῇ. Ὅταν γὰρ ἄπαξ πληροφορηθῇ ἢ ψυχῇ, ὅτι μείζων ἐστίν, οὐκ εἰς ὀργὴν ἐμπίπτει ἐν οἷς ἂν παρ' αὐτοῦ πάθῃ κακῶς, οὐκ εἰς βασκανίαν. Τοῖς γὰρ σφόδρα ὑπερέχουσιν οὐδεὶς ἂν φθονήσῃ· τῆς γὰρ ὑπεροχῆς τὰ πάντα ἡγείται<sup>5</sup>.

Im Gegensatz zu dem Demütigen ist der Hochmütige nicht nur selbst neidisch, weil ἐκάστη παγίς εὐκόλως αὐτὸν αἰρεῖ, ἅτε χαμαὶ ἔρποντα<sup>6</sup>, sondern er zieht auch den Neid auf sich<sup>7</sup>.

### c) Das Verhältnis zum Almosen

Der Phthonos steht schließlich in Beziehung zum Almosen; hier sollen nur solche Stellen vorgelegt werden, die sich mit diesem Verhältnis beschäftigen. Weiteres findet man bei O. Plassmann, Das Almosen bei Johannes Chrysostomus, Münster 1960, S. 9ff.

Die ἐλεημοσύνη ist für Chrysostomus keine Anlage, die man von sich aus hat, sondern eine Tugend, die geübt werden muß; sie ist kein χάρισμα, sondern κατόρθωμα<sup>1</sup>. Sie ist der erforderliche Gebrauch des Reichtums, wie oben an-gemerkt wurde<sup>2</sup>. Wer Almosen gibt, lernt das Geld verachten, und wer das

<sup>4</sup> Plutarch, De Stoic. repugn., Kp. 25 p. 1046 B. Vgl. dazu Milobenski S. 108ff.

<sup>5</sup> Chrys., In ep. ad Phil., 5, 1: PG, 62, 214. Daß der Demütige frei vom Neid ist, vgl. Ad pop. Antioch., 2, 6: PG, 49, 42. In Matth., 3, 5: PG, 57, 38. 58, 3: PG, 58, 568f. 65, 5: PG, 58, 624.

<sup>6</sup> Chrys., In Matth., 65, 5: PG, 58, 624.

<sup>7</sup> Chrys., In acta Apost., 14, 4: PG, 60, 132. Zu dem Gedanken, daß der Hochmütige den Neid hervorruft, vgl. Ariston bei Philodem, Περὶ κακῶν Kol. 12, 16ff: fr. 13 III S. 34, 5ff Wehrli. Vgl. dazu Milobenski S. 93 mit Anm. 92.

<sup>1</sup> Chrys., De virg., 36: PG, 48, 558.

<sup>2</sup> S. o. S. 82.

Geld verachtet, reißt damit die Wurzel aller Übel aus<sup>3</sup>. In dieser Weise schaltet man selbstverständlich auch den Neid aus, der vom Reichtum hervorgerufen wird; der Almosengebende οὐκέτι βασκαίνει τῷ πλουτοῦντι<sup>4</sup>. Der Gedanke ist durchaus logisch. Wie kann man jemandem etwas neiden, das man selbst geringerschätzt?

Der ἐλεήμων befreit nicht nur sich selbst vom Neid, sondern er gibt weiterhin auch keinen Anlaß, von den anderen beneidet zu werden. Während die Reichen, die Machthaber, die Rhetoren u. dgl. den Neid erwecken, wird der Almosengebende als κοινὸς πατήρ auch von den μὴ εὖ παθόντες angesehen und es werden ihm πολλὰ παρὰ πάντων εὐχαί ausgesprochen<sup>5</sup>.

