

Maßgebendes Fundament Europas?

Das Bild vom Menschen bei den griechischen Kirchenvätern*

von Theodor Nikolaou, München

Es ist bekannt, dass sich die christliche Botschaft in ihren Anfängen der griechischen Sprache und Kultur bedient hat. Nicht nur die Schriften des Neuen Testaments, sondern die gesamte christliche Literatur bis Ende des 2. Jh.s ist fast ausschließlich auf Griechisch verfasst worden. Den geistesgeschichtlichen Rahmen dieser ersten und unüberholbaren Inkulturation des Christentums lieferte der Hellenismus, jener große kulturelle Strom, der mit Alexander dem Großen im 4. Jh. v. Chr. begonnen hatte und auf die Kultur der Menschheit bis heute vielfältig nachwirkt. Diese Nachwirkung verdankt der Hellenismus nicht zuletzt seiner Begegnung und passenden Synthese mit dem Christentum. Nach den Worten des Apostels Paulus kam die Botschaft des Evangeliums, als „die Fülle der Zeit kam“ (Gal 4, 4). Damit ist nicht nur die heilsgeschichtliche, sondern auch die rein geschichtliche und vor allem die geistesgeschichtliche Fülle gemeint. Dass aus der Sicht von Paulus darunter in erster Linie die heilsgeschichtliche Fülle zu verstehen ist, bedarf wohl nicht der Erläuterung. Aber auch die rein historische Fülle ist für jeden offenkundig, der ein wenig mit der Geschichte vertraut ist. Denn das Imperium Romanum, das die damals bekannte Welt vereinte, gab den sozial-politischen Rahmen ab, innerhalb dessen Bewegungsfreiheit herrschte und somit philosophische Ideen und religiöse Ansichten und Strömungen leichter verbreitet werden konnten. Die geistesgeschichtliche Fülle lieferte aber der Hellenismus. Ohne den Hellenismus wäre die christliche Botschaft mit der Gefahr konfrontiert gewesen, als eine der vielen jüdischen Sekten in Palästina unterzugehen und in Vergessenheit zu geraten. Die christliche Botschaft fand in dem damals verbreiteten Koine-Griechisch und den Kategorien der griechischen Philosophie den

* Das Fragezeichen in der Formulierung des Themas stammt nicht von mir, sondern von den Organisatoren der Ringvorlesung „Theologische Anthropologie: Christliche Interpretation der Condition Humaine“ der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br., im Rahmen derer der vorliegende Text am 1. Juni 2006 vorgetragen wurde. Ich habe diese Frage aber gerne in die Thematik dieser Abhandlung aufgenommen, weil sie meiner Ansicht nach weitgehend bejaht werden kann. An der Ringvorlesung haben auch Karl Kardinal Lehmann, Eberhard Jüngel u. a. teilgenommen. Bei der Abfassung des Textes wurden u. a. auch einige meiner früheren einschlägigen Publikationen zugrunde gelegt: *Th. Nikolaou*, Die Willensfreiheit bei Klemens von Alexandrien, *Φιλοσοφία* 7 (1977) 384-403. *Ders.*, Ἡ ἐλευθερία τῆς βουλήσεως καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς κατὰ Κλήμεντα τὸν Ἀλεξανδρεῖα, (Diss.), Thessaloniki 1981. *Ders.*, Der Mensch als politisches Lebewesen bei Basilios dem Großen, *Vigiliae Christianae* 35 (1981) 24-31. *Ders.*, Ἡ ἐλευθερία τῆς βουλήσεως καὶ ἡ ἐν Χριστῷ σωτηρία, *Θεολογία* 59 (1988) 490-506. *Ders.*, God's Creation and Human Responsibility, in: Justice, Peace and the Integrity of Creation. Insights from Orthodoxy, Geneva: WCC Publications 1990, S. 100-110. *Ders.*, Der Hellenismus in seiner Bedeutung für das Christentum und den Europa-Gedanken, *Orthodoxes Forum* 10 (1996) 77-92. *Ders.*, Οἱ ἀντιλήψεις γιὰ τὴν ἐλευθερία τῆς βουλήσεως καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς στὴν ἐλληνικὴ φιλοσοφία, *Επιστημονικὴ Παρουσία Εστιάς Θεολόγων Χάλκης* 4 (1997) 431-484.

passenden Schlüssel, mit Hilfe dessen sie sich aus der engen Atmosphäre von Judäa befreien und ihre Universalität behaupten konnte. In der geistesgeschichtlich unausweichlichen und gegenseitig nützlichen Begegnung des Hellenismus mit dem Christentum wurde jenes Fundament gelegt, das zum einen als griechisch-römisch-christliche Kultur bekannt ist. Gerade auf der Grundlage dieses dreifachen Pfeilers (christliche Botschaft, griechische Sprache und Kultur und römisches Staats- und Rechtsdenken) wurden Ideen und Werte begriffen, artikuliert und realisiert, die den Menschen zum Menschen machen. Zum anderen erfolgte auf diesem Fundament die Festlegung des christlichen Glaubens, welcher seitdem die Kirche Christi nicht nur in West-, sondern auch in Osteuropa, ja in der ganzen Welt trägt und eint. Insbesondere eint dieses Fundament die im Entstehen begriffene Europäische Union.

Der christliche Glaube, so wie dieser in den ökumenischen Konzilen der einen ungeteilten alten Kirche festgehalten wurde, bedeutet weder Hellenisierung und Verfälschung des christlichen Dogmas, wie einige Forscher spätestens seit dem 19. Jh. feststellen zu müssen meinten, noch eine bloß äußere Übernahme griechischer Begrifflichkeit. Diese beiden entgegengesetzten Meinungen sind eine Verkürzung der geistesgeschichtlichen Vollzüge. Die übernommenen Begriffe wurden des Öfteren umgewandelt und inhaltlich den biblischen Vorgaben angepasst. Dies bedeutet, dass sie oft eine z. T. neue Bedeutung erhalten haben.

Dies möchte ich in diesem Vortrag am Beispiel folgender vier Gesichtspunkte veranschaulichen: A. Mikrokosmos bzw. die Stellung des Menschen im Kosmos, B. Der Mensch als psychosomatisches Wesen, C. Die Erschaffung des Menschen von Gott „nach seinem Bilde“ und „Gott ähnlich“ (κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν) und D. Der Mensch als verantwortliche Person.

A. Mikrokosmos bzw. die Stellung des Menschen im Kosmos

Eine der brennenden Fragen der philosophischen Anthropologie des 20. Jh.s war die Frage nach der Stellung des Menschen im Kosmos. Verschiedene Denker konstatierten eine Sonderstellung des Menschen in der Welt und entdeckten sie in unterschiedlichen Richtungen: z. B. Max Scheler in der geistigen Weltoffenheit, Helmuth Plessner in der Exzentrizität und Arnold Gehlen im Handeln des Menschen.

Auf diese hoch aktuelle anthropologische Frage haben sich auch mehrere Kirchenväter eingelassen. Dies ist nicht überraschend, da derselben Frage bereits in der Heiligen Schrift nachgegangen worden war. Dort wurde dem Menschen eine besondere, ja eine erhabene Stellung innerhalb der Schöpfung bescheinigt. Auf dieser Grundlage und in Anlehnung an die griechische Philosophie definierten mehrere Kirchenväter die Sonderstellung des Menschen in der Schöpfung als „Mikrokosmos“ (μικρὸς + κόσμος). Bevor ich aber auf die Bedeutung und das Verständnis dieses Begriffs eingehe, möchte ich hier einige biblische Gegebenheiten einblenden, welche die Sonderstellung des Menschen im Kosmos ansprechen und für die Kirchenväter den Anlass für ihre Auffassung gaben:

Nach der Deutung der christlichen Offenbarung (Altes und Neues Testament) durch die griechischen Kirchenväter wird der Mensch nicht für sich allein verstanden, sondern in seiner Beziehung zu Gott bzw. in der Beziehung Gottes zum Menschen. Vom Menschen kann man demnach nicht sprechen, ohne Gott in dieses Sprechen

einzubeziehen. Denn die christliche Offenbarung ist nichts anderes als das Heilshandeln Gottes am Menschen bzw. mit dem Menschen, d. h. in Bezug auf den Menschen. Aus dieser Perspektive betrachtet beschreibt die Theologie nicht Gott an und für sich (zumal er jenseits jeder menschlichen Kategorie ist), sondern in seinem anthropozentrischen Handeln. Deshalb kann man von einer **anthropozentrischen Theologie** sprechen. In der Einbeziehung Gottes in die Anthropologie gemäß der Offenbarung besteht der grundlegende Unterschied der Anthropologie der Kirchenväter im Gegensatz zu den Versuchen moderner Anthropologie, die sich gewöhnlich als theoretische Deutung der Ergebnisse der Naturwissenschaften verstehen.

Die gesamte Wirklichkeit besteht nach patristischer Auffassung im Schema: Schöpfer - Schöpfung. Schöpfer und Schöpfung sind zwar voneinander völlig verschieden, aber nichtsdestotrotz nicht voneinander zu trennen. Denn es ist der Schöpfer, d. h. der dreieinige Gott, der durch sein Wort und sein Wirken (seine Energien) die Schöpfung entstehen lässt. Diese Energien sind das Wirken aller drei Personen, ohne dass das Entstandene dreifach ist. Athanasios der Große¹ hat dies treffend in dem Satz formuliert: „Der Vater schafft alles durch den Logos, im Heiligen Geist“. Die Schöpfung ist also das geschaffene Werk Gottes; sie enthält die unsichtbare Welt der geistigen Mächte und die sichtbare Welt der lebendigen und nicht lebendigen Natur. Jede christlich-anthropologische Betrachtung bewegt sich notwendigerweise in diesem Schema: Schöpfer - Schöpfung. Dem Leser der Heiligen Schrift wird dies sofort klar. Vor allem wird ihm die Sonderstellung des Menschen innerhalb der sichtbaren Schöpfung deutlich. Diese Sonderstellung hat die patristische Anthropologie durch die bekannte Bezeichnung des Menschen als der Krone der Schöpfung hervorgehoben. Diese Bezeichnung, die allen Konfessionen gemeinsam ist, lässt sich anhand verschiedener Stellen der Heiligen Schrift begründen. Die wichtigsten dieser Stellen, auf die ich in diesem Zusammenhang nicht eingehen kann, sind:

- a. Gen 1, 26-29 (erster Schöpfungsbericht, Priesterschrift).
- b. Gen. 2, 7. 15. 18-24 (zweiter Schöpfungsbericht, jahwistische Schrift).
- c. Psalm 8, 5-9.

An diesen Stellen wird die Sonderstellung des Menschen durch mehrere Einzelheiten unterstrichen: z. B. dass der Mensch das letzte göttliche Werk war; dass Gott die Erschaffung des Menschen nicht bloß durch sein Wort, durch einen Schöpfungsbefehl, sondern durch Gesinnung, Entschluss und Tat bewirkte; dass die Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes geschah; dass der Mensch dazu geschaffen wurde, „Gott ähnlich“ zu werden; dass er von Gott gesegnet wurde; dass die von Gott dem Menschen im Kosmos zugewiesene Stellung die der Herrschaft über das Werk Gottes war etc.

Alle diese und weitere Einzelheiten sind nicht wörtlich zu nehmen. Die Kirchenväter betonten deshalb ihre anthropomorphe Ausdrucksweise. So offenbart nach Theodoret von Kyros² der Ausdruck „Gott schuf den Menschen“ „die größere Vorsehung (Fürsorge, μερίζονα διάθεσιν) Gottes für dieses Geschöpf“ und nach Johannes Chrysostomos³ bedeutet dieser Ausdruck dasselbe wie auch „es werde

¹ Epist. ad Serapionem 1, 28: Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἑκκλησιαστικῶν Συγγραφέων, Athen 1955 ff. (BEP) 33, 116 (PG 26, 596 A).

² Haer. fabul. Compendium 5, 9; PG 83, 477 C.

³ In Genes. 13, 2; PG 53, 107.

(γενηθῆτω)“⁴. Auch, wenn die Heilige Schrift von den Händen Gottes spricht, so sind damit nicht körperliche Teile gemeint, sondern seine (d. h. Gottes) schöpferische Kraft⁴. Angesichts der aktuellen Diskussion über den Kreationismus, die aus den Vereinigten Staaten nach Europa herüberschwappt, scheint mir die Meinung von Theodoret wegweisend, dass selbst die Erschaffung komplexer Daseinsformen, wie z. B. der Seele, gemäß dem Gesetz erfolgte, „welches (Gott) in die Natur eingelegt hat“⁵. Dieser theologische Grundsatz, dass Gott im Zusammenhang mit der Schöpfung Gesetze in die Natur eingelegt hat, steht der naturwissenschaftlichen Erkenntnis über die Evolution nicht im Wege. Im Gegenteil, er lässt Entwicklung zu. Was demnach in der Heiligen Schrift ausgesagt wird, ist weder eine mythologische Kosmogonie noch ein wissenschaftlicher Bericht über die Entstehung des Menschen. Im Vordergrund steht vielmehr die theologische Wahrheit, dass das Geschaffene mit der schöpferischen Kraft und Liebe Gottes zusammenhängt und dass in diesen Berichten der Beginn der Beziehung Gottes zum Menschen festgehalten wird. Der Mensch war der erste Teil der Schöpfung, der durch die theologische Wirklichkeit seiner Erschaffung nach dem Bilde Gottes mit Gott in Beziehung trat. Er war die erste Gattung biologischen Lebens - offensichtlich die höchste -, die auf Erden in einem fortgeschrittenen Stadium der Entwicklung geistiges Leben erlangte und aus der gesamten Schöpfung von Gott angenommen wurde. Das Aufrechterhalten dieser Gemeinschaft des Menschen mit Gott ist das Gebot Gottes, das sich an jeden Menschen aller Zeiten richtet. Die in diesen Berichten begonnene Beziehung umfasst deshalb die gesamte Heilsgeschichte. Sie durchzieht das Alte Testament und führt zu Jesus Christus und seiner Heilsbotschaft.

Aus diesen kurz angedeuteten Gegebenheiten der Bibel resultiert nach den Kirchenvätern ein optimistisches Bild von der Stellung des Menschen im Kosmos. Der Mensch hat im Kosmos nicht bloß ein ihm von Gott angewiesenes Zuhause, sondern auch alles, was ihm behilflich sein kann, sein Ziel zu verwirklichen, d. h. mit Gott in Gemeinschaft zu treten und zu leben. Die Herrschaft des Menschen über die Natur hat ihr Analogon in der Herrschaft Gottes über den Menschen. Wie die Beziehung der Abhängigkeit des Menschen von Gott nicht eine Beziehung der Knechtschaft und der Furcht des Menschen ist, sondern von der Menschenliebe Gottes (φιλανθρωπία) durchdrungen ist, so hat auch die Herrschaft des Menschen über die ihm untergeordnete Natur eine harmonische Beziehung (der Liebe) zu sein. Der Kosmos ist der Rahmen, in dem der Mensch Gott begegnet und mit ihm in Gemeinschaft tritt. Nach Röm 1, 20 ist die Schöpfung eine Offenbarung Gottes an alle Menschen; die Schönheit und Harmonie und Zweckmäßigkeit der Natur führen den Menschen vom Sichtbaren zur Schau des Unsichtbaren. Durch die Sinnenschau (αἰσθητή bzw. σωματικὴ θεωρία), schreibt Johannes Damaskenos⁶, steigt der Mensch zu der geistigen Schau (πνευματικὴ θεωρία) empor. Indem der Mensch dagegen die Harmonie der Natur selbst und seine harmonische Beziehung zur Natur zerstört, erschwert er auch seine Beziehung zu Gott. Die Natur ist daher kein Instrument, sondern ein zu beachtender Bestandteil menschlichen Lebens.