An zwei Stellen wird aber das Gegenteil gesagt. Die eine lautet: ἐκεῖ πολλὰ ἐπιβουλαί, ἔνθα ἀρετῇ ἐκεῖ φθόνος, ἔνθα ἐλεημοσύνη<sup>6</sup>. Aus dem Zusammenhang dieser Stelle ergibt sich jedoch, daß der Neid nicht vom Almosen an sich veranlaßt wird, sondern auf den Teufel zurückzuführen ist, der τοῖς πνευματικῶν ἀποτομένοις πραγμάτων μάλιστα ἐπιτίθεται. An der zweiten Stelle<sup>7</sup> handelt es sich um die ἐλεημοσύνη der Apostel; gerade dieses Almosen rief den Neid der Hohenpriester hervor, während es das Volk zur Dankbarkeit führte. Hier war allerdings das Almosen nur der Anlaß zum Neid, während der wirkliche Grund, der die Hohenpriester bewegte, die angesehene Stellung der Apostel gewesen sein soll.

Chrysostomus betont übrigens auch ein utilitaristisches Moment, wenn er zum Almosen auffordert. Die ἐλεημοσύνη ist in Wirklichkeit nicht ἀνάλωμα, sondern πρόσοδος und πραγματοεῖα<sup>8</sup>. Wer hier Almosen gibt, ἔνθα πολὺς ὁ φθόνος καὶ ἡ βασκαλία, schiebt es in die Hand Gottes, wovon οὐδεὶς ἀρπάζειν

<sup>3</sup> Chrys., In ep. ad Phil., Praef., 3: PG, 62, 181.

<sup>4</sup> A. a. O.: PG, 62, 182. Vgl. dazu Plassmann, S. 50. Daß der Almosengebende keinen Neid kennt, betont Chrysostomus mehrmals, s. De verbis Apost., habentes eundem Spiritum, 3, 10: PG, 51, 290. In Gen., 55, 5: PG, 54, 485. In Ioan., 81, 3: PG, 59, 441f. In acta Apost., 25, 3: PG, 60, 195.

<sup>5</sup> Chrys., In ep. ad Col., 1, 6: PG, 62, 308. Vgl. In Matth., 52, 4: PG, 58, 524. In Ioan., 27, 3: PG, 59, 161f. In acta Apost., 25, 3: PG, 60, 195. In Gen., 1, 4: PG, 54, 586 (Aldama S. 63f, 169).

<sup>6</sup> Chrys., Ad pop. Antioch., 1, 11: PG, 49, 31. Zu der Auffassung, daß die Tugend den Neid erweckt, vgl. Thuk. 2, 35, 2. Plutarch, De inv. et odio, Kp. 6 p. 537 F. Simonides = Sternbach, Gn. Vat. 510.

<sup>7</sup> Chrys., In acta Apost., 7, 2: PG, 60, 65.

<sup>8</sup> Chrys., Contra anomoeos, 8, 2: PG, 48, 770. Mehr zu diesem Gedanken vgl. Plassmann S. 42ff.

δύναται<sup>9</sup>. Mit dem Almosen ‚leiht‘ man Gott und man kann in den Himmel kommen<sup>10</sup>, wo es keinen Neid gibt<sup>11</sup>.

Daß das Almosengeben als christliche Tugend mit dem ἔλεος (Mitleid) der profanen griechischen Literatur nichts zu tun hat, braucht man kaum zu sagen. Für das Verhältnis zwischen dem ἔλεος und dem Phthonos in dieser Literatur wird hier auf Stevens (SS. 171, 177, 184ff) und Milobenski (SS. 1f, 78, 110f, 119) verwiesen.

<sup>9</sup> *Chrys.*, In s. Lucianum mart.: PG, 50, 521. Vgl. In Matth., 12, 4: PG, 57, 207.

<sup>10</sup> *Chrys.*, De verbis Apost., habentes eundem spiritum, 1, 8: PG, 51, 278. Vgl. In ep. II ad Tim., 6, 3: PG, 62, 633: Die fünf törichten Jungfrauen sind verurteilt, weil sie nicht Almosen gaben und obgleich sie neidlos waren.

<sup>11</sup> *Chrys.*, In Matth., 5, 5: PG, 57, 61. Vgl. De eleemosyna, 3: PG, 51, 266.