Gerade diese doppelte Beziehung des Menschen zu Gott und zur Natur haben mehrere griechische Kirchenväter mit dem Begriff „Mikrokosmos“ zum Ausdruck

⁴ Theodoret, Haer. fabul. Compendium 5, 9: PG 83, 477 B.

⁵ Graecarum affect. curatio 5: PG 83, 941 BC.

⁶ De imag. 3, 12: PG 94, 1336 B: „διὰ σωματικῆς θεωρίας ἐρχόμεθα ἐπὶ τὴν πνευματικὴν θεωρίαν“.

gebracht. Gegenstand ihrer einschlägigen Reflexionen ist die Einheit und Harmonie des Weltalls, konkreter gesagt die Einheit und Harmonie des geistigen und stofflichen Seins. Eine Widerspiegelung der Einheit und Harmonie des Kosmos bildet der Mensch. Der Mensch ist somit eine kleine Welteinheit. Er ist der Mikrokosmos, die Welt im Kleinen, im Vergleich zu dem „Makrokosmos“ (μακρὸς bzw. μέγας κόσμος), der Welt im Großen. Wie verstehen die Kirchenväter dies im Einzelnen? Hier drei zusammenfassende Bemerkungen bzw. Feststellungen:

1. Die Kirchenväter machten sowohl Offenbarungsgehalte der Heiligen Schrift als auch Kenntnisse ihrer Zeit zur Grundlage ihrer Theologie. Der Heiligen Schrift, speziell Gen 2, 7, entnahmen sie, dass „Jahwe Gott den Menschen aus Staub von dem Erdboden bildete und in seine Nase einen Lebenshauch blies; so wurde der Mensch ein lebendiges Wesen“. Daraus folgerten sie, dass der Mensch einerseits Geschöpf Gottes ist und andererseits Geist und Stoff in sich vereinigt, d. h. er ist ein „θεῖον κρᾶμα (eine göttliche Mischung)“⁷. Terminologisch hieß dies in der griechischen Philosophie, dass der Mensch ein Mikrokosmos sei. Bereits in der Mittleren Stoa, und zwar bei Poseidonios (135-50 v. Chr.), begegnet uns diese Bezeichnung. Die Stoiker gehen hierbei von der Vorstellung aus, dass die Welt ein Gebilde aus Göttern und Menschen und Dingen ist. Der Mensch steht in diesem Gebilde „als Mikrokosmos an der Grenze zweier Welten und bildet das Band zwischen den höheren und den niederen Daseinsformen. Seine animalische Natur hat er mit dem Tiere gemein; seinem wahren Wesen nach gehört er dagegen auf die Seite der Gottheit“⁸. Anhand des biblischen Belegs und mit Hilfe dieser stoischen Vorstellung hat Klemens von Alexandrien⁹ als erster innerhalb der christlichen Literatur den Menschen „Mikrokosmos“ ([σ]μικρὸν κόσμον) genannt. Ihm folgten Methodios von Olym¹⁰, Gregor der Theologe¹¹, Johannes Damaskenos¹² und andere Kirchenväter. Mit dem Menschen als Mikrokosmos befasste sich besonders eingehend Maximus der Bekenner¹³.

2. Der Mensch als Mikrokosmos stellt also nach den Kirchenvätern das Band der sichtbaren und unsichtbaren Welt dar. Aber dies ist nicht im neuplatonischen Sinne zu verstehen, als stünde der Mensch im Emanationsprozess (ἐν, νοῦς, ψυχή - ὕλη) zwischen der geistigen und der materiellen Welt. Eine solche Deutung widerspricht der Ansicht der Kirchenväter vom persönlichen Gott als dem Schöpfer. Zwischen Gott und der Schöpfung gibt es keine Emanationsstufen bzw. vermittelnden Kräfte, wie dies die Kräfte bei Philon von Alexandrien oder die Äonen im Gnostizismus oder auch der böse Demiurg von Markion und den Manichäern sind. Dieselbe Ansicht der Kirchenväter vom persönlichen Schöpfergott spricht auch gegen den Pantheismus, der

⁷ Klemens, Paedagogus 2, 2: BEP 7, 139 (PG 8, 412 A).

⁸ M. Pohlenz, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Bd. I, Göttingen ⁴1970, S. 228.

⁹ Protrepticus 1, 1: BEP 7, 19 (PG 8, 60 A).

¹⁰ De resurrectione 2, 10, 2: BEP 18, 160.

¹¹ Hom. 28, 22: BEP 59, 231 (PG 36, 57 A). Hom. 38, 11: BEP 60, 68 (PG 36, 324 A).

¹² De fide orthodoxa 1, 26: PG 94, 921 A (Vgl. weitere Stellen beim kritischen Apparat von Kotter II, 79); s. auch G. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford ⁶1982, s. v. εἰκὼν III, 8, 5.

¹³ Im siebten Kapitel seiner Mystagogie, das den Titel trägt: „Wie die Welt ein Mensch genannt wird und auf welche Weise auch der Mensch eine Welt heißt“, fällt besonders seine Ansicht von der Vollkommenheit gegenseitiger Durchdringung des Sinnlichen und Geistigen im Menschen auf. Die vollkommene gegenseitige Durchdringung dieser beiden Elemente im Menschen ist das „Spiegelbild“ und zugleich der „Wahrheitsbeweis“ der gegenseitigen Durchdringung von Geist und Stoff im Weltall. Vgl. auch H. U. v. Balthasar, Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenner, Einsiedeln ²1961, S. 348 f. und 169-175.

dem Begriff „Mikrokosmos“ in der stoischen Philosophie zugrunde liegt. Nach Klemens von Alexandrien¹⁴ ist es ebenfalls der persönliche Schöpfergott bzw. der Logos Gottes, der durch den Heiligen Geist Leib und Seele verbunden und damit den Menschen zum Mikrokosmos gemacht hat.

3. Der Mensch als Mikrokosmos wird bei den Kirchenvätern als ein harmonisches psychosomatisches Ganzes, als das einzige psychosomatische Wesen angesprochen, in dem „sich nach dem freien schöpferischen Willen Gottes eine vollständige und eigenartige Kombination von Geist und Materie vollzog“¹⁵. In diesem Sinne ist die Bezeichnung des Menschen als Mikrokosmos viel mehr als bloß die Antwort auf die Frage nach der Stellung des Menschen im Kosmos. Sie sagt gleichzeitig aus, dass der Mensch von seiner Erschaffung her nicht nur die materielle, sichtbare und die geistige, unsichtbare Welt in sich harmonisch vereinigt, sondern auch, dass er zur harmonischen Gemeinschaft und Einheit mit sich selbst, mit der Natur, speziell mit den Mitmenschen, und mit Gott bestimmt ist. Insbesondere ist der Mensch auf seine Gemeinschaft mit Gott angewiesen und dazu bestimmt. Aus dieser Perspektive drückt der Begriff „Mikrokosmos“ bei den Kirchenvätern zum Teil das aus, was Max Scheler und im Anschluss an ihn einige deutschsprachige Theologen (Emil Brunner, Helmuth Thielicke, Karl Rahner etc.) „Weltoffenheit“ und „Gott-Suchen“¹⁶ nennen.