## VI. Die Folgen des Neides

In der Ablehnung und Verurteilung des Phthonos, schreibt Milobenski<sup>1</sup>, „waren sich alle philosophischen Richtungen einig. Nur in der entscheidenden Begründung dieser Verurteilung konnten sie auseinandergehen. Platon und Aristoteles und deren Anhänger legten den Neid vornehmlich, wenn auch nicht ausschließlich, moralisch aus: sie verwarfen ihn wegen seiner Motivation (Unlust, hervorgerufen durch das bloße Glück eines anderen), wegen seiner zu ungerechten Handlungen führenden Antriebe (φθόνος εἰς ἀδικίαν συμβάλλεται, Phthonos als Motiv strafbarer Handlungen), überhaupt wegen seiner die Gemeinschaft schädigenden Auswirkungen (auch und besonders durch das Vorenthalten eines Gutes). Die Stoiker begründeten seine Verwerflichkeit in der Hauptsache intellektualistisch und psychologisch: der Neid ist abzulehnen als Reaktion auf ein falsches Werturteil und als Unlusterregung, als Pathos“.

Johannes Chrysostomus begründet die Ablehnung des Phthonos vorwiegend utilitaristisch: wegen seiner Folgen sowohl im persönlichen Leben des Neiders als auch im gesellschaftlichen Leben, mehr noch wegen seiner Folgen im Jenseits hinsichtlich der Rettung des Neiders.

### a) In dieser Welt

Wie bekannt richtet sich der Affekt des Neides gegen das Glück der anderen. Sofern jedoch der Neider nur Unlust über das Glück eines anderen empfindet und nicht „aggressiv“ wird, schadet er natürlich nur sich selbst. Daher sagt Chrysostomus<sup>2</sup>, daß τὸ ἄλέθριον τοῦτο πάθος (sc. ὁ φθόνος) τὴν τίκτουςαν αὐτὸ ψυχὴν πρότερον διαφθείρει. Diese Tatsache zeigen am besten die sehr anschaulichen Bilder und Vergleiche, die im so betitelten Kapitel angeführt wurden<sup>3</sup>. Mit diesen Vergleichen ist wohl beabsichtigt, einerseits überhaupt die verzehrende Kraft zu veranschaulichen und andererseits die Tatsache auszudrücken, daß der Neid zunächst der Seele schadet, in der er erweckt wird. Der Neider meint nur, daß er dem anderen schadet, an sich aber wendet er sich

<sup>1</sup> *Milobenski* S. 106.

<sup>2</sup> *Chrys.*, In Gen., 62, 1: PG, 54, 532.

<sup>3</sup> S. o. S. 38ff.

zuerst gegen sich selbst: ὁ βάσκακος δοκεῖ μὲν ἐπιβουλεύειν ἑτέρῳ, πρότερος δὲ αὐτὸς ἀπολαύει τῆς ἀδικίας, τηκόμενος καὶ φθειρόμενος καὶ παρὰ πάντων μισούμενος<sup>4</sup>. Seine Seele und sein Körper werden verzehrt, und er wird von allen gehaßt. Er ist von μυρίαὶς συμφοραῖς umgeben<sup>5</sup>.

Diese Motivation kehrt bei Chrysostomus immer wieder, wenn er den Neid bekämpft. Sie beruht auf seiner allgemeinen Auffassung über das Wesen und die Auswirkung des Bösen: τοιαύτη γὰρ τῆς κακίας ἢ φύσις· τοῖς κεκτημένοις ἐστὶν ὀλεθρία μόνους<sup>6</sup>, ein Gedanke, der bei Platon (Gorg., 477 d. 478 c d) bereits vorliegt.

Die etwaigen Folgen des Neides sind deshalb für den Neider selbst von schwerwiegenderer Bedeutung als für den Beneideten. Chrysostomus<sup>7</sup> verurteilt den Neid mehr zum Nutzen des Neiders als des Beneideten: ταῦτα δὲ λέγω τῶν φθονούντων κηδόμενος μᾶλλον ἢ τῶν φθονουμένων· καὶ γὰρ ἐκείνοι μάλιστα εἰσιν οἱ τὰ μέγιστα ζημιούμενοι, καὶ πολλὸν ἑαυτοῖς τὸν ὀλεθρον ἐπάγοντες· ἐπεὶ γε ὅτι τοῖς φθονουμένοις καὶ στεφάνων ὑπόθεσις ἐστὶν, εἰ βούλοιντο, τὸ φθονεῖσθαι. Nach Chrysostomus soll man nicht an die Tatsache denken, daß z. B. Kain den Mord an Abel begangen hat, sondern an das, was daraus folgte. Abgesehen von den Folgen im Jenseits, wird Abel hienieden immer wieder für selig gehalten und sein Name wird von allen gepriesen, während Kain nicht nur bis zu seinem Lebensende in Unruhe gelebt hat, sondern auch bis heute angeklagt wird<sup>8</sup>. Die Niederlage, die der Beneidete erleidet, ist ἀριστος τρόπος νίκης, sagt Chrysostomus<sup>9</sup>. Einen solchen Sieg hat Hiob gegen den neidischen Teufel errungen<sup>10</sup>.

Weitere Beispiele beweisen leicht die Tatsache, daß der Phthonos sich – mit der Vorsehung Gottes – dem Beneideten als nützlich erweisen kann: ὁ μὲν γὰρ

<sup>4</sup> *Chrys.*, In ep. ad Hebr., 1, 4: PG, 63, 17. Vgl. In Ioan., 16, 1: PG, 59, 101: Die Baskania ist δεινὸν καὶ ὀλέθριον τοῖς βασκαίνουσιν, ὃ τῶν βασκαίνουμένων. In acta Apost., 51, 4: PG, 60, 357: τίνα οὖν ὁ τοιοῦτος (sc. ὁ βάσκακος) ἠδίκησεν; οὐχ ἑαυτὸν, εἰπέ μοι; Greg. v. Nazianz (Poem. Hist., II, I, 68, 8: PG, 37, 1409 A) bezeichnet den Phthonos als gerechten Affekt, eben weil er sich gegen den Urheber selbst richtet.

<sup>5</sup> *Chrys.*, In Matth., 62, 5: PG, 58, 602.

<sup>6</sup> *Chrys.*, De diab. tentatore, 3, 1: PG, 49, 263.

<sup>7</sup> *Chrys.*, De s. Pentecoste, 2, 3: PG, 50, 468. Vgl. *Greg. Naz.*, Poem. Mor., I, II, 30, 22: PG, 37, 910 A: χάρις (sc. ἐστὶ) φθονεῖσθαι. *Chrys.*, In illud, omne peccatum, 7: PG, 64, 468 B (*Aldama* S. 202f, 542): Hier wird gesagt, daß lediglich dem Beneideten geschadet wird, ein Moment, das für die Unechtheit der Homilie spricht.

<sup>8</sup> *Chrys.*, In Gen., 23, 2: PG, 53, 199. Vgl. De s. Pentecoste, 2, 3: PG, 50, 468f. In ep. ad Rom., 8, 9: PG, 60, 466.

<sup>9</sup> *Chrys.*, In Matth., 84, 4: PG, 58, 756.

<sup>10</sup> *Chrys.*, In ep. I ad Cor., 16, 5: PG, 61, 137.

φθονούμενος, ἂν νήφη, λαμπρότερος γίνεται<sup>11</sup>. So war es mit Jakob und Aaron<sup>12</sup>; vor allem aber ist Josef zu erwähnen, bei dem ὁ εὐμήχανος Θεὸς τῆ τῶν ἐπιβουλευόντων πονηρία πρὸς τὴν τοῦ πραθέντος καὶ ἐπιβουλευθέντος εὐδοκίμησιν ἀπεχρήσατο<sup>13</sup>. Die Folgen waren nicht langfristig zu spüren, wie auch das Licht der Sonne, das nur kurz von den Wolken gehindert wird, nachher wieder leuchtet: καὶ γὰρ ἀχλὺς πολλακίς βάσκανος ἐπελθοῦσα τὰς τοῦ ἡλίου φαιδράς ἀκτῖνας πρὸς ὀλίγον ἄμαυροῖ, ἀλλ' οὐκ εἰς τέλος σκοτίζει· τῇ γὰρ ῥύμη τοῦ ἡλιακοῦ φωτὸς εὐθὺς ἐξελαύνεται<sup>14</sup>. Das Beispiel Josefs erlaubt Chrysostomus, sozusagen triumphierend zu bemerken: Ἴδου γοῦν ... φθόνος βασιλείαν ἔτεκε, καὶ βασκανία διάδημα προεξένησε<sup>15</sup>.