B. Der Mensch als psychosomatisches Wesen

In diesem Abschnitt möchte ich hauptsächlich zwei Missverständnisse ausräumen. Das erste betrifft die soeben erläuterte Bezeichnung des Menschen als Mikrokosmos. Diese wird sowohl von nicht orthodoxen Theologen, wie z. B. Emil Brunner¹⁷, als auch von orthodoxen gelegentlich missverstanden. Panagiotis Nellas¹⁸ hält sie z. B. für „unzureichend“, „weil“, wie er schreibt, „die Materie durch den Menschen sicherlich Gestalt annimmt und Mensch wird, aber nicht gerettet wird“. Aus meiner Sicht ist diese Begründung von Nellas ungenügend. Vor allem ist sie zu undifferenziert. Es gibt zwar Ausführungen von Kirchenvätern, die unter Einfluss philosophisch-dualistischer oder auch asketischer Ansichten von der Materie und speziell vom menschlichen Leib

¹⁴ Protrepticus 1, 1: BEP 7, 19 (PG 8, 60 A): „... ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ... καὶ τὸν μικρὸν κόσμον, τὸν ἄνθρωπον, ψυχὴν τε καὶ σῶμα αὐτοῦ, ἀγίῳ πνεύματι ἁρμοσάμενος ...“

¹⁵ B. Anagnostopoulos, Das Zeugnis der Väter vom Menschen, in: *Kirchliches Außenamt* (Hg.) Das Bild vom Menschen in Orthodoxie und Protestantismus (Beiheft z. Ökum. Rundschau 26), S. 24. Vgl. im selben Beiheft auch den Beitrag von Damaskinos Papandreou, Das orthodoxe Verständnis des Menschen in der neuzeitlichen Theologie, S. 43-63.

¹⁶ Bei dieser Bezeichnung wird hauptsächlich das Verständnis von M. Scheler zugrunde gelegt. Und dies aus dem verständlichen Grund, dass Scheler die „Weltoffenheit“ des Menschen letzten Endes als „Gott-Suchen“ verstand. Weltoffenheit bedeutet - wie auch das Wort zeigt -, dass der Mensch, anders als das Tier, immer offen für neue Dinge und Erfahrungen ist. Er sucht immer wieder neue Möglichkeiten der Lebensverwirklichung, ohne dabei jedoch je ans Ziel zu kommen. Ein innerer Drang treibt ihn über jede erreichte Stufe hinaus. Jede Antwort enthält neue Fragen, und selbst wenn der Mensch alles Wissbare in der Welt wüsste, alle Möglichkeiten des Lebens ausgeschöpft hätte, würde sein Suchen doch nie zu Ende kommen; denn der Mensch ist nicht nur offen gegenüber der Welt, sondern auch über die Welt hinaus. Diese Offenheit über die Welt hinaus kann nicht einfach richtungslos sein, kann nicht ins Leere gehen, sondern setzt ein „Gegenüber“ voraus, auf das der Mensch angewiesen ist, Gott.

¹⁷ Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen, Berlin 1937, S. 427 ff.

¹⁸ P. Nellas, Ἡ Θεολογία τοῦ „κατ' εἰκόνα“, *Kleronomia* 2 (1970) 302.

abwertend sprechen. Insbesondere geschieht dies in asketischen Schriften, deren Verachtung für die Materie bzw. den menschlichen Leib allgemein bekannt und als zeitbedingte Deutung zu verstehen ist. Aber es ist gerade nicht patristische Lehre zu behaupten, dass die Materie, und speziell der menschliche Leib - worum es in diesem Zusammenhang eigens geht - nicht gerettet wird. Im Gegenteil gibt es eine Reihe von überdeutlichen Aussagen, aufgrund derer nach den Kirchenvätern der menschliche Leib gerettet wird. Irenäos von Lyon¹⁹ bekämpft z. B. die Meinung des Gnostikers Valentin, dass Christus bei der Menschwerdung nichts Materielles angenommen hat und dies mit dem Satz begründet: denn die Materie wird nicht gerettet. Die Zurückweisung dieser doketischen Ansicht Valentins, dass also der Leib Christi nur ein Scheinleib gewesen sei, geschieht zu Recht, denn gerade die Menschwerdung des Logos Gottes ist nichts anderes als Bejahung und Rettung des vollen Menschen, einschließlich seines Leibes. Für eine positive Bewertung der Materie, insbesondere des menschlichen Leibes, sprechen viele weitere patristische Argumente, von denen hier nur beispielhaft und stichwortartig die Rede sein kann: *Erstens* gehört auch die Materie zur Schöpfung Gottes; der christliche Gott benutzt nicht eine präexistente Materie, wie beispielsweise der platonische Demiurg, sondern er ist ihr Schöpfer. *Zweitens* wird der Leib des Menschen als „Tempel (ναός) des Heiligen Geistes“ verstanden (1 Kor 6, 19). *Drittens* glauben die Christen an die Auferstehung auch des Leibes. Hierbei ist es sekundär, in welcher Form und wie man sich diesen auferstandenen Leib vorstellen könnte - was sicherlich ein Geheimnis bleibt. Der Apostel Paulus versucht uns dieses Geheimnis mit dem Begriff des „pneumatischen Leibes“ zu vermitteln (1 Kor 15, 44). Auf dieser Grundlage wendet sich jedenfalls das fünfte ökumenische Konzil (Konstantinopel 553) gegen den Origenismus und spricht das Anathem gegen jene aus, die sagen, dass es im Eschaton eine völlige Aufhebung der Leiber und nichts Materielles, sondern nur den nackten Verstand geben wird²⁰.

Das zweite Missverständnis berührt die Frage, ob die Kirchenväter von einer Dichotomie oder einer Trichotomie des Menschen sprechen. Es gibt zwar Belege bei Kirchenvätern und christlichen Schriftstellern²¹, welche eine Dreiteilung des Menschen vermuten lassen (Geist [Logos], Seele und Leib). Aber insgesamt und im Vergleich mit jenen Stellen, die eine Dichotomie (Leib und Seele) nahelegen, sind sie zahlenmäßig weniger und unbedeutender. Man kann daher sagen, dass die Kirchenväter die Zweiteilung des Menschen lehren. Das Thema an sich dürfte jedenfalls im Zusammenhang mit den christologischen Streitigkeiten um die eine bzw. zwei Naturen Christi und die Entscheidung darüber im dritten und den folgenden ökumenischen Konzilen als eindeutig abgeschlossen betrachtet werden. Indem Apollinarios von Laodizäa²² (+ 390) die platonische Trichotomie seiner Lehre über die Inkarnation des

¹⁹ Contra haereses 1, 6, 1: BEP 5, 105 (PG 7, 505 A).

²⁰ So der von diesem Konzil übernommene 11. Anathemismus des Konzils in Konstantinopel von 543: A. Hahn (Hg.), Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, Breslau 1962, S. 229: „Εἴ τις λέγει, ὅτι ἡ μέλλουσα κρίσις ἀναίρεισιν παντελῆ τῶν σωμάτων σημαίνει, καὶ ὅτι ... οὐδὲν ἐν τῷ μέλλοντι τῶν τῆς ὕλης ὑπάρξει, ἀλλὰ γυμνὸς ὁ νοῦς, ἀνάθεμα ἔστω“. Vgl. auch z. B. Methodios von Olymp, De resurrectione 1, 11: PG 18, 280 C: „Ὅν ἄρα ἀπόλλυται τὸ σῶμα“.

²¹ Vgl. z. B. H. Petzold, Abriß einer orthodoxen Anthropologie ..., in: B. Zenkowsky - H. Petzold, Das Bild des Menschen im Lichte der orthodoxen Anthropologie, (Orth. Beiträge 4), Marburg 1969, S. 50-76 u. 113-134: wo der Versuch, die Trichotomie als die orthodoxe Lehre darzustellen, sehr schwach ausfällt.

²² Apollinarios hat für die Trichotomie des Menschen auch auf neutestamentliche Zeugnisse hingewiesen, besonders auf 1 Thes 5, 23, wo von σῶμα, ψυχὴ und πνεῦμα die Rede ist. Einzelne Kirchenväter, aber auch moderne Exegeten, sind geteilter Meinung darüber, ob an dieser Stelle Dichotomie oder Trichotomie gelehrt

Logos zugrunde legte, lehrte er bekanntlich, dass der menschengewordene Logos Gottes nur menschliche Seele und Leib annahm und dass der göttliche Logos den menschlichen ersetzte. Bei der Widerlegung dieser Lehre kamen die Kirchenväter zu der klaren Feststellung, dass wir Christus als wahren Gott und „wahren Menschen aus vernunftbegabter Seele und Leib“ bekennen (ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος)²³. Aus diesem im Grunde christologischen Dogma ergibt sich mittelbar die Zusammensetzung des Menschen aus Leib und (logischer, vernunftbegabter) Seele, wobei das Logische in der Seele keinen selbstständigen Teil als vielmehr ihre besondere und erhabene Potenz ausmacht. Der Logos gilt als „das Reinste der Seele (τῆς ψυχῆς τὸ καθαρώτατον)“²⁴.

Aber im Grunde sind die Kirchenväter nicht daran interessiert, die Zwei- oder Dreiteilung des Menschen zu konstatieren, als vielmehr den Menschen als eine psychosomatische Einheit darzustellen. Hierbei handelt es sich um eine Einheit, die hierarchisch geordnet ist. Der Logos oder der „führende Geist“ (ἡγεμονικὸν πνεῦμα) - so der von den Kirchenvätern bevorzugte stoische Terminus - hat die Aufgabe, die Herrschaft über den „untergeordneten Geist“ (ὑποκείμενον πνεῦμα, über die Triebe und Affekte) zu behalten und auf diese Weise die Einheit des Menschen mit sich selbst und mit den Mitmenschen, aber vor allem die Gemeinschaft mit Gott zu verwirklichen. Diese letztere Aufgabe, den Menschen zu Gott hinzuführen, hat der menschliche Logos bereits vor der Ankunft des göttlichen Logos zu erfüllen gehabt und, insofern er diese Aufgabe erfüllt hat, hat er die Menschen auf Christus hin erzogen. Deshalb werden die Menschen, die vor Christus, nicht nur „nach dem Gesetz“, sondern auch „nach dem Logos“ gelebt haben, als „Christen vor Christus“²⁵ angesehen. Gerade in dieser Würdigung der Vernunft (des Logos) im Menschen durch die griechischen Kirchenväter dürfte man ein unaufgebbares Fundament nicht nur der europäischen, sondern der menschlichen Kultur schlechthin erblicken. Ihren Ursprung hat diese positive Einschätzung der Vernunft sowohl bei den Philosophen der Antike als auch im biblischen Bericht von der Erschaffung des Menschen „nach dem Bilde Gottes“ und „Gott ähnlich“, zu dessen Betrachtung ich anschließend übergehe.

wird. Mit Klemens von Alexandrien anfangen sehen allerdings die meisten Kirchenväter und christliche Autoren im Begriff πνεῦμα den Heiligen Geist und seine Charismen. Mehr dazu bei *Th. Nikolaou*, *Ἡ ἐλευθερία τῆς βουλῆσεως καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς κατὰ Κλήμεντα τὸν Ἀλεξανδρέα*, (Diss.), Thessaloniki 1981, S. 33-34.

²³ So die Entscheidung des dritten ökumenischen Konzils: *I. Karmiris*, *Dogmatica et symbolica Monumenta* ..., Bd. 1, S. 154-155. Vgl. auch *Symbolum Athanasianum* 30; viertes ökm. Konzil (451) und fünftes ökm. Konzil (553), Kan. 4. Siehe auch Kanon 10 der Synode, die in den Jahren 869-870 unter dem Patriarchen Ignatios stattfand und im Westen seit dem 11. Jh. als achttes ökumenisches Konzil bekannt ist: *DH* 657, S. 303: „Τῆς παλαιᾶς τε καὶ καινῆς διαθήκης μίαν ψυχὴν λογικὴν τε καὶ νοερὰν διδασκούσης ἔχειν τὸν ἄνθρωπον, καὶ πάντων τῶν θεηγόρων πατέρων καὶ διδασκάλων τῆς ἐκκλησίας τὴν αὐτὴν δόξαν κατεμπεδούντων.“

²⁴ *Johannes Damaskenos*, *De fide orthodoxa* 50: (PG 94, 1005 B).

²⁵ Vgl. *Justin der Märtyrer*, *Apologia* 1, 46,3-4: *BEP* 3, 186 (PG 6, 397 C). Vgl. auch ebd. 2, 13,2-4: *BEP* 3, 207 (PG 6, 465 BC). *Klemens von Alexandrien*, *Paedagogus* 1, 9: *BEP* 7, 121 (PG 8, 356 B): „ἐπὶ τοὺς ἀνθρώπους καταβέβηκεν (ἡ δικαιοσύνη) ... τῷ λόγῳ καὶ τῷ νόμῳ, εἰς μετάνοιαν τὴν ἀνθρωπότητα βιαζομένη σωτήριον“. *Stromata* 1, 10: *BEP* 7, 254 (PG 8, 744 B): „ἡ δικαιοσύνη γούν οὐ χωρὶς λόγου συνίσταται“. 6, 6: *BEP* 8, 195 (PG 9, 269 B): „ὁρθῶς δὲ βεβιωκότες οἱ πρὸ νόμου εἰς πίστιν ἐλογίσθησαν καὶ δίκαιοι εἶναι ἐκρίθησαν“. *Johannes Chrysostomos*, *In epist. ad Eph. hom.* 10,1: PG 62, 75: „... Πάλιν καὶ οἱ πρὸ τῆς τοῦ Χριστοῦ παρουσίας εὐηρεστηκότες ἐν σώμᾳ εἰσι“.

C. Die Erschaffung des Menschen von Gott „nach seinem Bilde“ und „Gott ähnlich“ (κατ' εἰκόνα und καθ' ὁμοίωσιν)

Wie bereits erwähnt, lehnt Emil Brunner²⁶ den Begriff „Mikrokosmos“ ab. Hierbei verweist er interessanterweise auf Gregor von Nyssa²⁷ und meint zunächst in Übereinstimmung mit ihm, dass es keinen Grund gibt, den Menschen als Mikrokosmos zu feiern, „denn diese Eigenschaft teilt er mit 'jeder Maus'“. Brunner übersieht aber in diesem Zusammenhang, dass Gregor von Nyssa unter dem Begriff nicht bloß ein Wesen meint, „in dessen Aufbau alle Seinsstufen der Welt erkennbar sind“ und auch nicht, „daß jeweils die höhere Seinsstufe die untere in sich begreift, aber in ihr nicht enthalten ist“. Vielmehr bejaht und verwendet Gregor diesen Begriff, weil er in der christlichen Literatur umgedeutet wurde und einen weitgehend biblischen Inhalt erhalten hat. Gregor schreibt nämlich: „Was ist das Große daran, wenn der Mensch als Inbegriff und Gleichnis des Kosmos verstanden wird? (Wenn er als Gleichnis verstanden wird) des Himmels, der vergeht, der Erde, die sich verändert, all dessen, was darin enthalten ist und was durch die Vergänglichkeit des Umfassenden (des Ganzen) mit vergeht? Aber worin besteht die menschliche Größe (sc. als Welt im Kleinen) gemäß dem kirchlichen Wort? Nicht in seinem Ähnlichsein mit der geschaffenen Welt, sondern **im Geworden-Sein nach dem Bild der Natur des Schöpfers**“. Demnach ist nicht die geschaffene Welt die besondere Eigenschaft des Menschen, die er in der Tat mit jeder Maus teilt, sondern seine Erschaffung nach dem Bilde Gottes und „Gott ähnlich“.