Damit wird freilich nicht gelehnet, daß der Phthonos auch für den Be-neideten schädigend ist, wie es schon in den Kapiteln über sein Verhältnis zur Nachstellung und zum Mord dargelegt wurde<sup>16</sup>. Chrysostomus spricht oft von den verderblichen Folgen des Neides im gesellschaftlichen Leben: Ὁλοκλήρους πολλακίς δήμευς ἀπώλεσε (sc. ὁ φθόνος)<sup>17</sup>.

## b) Im Jenseits

Johannes Chrysostomus unterstreicht, daß der Affekt des Neides *μεγίστη καὶ ἀσύγγνωστος ἁμαρτία*<sup>1</sup> ist. Er ist unverzeihlich, weil er keine Rechtfertigung hat; der Ehebrecher kann sein Begehren oder der Dieb seinen Hunger als Vorwand angeben – obwohl auch das *ψυχραὶ καὶ ἄλογοι προφάσεις* sind –, während der Neider an und für sich *οὐδεμίαν* (sc. *αἰτίαν*) οὐδαμῶθεν, ἀλλ' ἢ πονηρίαν

<sup>11</sup> *Chrys.*, In ep. I ad Cor., 31, 4: PG, 61, 263.

<sup>12</sup> A. a. O.

<sup>13</sup> *Chrys.*, De Lazaro, 4, 5: PG, 48, 1014. Vgl. In Gen., 61, 2: PG, 54, 527ff. In ep. I ad Cor., 31, 4: PG, 61, 263f.

<sup>14</sup> *Spuria*, De Ioseph et de castitate: PG, 56, 588 (*Aldama* S. 108f, 293).

<sup>15</sup> *Chrys.*, De Lazaro, 4, 6: PG, 48, 1014.

<sup>16</sup> S. o. S. 91ff.

<sup>17</sup> *Chrys.*, In ep. I ad Cor., 19, 5: PG, 61, 158. Vgl. In ep. ad Rom., 7, 6: PG, 60, 449: τοῦτο (sc. ὁ φθόνος) γὰρ, τοῦτο Ἐκκλησίας ἀνέτρεψε, τοῦτο τὰς αἰρέσεις ἔτεκε ... In Ioan., 64, 4: PG, 59, 359 (*Aldama* S. 102, 280): τοῦτο (sc. ὁ φθόνος) τὴν οἰκουμένην μυρίων ἐνέπλησε κακῶν ἀπὸ τοῦ νοσήματος τοῦτου τὰ δικαστήρια κρινομένων πεπλήρωται. Ad pop. Antioch., 2, 1: PG, 49, 34: Hier führt Chrysostomus die Zertrümmerung der Kaiserstatuen und die deshalb drohende Vergeltung des Kaisers an der Stadt auf den Neid zurück.

<sup>1</sup> *Chrys.*, In Gen., 19, 5: PG, 53, 164. Vgl. In Ioan., 37, 3: PG, 59, 210: ἀπάσης ἀπεστέρηται συγγνώμης τοῦτι (sc. ὁ φθόνος) τὸ ἁμάρτημα. In ep. I ad Cor., 31, 4: PG, 61, 262.

ἐπιτεταμένην μόνην vorzuweisen hat<sup>2</sup>, die den Neider dazu führt, nicht an seine Rettung zu denken<sup>3</sup>. An einer anderen Stelle sagt der Homilet, daß auch ἐν μόνον (sc. πάθος) ἡμῖν προσὸν ἱκανὸν εἰς αὐτὸ τῆς ἀπωλείας τὸ βάραθρον καταγαγεῖν<sup>4</sup>.

Daraus läßt sich schließen, daß der Neider im Jenseits verurteilt wird, woran für Chrysostomus kein Zweifel besteht. Es steht für ihn fest, daß der Neider κόλασιν . . . παρὰ τοῦ Θεοῦ καὶ τιμωρίαν ἀφόρητον erhalten wird<sup>5</sup>. Οὐ γὰρ ἔστιν, sagt der Kanzelredner<sup>6</sup> anderswo, οὐκ ἔστι τὸ πῦρ ἐκείνο διαφυγεῖν τὸ ἠτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ μὴ ταύτης (sc. τοῦ φθόνου) ἀπαλλαγέντας τῆς ἀβρωστίας. Fast wörtlich stimmt die Frage des Basilius<sup>7</sup> damit überein: πῶς ὁ φθονερός τὴν ἠτοιμασμένην τῷ διαβόλῳ τιμωρίαν ἐκφεύξεται; Genauso unbestritten ist es für Chrysostomus<sup>8</sup>, daß der Beneidete unter Umständen belohnt wird, weil τὸ κακῶς παθεῖν καὶ γενναίως φέρειν μέγα κέρδος ἔχει.

<sup>2</sup> *Chrys.*, In Ioan., 37, 3: PG, 59, 210. Vgl. Ad pop. Antioch., 20, 1: PG, 49, 198: Der Neider hat keine Rechtfertigung, während der Nichtfastende eine Krankheit des Körpers einwenden kann.

<sup>3</sup> Vgl. *Chrys.*, In Gen., 61, 2: PG, 54, 528. In ep. II ad Cor., 24, 4: PG, 61, 568.

<sup>4</sup> *Chrys.*, In Gen., 11, 4: PG, 53, 95. Vgl. In ep. II ad Cor., 6, 3: PG, 62, 633.

<sup>5</sup> *Chrys.*, In Kalendas, 5: PG, 48, 960. Vgl. In Gen., 23, 2: PG, 53, 199. In Matth., 64, 3: PG, 58, 612f. In ep. ad Col., 11, 4: PG, 62, 379. In 7. Psalm., 10: PG, 55, 96f.

<sup>6</sup> *Chrys.*, In ep. ad Rom., 7, 7: PG, 60, 450. Vgl. In ep. I ad Cor., 31, 4: PG, 61, 264: καὶ γὰρ ἄβατος ὁ οὐρανὸς τῷ ταύτην ἔχοντι τὴν τηκεδὸνα (sc. τὴν βασκανίαν). In Matth., 40, 3: PG, 57, 442: Das Jesuswort: οἱ γὰρ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἔξω βληθήσονται (Mt. 8, 12) betrifft die Neider, die ἔνδον (sc. im Himmelreich) ὄντες ἐξῆλθον.

<sup>7</sup> *Basil.*, De inv., 1: PG, 31, 372 C. Vgl. 5: PG, 380 D: Der Neid wird ἀρῶαβὼν κολάσεως und βασιλείας στέρησις genannt.

<sup>8</sup> *Chrys.*, In acta Apost., 51, 4: PG, 60, 357.

## Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit sollte zwei Momente herausstellen, daß sich nämlich die christliche Literatur – in unserem Fall die des Chrysostomus – bei der Bekämpfung des Neides vielfach der Argumentationen der griechischen Philosophie bedient, soweit es möglich ist, daß sie darüber hinaus aber auch viel Neues bietet. Zum Schluß bleibt uns die Aufgabe, den Blick zurückzuwenden und die Hauptgedanken in der Reihenfolge, in der sie entwickelt wurden, in großen Zügen nachzuzeichnen.

Ausgegangen sind wir von einer Begriffsbeschränkung. Die Arbeit beschäftigt sich mit den für Chrysostomus gleichbedeutenden Termini φθόνος und βασκανία; der Begriff ζήλος bleibt unberücksichtigt. Aristoteles trennt Phthonos und Zelos reinlich voneinander, die Stoiker halten den Zelos für verwerflich und unser Autor kennt ihn vornehmlich im Sinne von Nachahmung und bestimmt ihn, wie Aristoteles, als λύπη über die οίκετα κακά. Zudem spricht er an einer Stelle vom καλὸς ζήλος, was einen stoischen Nachklang aufweist, und vom κακὸς ζήλος, der mit dem Phthonos identisch ist. Kurz gesagt: der Zelos ist vorwiegend ein positiver Faktor, der Phthonos dagegen ein negativer. Der Zelos Gottes ist Zeichen seiner unermesslichen Liebe.