Im selben Kontext spricht Gregor von Nyssa²⁸ auch einen weiteren sehr wichtigen anthropologischen Aspekt an. Seine Bemerkungen bilden ein beachtenswertes Spezifikum der Anthropologie der griechischen Kirchenväter. Es handelt sich konkret um das Verständnis des Ausdrucks der Genesis (1, 26) über die Erschaffung des Menschen „nach“ dem Bilde Gottes und Gott ähnlich. Das Interesse hierbei konzentriert sich auf die Präposition κατὰ („nach“) in dem Ausdruck (κατ' εἰκόνα). Diese Präposition bedeutet, dass der Mensch nicht das Bild Gottes ist, sondern „nach“ dem Bilde Gottes, das heißt nach dem ewigen Logos geschaffen wurde, denn dieser ist das einzige natürliche und wahre Bild Gottes. Der Mensch ist demnach das geschaffene Bild des natürlichen Bildes Gottes. Er ist das Bild des Bildes. Wie jedes Bild seine Existenzberechtigung im Urbild hat, auf dieses stets hinweist und nur von daher verstanden wird, so ist der Mensch von Anfang an mit Christus eng verbunden. Als Bild Christi, des wahren Bildes Gottes, trägt der Mensch somit von Anfang an die Dynamik seiner Orientierung auf Christus hin in sich.

Hier stellt sich die Frage nach dem genaueren Inhalt und dem näheren Verständnis des Menschen als Geschöpf „nach dem Bilde“ Gottes. Bei den Kirchenvätern haben wir verschiedene Deutungsversuche dessen, worin die menschliche Gottebenbildlichkeit besteht (im Menschen als dem Mikrokosmos, in der Vernunft des Menschen, in der gesamten Natur des Menschen, im Freisein des Menschen von jeder Notwendigkeit [= αὐτεξούσιον], in der Herrschaft des Menschen über die Schöpfung, in der

²⁶ Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen, Berlin 1937, S. 428.

²⁷ De hominis opificio 16, 1-2: BEP 65A, 46 (PG 44, 180 A): „Ἄλλ' ἐν τίνι κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν λόγον νομοθεῖται τὸ ἀνθρώπινον μέγεθος; οὐκ ἐν τῇ πρὸς τὸν κτιστὸν κόσμον ὁμοιότητι, ἀλλ' ἐν τῷ κατ' εἰκόνα γενέσθαι τῆς τοῦ κτίσαντος φύσεως“.

²⁸ De hominis opificio 16, 2: BEP 65A, 46 (PG 44, 180 A).

Unsterblichkeit des Menschen, der Weisheit des Menschen, der Zeugung von weiteren Menschen usw.). Unter all diesen Erklärungen²⁹ werden die Vernunft und Freiheit des Menschen immer wieder hervorgehoben. Darin erblicken aber die Kirchenväter keine ontologische Frage. Es geht ihnen nicht darum, ob im Menschen ein göttliches Element vorhanden ist, so etwas wie Gott im Menschen - dies ist sicherlich aufgrund pantheistischer Implikationen und der grundsätzlichen Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf zu verneinen - es geht vielmehr um den christologischen Bezug des Menschen als Bild des Logos. Dieser Bezug ist die enge Verwandtschaft des Menschen zu Gott. Er ist die Eigenschaft und Voraussetzung im Menschen für die Erkenntnis Gottes, die Ausübung des Guten und seine Gemeinschaft mit Gott. Diese ebenbildliche Ausrichtung und Potenz im Menschen ist das, was nach Nikos Nissiotis „das ursprüngliche Band zwischen Gott und Mensch begründet“³⁰. Es ist das, was den Menschen als den besonderen, zur Verantwortung berufenen Mittelpunkt der Schöpfung und ihrer Herrlichkeit auszeichnet. Das „Nach-dem-Bilde-Gottes“ ist, einer Homilie zufolge, die Basileios dem Großen zugeschrieben wird, **„Prinzip und Wurzel des Guten**, das ich in meiner Natur von Anfang an bei der Erschaffung mit hineingelegt bekommen habe; aber das Gott-Ähnlich-Werden (καθ' ὁμοίωσιν) wird mir als letztes durch meine Werke und Bemühungen um das Gute und durch meine gesamte tugendhafte Lebensführung zu eigen.“³¹ Das Gott-Ähnlich-Werden ist demnach das entfaltete und verwirklichte „Nach-dem-Bilde-Gottes“. Es ist letzten Endes die Bestimmung des Menschen, die als solche nicht vorhanden, sondern entfaltungsbedürftig war.

Diese grundsätzliche Unterscheidung der griechischen Kirchenväter zwischen dem „nach dem Bilde“ (Imago) und dem „Gott-Ähnlich-Werden“ (Similitudo), die sich aus der Bibel ergibt, ist in der westlichen Theologie durch Augustin und die scholastische Theologie gründlich missverstanden worden. Hier ging man von der so genannten *justitia originalis* als einer besonderen göttlichen Gabe, der Gabe der übernatürlichen Gottesgemeinschaft aus. Der Mensch wurde demnach vor dem Fall als ein beinahe vollkommenes Wesen verstanden.³² So hat die scholastische Theologie zwischen Imago und Similitudo in dem Sinne unterschieden, dass die Imago unverlierbar, die Similitudo aber verlierbar ist. Luther und die Reformatoren haben sich dagegen, indem sie Imago und Similitudo gleichsetzten, gezwungen gesehen, auch vom Verlust der Imago zu sprechen. Zu dieser Ansicht kam die Reformation aufgrund der augustinischen Betrachtung des Menschen nach dem Fall als „verdammte Masse“ („*massa damnata*“)³³ und insbesondere aufgrund der angeblichen Erkenntnis von Luther, dass wir in Gen 1, 26 einen Parallelismus *Membrorum* haben, d. h., dass die Ausdrücke „nach dem Bilde“ Gottes und „Gott ähnlich“ ein und dasselbe bedeuten (ἐν

²⁹ Für Erklärungen in der westlichen Theologie vgl. Leo Scheffczyk (Hg.), *Der Mensch als Bild Gottes*, (Wege der Forschung Bd. 124), Darmstadt 1969.

³⁰ N. Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog*, Stuttgart 1968, S. 40.

³¹ [Basileios der Große], *De hominis structura* 1, 20: PG 30, 32 C.

³² Vgl. A. Theodorou, *Περὶ θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία τῶν Ἑλλήνων πατέρων μέχρις Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ*, Athen 1956, S. 40 ff. Diesen Unterschied zwischen Irenäos und Augustin bzw. den Reformatoren bezüglich der Vollkommenheit der Erstgeschaffenen erkennt auch Brunner an (*Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen*, Berlin 1937, S. 524): „Da Irenäus den ersten Menschen nicht, wie später Augustin und nach ihm die Reformatoren (vgl. etwa *De civitate dei*, XII, 23; XIII, 19-21 und Luthers *Genesiskommentar*, WA. 42,46 f.) ...“

³³ *Augustin*, *Sermo* 26,12: PL 38/I, 201. *De civ. Dei* 21,12: CSEL 40/II, 541, 12.

διὰ δυοῖν). Darum seien durch den Fall beides, Imago und Similitudo, verloren gegangen.