Danach wurde eine Begriffsbestimmung des Neides versucht. Der ‚bitterste‘ Affekt, der Neid, stellt eine ethische κακία dar, die eine Erfindung unserer Prohairesis ist und von dem Begehren ernährt wird. Den Neid erwecken nicht nur das Glück bzw. die Güter des Nächsten, die λύπη bereiten, sondern auch das fremde Unglück, das ein Trost im eigenen Mißgeschick ist. Den ersten Anlaß zum Neid kennen alle Philosophen, was für den zweiten nicht der Fall ist. Wer ist nun der Nächste? In erster Linie ist es der ὁμογενής und ὁμότεχνος, wie auch der φίλος, außer dem wirklichen Freund. Platon allerdings kennt auch den Neid gegen den Freund; für Aristoteles gelten die ὅμοιοι und für die Stoiker die ἀλλότρια ἀγαθὰ als Objekte des Neides. Der Neid, wie alle Affekte der Seele, bewirkt ein ihm ähnliches Leiden des Körpers. Der Begriff πονηρὸς ὀφθαλμὸς ist Ausdrucksweise des Phthonos.

Um seine Zuhörer richtig zu packen und seine Gedanken zu verdeutlichen, verwendet Chrysostomus in seinen Predigten allgemein Bilder und Vergleiche in verschwenderischer Fülle. Dies trifft auch hinsichtlich der Baskania zu. Die

meisten dieser wirklich treffenden Vergleiche zeichnen die verzehrende Kraft des Neides.

Das religionsgeschichtliche Phänomen des Phthonos der Gottheit ist Chrysostomus selbstverständlich fremd. Er bedient sich sogar bei der Bekämpfung dieser Vorstellung, die im Aberglauben des Volkes zuweilen auftaucht, eines Platon-Spruches, was veranlaßt, über die Beziehungen des Chrysostomus zum klassischen Griechentum und speziell zu Platon nachzudenken. Da das Wesen des christlichen Gottes die Liebe ist, ist der Neid bei ihm gänzlich ausgeschlossen. Auch die Engel und die Toten sind frei von Neid.

Im Gegensatz zu Gott ist der Teufel der Erfinder des Neides als das erste Geschöpf Gottes, bei dem der Phthonos entstand. Die Baskania, verbunden mit der eiteln Ruhmsucht, hat den Fall des Teufels verursacht. Weiterhin rief der Neid des Teufels den Fall des Menschen hervor und mithin seinen Tod. Er spornte Kain zum Mord an seinem Bruder an und zeigt allgemein seine verderbliche Rolle im alltäglichen Leben des Christen, was an das neidische Handeln der Telchinen der griechischen Mythologie erinnert.

Wie kann man diesem verderblichen Einfluß wirksam entgegentreten? Es ist die Kirche, dieses Heilsmysterium, die im Kampf gegen den Neid des Teufels zu Hilfe kommt. In der dritten Phase, ihrer Vervollkommnung, schafft der menschengewordene Christus den schädigenden teuflischen Neid ab. Dem Christen wird in der Kirche die ‚wahre Philosophie‘ angeboten, die in der Betätigung der Tugend besteht und ihm die Ausmerzung des eigenen Phthonos möglich macht. In der Ausübung der Tugend hat der Christ die Einfachheit der Kinder nachzuahmen und Gott ähnlich zu werden, die ὁμοίως θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν anzustreben, wie Platon formuliert.

Im kirchlichen Leben des Christen gibt es nicht nur die Verwirklichung der ‚wahren Philosophie‘, sondern darüber hinaus noch andere Hilfen zur Ausrottung des Neides. Als solche gelten das Hören der Worte der Hl. Schrift, das Fasten, das Bereuen der Sünden, die Teilnahme an der Hl. Eucharistie und die Furcht vor dem Jüngsten Gericht.