Aber die Antwort auf die Frage, was die Erstgeschaffenen nach den Kirchenvätern durch die Ursünde konkret verloren haben, leitet sich davon ab, was ihnen vorher von Gott geschenkt worden war. Basileios der Große spricht von zwei Gruppen göttlicher Gaben: a) die bereits von Gott geleisteten Gaben (Erschaffung des Menschen durch Gott nach seinem Bilde, noetische und ethische Kräfte, Herrschaft über die Natur, Harmonie mit Gott, der Umwelt und sich selbst etc.) und b) die noch größeren Gaben, welche aufgrund der Verheißung danach dazugekommen wären (Unsterblichkeit, Lohn der Gerechtigkeit, ewige Gemeinschaft mit Gott etc.)³⁴. Auf die Frage nun, was die Erstgeschaffenen und damit die Menschen schlechthin durch den Fall konkret verfehlt und verloren haben, antworten die Kirchenväter, dass dies nicht nur die verheißenen Gaben waren, sondern dass auch die vorhandenen natürlichen Kräfte und Gaben Gottes in Mitleidenschaft gezogen wurden. Sie wurden verdunkelt und geschwächt. Durch den Ungehorsam hat der Mensch „die Schönheit des Bildes abscheulich gemacht“; er orientierte sich deshalb nicht mehr nach „dem Bilde des Himmlischen“, sondern nach dem Bilde, „das ihn seither zu Boden zieht“, d. h. zum Bösen, zur Sünde³⁵. Diese besteht darin, dass der Mensch seine Bestimmung verfehlte (ἀμαρτάνω = sündigen, wörtlich das Ziel verfehlen, nicht treffen) und sich somit von Gott entfernte. Nach dem Ungehorsam folgte „Verlust von Gütern, Entfremdung von Gott, Verwirrung von Satzungen, Umsturz von sämtlichem Guten im Leben“³⁶. Die Harmonie des Menschen mit Gott, seiner Umwelt und sich selbst wich der Disharmonie, der Feindschaft, dem Egoismus, der Ausbeutung. Aber „trotz der Wunden (Wundmale) seiner Übertretungen“, ist der Mensch, so die charakteristischen Worte eines Hymnus der orthodoxen Kirche, „Bild der unaussprechlichen Herrlichkeit“ Gottes³⁷. Seine bildliche, d. h. dynamische Orientierung auf Christus und das Heil hin bleibt bestehen, auch wenn die Menschen nach dem Fall empirisch das wahrnehmen, was nicht das Ursprüngliche und Natürliche, sondern das Widernatürliche ist.

Zusammengefasst ergibt sich daraus, dass die Theologie der drei großen Kirchen in Bezug auf das Verständnis von Imago und Similitudo folgende Ansichten vertreten:

- a. Die orthodoxe Theologie spricht in Entsprechung zu der Auffassung der griechischen Kirchenväter davon, dass der Mensch durch die „**Ursünde**“ nicht nur die Similitudo nicht entfaltet bzw. nicht erreicht, sondern auch die Imago geschwächt und verdunkelt hat.
- b. Die römisch-katholische Theologie verknüpft mit der „**Erbsünde**“ den Verlust der Similitudo, wobei die Imago erhalten blieb.
- c. Die Vertreter der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen behaupten aufgrund der Gleichsetzung von Imago und Similitudo in der Regel den Verlust beider (vereinzelt wird auch von einem „Rest“ der Imago gesprochen).

³⁴ Basileios der Große, Hom. in illud, Attende tibi ipsi 6: BEP 54, 34-35 (PG 31, 212 A - 213 A).

³⁵ Basileios der Große, Hom. in psalmum 48, 8: BEP 52, 122-123 (PG 29, 449 B- 452 C): „ἀποβαλὼν τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου, ἀνέλαβε τὴν εἰκόνα τοῦ χοῦτοῦ.“

³⁶ Basileios der Große, Hom. 11. De invidia 6: BEP 54, 115 (PG 31, 385 BC): „.... ἀγαθὼν ἔκπτωσις, Θεοῦ ἁλλοτριώσις, θεομῶν σύγχυσις καὶ ἀνατροπὴ πάντων ὁμοῦ τῶν κατὰ τὸν βίον καλῶν.“

³⁷ Aus dem Gottesdienst für die Entschlafenen: Μικρὸν Εὐχολόγιον, Athen 1962, S. 203: „Εἰκὼν εἰμι τῆς ἀρετῆτου δόξης σου, εἰ καὶ στίγματα φέρω πταισμάτων.“

D. Der Mensch als verantwortliche Person

Es wurde bereits herausgestellt, dass der Mensch im Kosmos nicht bloß ein ihm von Gott angewiesenes Zuhause, sondern auch alles hat, um seine Bestimmung, d. h. seine Gemeinschaft mit Gott zu verwirklichen. Er ist berufen, auf den Logos Gottes, sein Urbild, hin zu arbeiten. Dies gilt nicht nur für den alten Menschen (παλαιὸς ἄνθρωπος), sondern auch und insbesondere für den in Christus erlösten, den neuen Menschen (καινὸς ἄνθρωπος). Die gesamte Geschichte des Menschen ist aus patristischer Sicht eine Art „Christus-Werdung“ (χριστοποίησης), eine auf Christus bezogene und auf ihn hinorientierte Heilsgeschichte. Es geht schlicht und einfach um die göttliche Gabe des Heils und ihre Aneignung durch den Menschen. Den Höhepunkt dieser Heilsgeschichte stellt darum die Tatsache dar, dass der Logos Gottes Mensch geworden ist, um dem Menschen das Heil zu schenken. Die Menschwerdung des Logos (ἐνανθρώπησις τοῦ Λόγου) bedeutet darum für die griechischen Kirchenväter „Vergöttlichung des Menschen“ (θέωσις bzw. θεοποίησης τοῦ ἀνθρώπου). Der Mensch gewordene Logos hat den Weg dazu geebnet. Der Begriff der „Vergöttlichung“ bedeutet Erlangung des Heils in Christus. Der durch die Menschwerdung gerettete Mensch kann nun Gott werden nicht „der Natur nach“, sondern „der Gnade nach“. Der erlöste Mensch wird Gott teilhaftig, d. h. er vereinigt sich nicht mit dem Wesen Gottes, sondern mit seinen Energien. Christus hat die Ebenbildlichkeit des Menschen nicht neu geschaffen; er hat sie vielmehr erneuert und konkreter, geschichtlich fassbar in Bezug zu seiner Person gesetzt. Er hat deshalb den Menschen aufgerufen, ihm zu folgen und seine Gebote zu halten. Gleichzeitig hat er dies dem Menschen freigestellt: „Wer mir folgen will ...“ (Mt 16, 24).

Es ist also bemerkenswert, dass in Zusammenhang mit der Annahme des Heils durch den Menschen nicht etwa die Allmacht, sondern allein die Güte und Liebe Gottes am Werk ist. Die Anwendung seiner Allmacht bzw. einer irgendwie gearteter Vorherbestimmung würde Zwang bedeuten. Aber „Gott zwingt ... seine Wohltaten nicht auf“³⁸. Dieser Grundsatz ermöglicht es den Kirchenvätern auch, z. B. die Frage der Gnostiker zu beantworten, warum der vollkommene Gott Adam nicht vollkommen geschaffen hat, oder warum der Mensch die Gebote übertritt, falls er vollkommen geschaffen worden wäre. Klemens von Alexandrien sagt hierzu: „Er (d. h. Adam und damit der Mensch schlechthin) ist nicht vollkommen geschaffen worden ..., (weil) er (d. h. Gott) will, dass wir uns von uns aus retten“.³⁹

Durch den Lebenshauch (ἐμφύσημα θεοῦ) übertrug Gott dem Menschen Freiheit und Verantwortung. Er rüstete ihn zum tugendhaften und gottgefälligen Leben aus⁴⁰ und machte ihn auf diese Weise zur „Person“ (πρόσωπον). Der Begriff Person, der bekanntlich eine zentrale Rolle bei den trinitarisch-christologischen Diskussionen der Kirchenväter spielte, wird in seiner Kernbedeutung auch auf den Menschen übertragen. So kennzeichnet der für die Kirchenväter charakteristische Begriff Person das, was einen jeden konkreten Menschen „durch die eigenen Handlungen und Eigenschaften von den gleichartigen Wesen sehr deutlich unterscheidet und abgrenzt“⁴¹. Die integrale, persönlich verantwortliche Handlungsweise ist das

³⁸ Klemens von Alexandrien, Stromata 7, 7: BEP 7, 264 (PG 9, 460 A): „Οὐκ οὖν ὁ θεὸς ἀνάγκη ἀγαθοποιεῖ“.