Ferner kann der Christ seinem Neid, der von den Ehrenstellungen der Mitchristen hervorgerufen wird, widerstreben, indem er sich klar macht, daß alle vor Gott gleich sind und im einheitlichen Organismus, der Kirche, die gleiche Eintracht herrschen soll wie im menschlichen Körper. Dabei sollen die ποιμένες ihr Wissen den anderen nicht aus Neid vorenthalten. Gemäß dieser Forderung, die Platon bereits bekannt war, hat der hl. Paulus gelebt.

Als Vorbild bei der Bekämpfung des Neides gilt dem Christen der Mönch, der dem Neid unzugänglich ist, weil er alles, was zum Neid verleitet, verachtet.

Der Mönch kann in diesem Fall einigermaßen mit dem ‚Weisen‘, den alle Philosophenschulen kannten, verglichen werden.

Auch die Verachtung der irdischen Güter und vor allem des Reichtums, dessen Name einen beneidenswerten Klang hat, führt zur Beseitigung des Neides. Deshalb sollen die Christen wissen, daß der Reichtum, wie auch ähnliche Annehmlichkeiten des Lebens, etwas ἀδιάφορον ist – die gleiche Bewertung kannten auch die Stoiker. Man soll richtigen Gebrauch davon machen.

Der Phthonos tritt meistens in bedingendem Verhältnis zu anderen Affekten auf. So ruft die Habsucht den Neid hervor. Zum Neid führt zudem das Lob eines anderen. Zwei praktische Ratschläge, die Chrysostomus hier erwähnt, begegnen schon bei Plutarch. Weiter erwecken die δόξα bzw. die τιμή eines anderen und die κενοδοξία den Phthonos.

Aus dem Neid geht manchmal die Heuchelei hervor, was außer Chrysostomus auch andere griechische Kirchenväter vertreten. Das Kausalverhältnis von Phthonos und Haß und umgekehrt, das der profanen Literatur nicht fremd ist, kommt auch bei Chrysostomus vor. Weiter veranlaßt die Baskania die Verleumdung, die Nachstellung und bisweilen sogar den Mord an dem Beneideten. Als Belege führt der große Kanzelredner den Mord Kains an Abel, den Vorsatz zum Mord bei Esau gegen Jakob, bei den Brüdern Josefs gegen ihn und bei Saul gegen David, und schließlich die Kreuzigung Christi an.

Anders ist die Beziehung des Neides zu Tugenden und Wohltaten. Ihre Ausübung beseitigt schlechthin den Phthonos. So lassen sich Neid und Liebe keineswegs vereinbaren. Die beste Weise, die Liebe zu zeigen und den Neid auszurotten, ist dem Wort des Apostels Paulus zu entnehmen: χαίρειν μετὰ χαίρόντων, κλαίειν μετὰ κλαίόντων (Rm. 12, 15). In ähnlicher Beziehung steht der Neid zur Demut. Der Demütige wird von den Erfolgen des anderen nicht beunruhigt und beneidet ihn deshalb nicht. Ebenso kennt der Almosengebende keinen Neid demjenigen gegenüber, der vieles hat, weil er den Reichtum verachten gelernt hat; natürlich zieht er auch den Neid der anderen nicht auf sich.

Schließlich bleibt noch darauf hinzuweisen, daß sowohl alle philosophischen Richtungen als auch Chrysostomus in der Ablehnung des Neides einig sind. Sie unterscheiden sich jedoch in der Begründung dieser Ablehnung. Platon und Aristoteles und deren Anhänger verwerfen den Neid vorwiegend aus moralischen Gründen, die Stoiker verurteilen ihn hauptsächlich intellektualistisch und psychologisch und Chrysostomus bekämpft ihn zuallererst aus utilitaristischen Motiven.

Er verwirft den Neid wegen seiner Folgen sowohl im persönlichen Leben des Neiders als auch im Leben der Gesellschaft, mehr noch wegen seiner Folgen im Jenseits in Bezug auf die Rettung des Neiders, was das schwerwiegendste Moment ist, weil der Christ auf das jenseitige Leben ausgerichtet sein soll.