³⁹ Stromata 6, 12: BEP 8, 214 (PG 9, 317 B).

⁴⁰ Stromata 6, 12: BEP 8, 214 (PG 9, 317 BC): „πρὸς ... τὸ ἀναδεῖξασθαι τὴν ἀρετὴν ἐπιτήδειος“.

⁴¹ Johannes Damaskenos, Dialektica 43: PG 94, 613 AB: „Πρόσωπόν ἐστιν, ὅπερ διὰ τῶν οἰκείων

Besondere des Menschen und das, was ihn als Person von seinen Mitmenschen unterscheidet; besser gesagt es ist das, was den Menschen zum Menschen macht. Für die Kirchenväter gipfelt diese Handlungsweise in der Liebe, im Lieben und Geliebt-Werden. Indem der Mensch seine Mitmenschen liebt und von diesen geliebt wird, existiert er. In Anlehnung an Aristoteles definiert deshalb auch Basileios der Große den Menschen als „politisches Lebewesen“ (πολιτικὸν ζῶον) und erblickt die Verwirklichung dieser Eigenschaft in der Gemeinschaft der Christen und speziell in der Nächstenliebe⁴².

Für die integrale, persönlich verantwortliche Handlungsweise des Menschen verwenden die Kirchenväter den stoischen Begriff Autexousion (αὐτεξούσιον bzw. αὐτεξουσιότης = eigenmächtige Freiheit, Freiheitlichkeit, Willensfreiheit). Diese Willensfreiheit und Verantwortung ist mit der bereits erwähnten führenden Potenz im Menschen, dem Hegemonikon bzw. dem Verstand des Menschen eng verbunden. Darum wird das Autexousion als „der Verstand“ definiert, „der sich natürlich bewegt oder als eine eigenmächtige vernünftige Bewegung der Seele“⁴³. „Natürliche“ Bewegung des Verstandes bedeutet Orientierung auf das ihm von Anfang an vorgegebene Ziel. Insofern der Verstand sich auf sein natürliches Ziel hinbewegt, bewahrt und entfaltet er seine Freiheit. Die entgegengesetzte Bewegung führt dagegen zu seiner Unfreiheit und Versklavung. Diese von der Stoa beeinflusste Sicht des Autexousion des Menschen ist bereits im Neuen Testament, besonders beim Apostel Paulus vertreten. Denn auch dort führt nur das Befolgen der Gebote des Herrn zur Freiheit und zum Heil.

Trotzdem sind die Kirchenväter insgesamt sehr bemüht, das Autexousion zwar in terminologischer Anlehnung an die antiken Philosophen, aber in einem christlichen Kontext neu zu bestimmen und zur Geltung zu bringen. Dies wird u. a. in folgenden drei Punkten deutlich:

1. Das Autexousion ist für die Kirchenväter nicht eine theoretische Angelegenheit, sondern es ist für dieses Leben bestimmt. Diese Seite des Problems erläutern die Kirchenväter auch in Anlehnung an das 10. Buch der platonischen *Politeia* (617 E 4-7: Lebensweise - Wahl - präexistente Seele). Für sie drücken die Worte Platons „die Schuld trägt derjenige, der gewählt hat; Gott ist unschuldig“ („αἰτία ἐλομένου Θεὸς ἀναίτιος“) das Autexousion des Menschen aus. Allerdings mit einer Erweiterung und Umdeutung des platonischen Ausdrucks: Platon lehrte an dieser Stelle die absolute Willens- und Wahlfreiheit der gewünschten Lebensführung im Jenseits, und zwar in Verbindung mit der Seelenwanderung, wobei die Wahlmöglichkeit nur ein Mal im Voraus für jedes Leben bestand. In all diesen drei Punkten lehren die Kirchenväter etwas anderes: a. Die Willensfreiheit ist nicht fürs Jenseits, sondern für die Existenz des Menschen hier auf Erden bestimmt. b. Der Mensch bzw. seine Seele erhält nach dem Ableben nicht weitere Wahlmöglichkeiten eines Lebens (wie in der Seelenwanderung), sondern lebt nur einmal. c. Er hat in diesem einen Leben - im Gegensatz zur einen Wahl im Jenseits - die ständige Wahl seines Tuns und Lassens.

ἐνεργημάτων τε καὶ ἰδιωμάτων ἀρίστων καὶ περιορισμένην τῶν ὁμοφυῶν αὐτοῦ παρέχεται ἡμῖν τὴν ἐμφάνειαν“.

⁴² Vgl. Th. Nikolaou, Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche, (VIOTh 3), St. Ottilien 1995, S. 30.

⁴³ Klemens von Alexandrien, De providentia (Fragment 40) bei Maximus der Bekenner, Ex quaestionibus a Theodoro ..., : PG 91, 276 C: „αὐτεξουσιότης ἐστὶ νοῦς κατὰ φύσιν κινούμενος ἢ νοερά τῆς ψυχῆς κίνησις αὐτοκρατής.“

2. Das Autexousion ist deshalb die Quelle der konkreten Lebensführung und Lebensweise. Das Leben in einer bestimmten Weise zu führen bedeutet aber zweierlei. *Erstens*, dass man frei ist, zwischen zwei entgegengesetzten Möglichkeiten, z. B. zwischen gut und böse, oder mehreren Möglichkeiten wählen zu können. Hierfür verwenden die Kirchenväter am häufigsten den aristotelischen Terminus προαίρεσις (Prohairesis = das Vorziehen, das Wählen). Hatte aber Aristoteles diese Wahlmöglichkeit nur auf das beschränkt, was als gut erkannt wurde, auf die Tugend, so beziehen die Kirchenväter die Prohairesis auch auf das Böse bzw. die Sünde⁴⁴. *Zweitens*, setzt die konkrete Lebensweise nicht nur das Wollen, sondern auch das Können voraus. Aus dieser Perspektive lassen sich die Handlungen sowie die Unterlassungen des Menschen aus patristischer Sicht in folgende drei Kombinationen des Wollens und des Könnens einordnen⁴⁵:

a. Es gibt Dinge, die der Mensch weder kann noch will; er kann z. B. nicht fliegen und dieser seiner körperlich-natürlichen Unfähigkeit folgt konsequenterweise auch das Nicht-Wollen;

b. Es gibt Dinge wiederum, die der Mensch definitiv nicht tun bzw. nicht erreichen kann, auch wenn er will; er kann z. B. nicht ewiger Sohn Gottes bzw. Gott von Natur aus (φύσει θεός) werden; und

c. Es gibt schließlich andere Dinge, die der Mensch kann, aber oft nicht will; er kann z. B. schwimmen oder er kann θέσει (durch Annahme, Satzung) Kind Gottes werden.

3. Das Autexousion bezieht sich besonders auf das Heil bzw. Unheil des Menschen. Deshalb wird das Hauptgewicht bei den soeben genannten drei Kombinationen des Könnens und Wollens auf die dritte gelegt: Das Können und Nicht-Wollen. Dies erklärt sich nicht nur aus der ausgesprochen ethischen Ausrichtung des patristischen Denkens, sondern auch daraus, dass letzten Endes durch das Tun und Lassen des Menschen sein Heil bestimmt wird. In diesem Kontext ist es verständlich, dass die Kirchenväter den Willen im Menschen zu erwecken und zu stärken suchen. Sie möchten, dass der Mensch die Verwirklichung der Gebote des Herrn in Bezug auf Ethos, Glaube und Erkenntnis anstrebt. Entsprechend setzen sie Wollen und Können gleich bzw. betonen sehr stark das Wollen dem Können gegenüber: „Wolle ... und Du wirst können“ (θέλε ... καὶ δυνήσῃ)⁴⁶, heißt darum das Schlagwort.

Die griechischen Kirchenväter vertraten also mit Nachdruck die Freiheitlichkeit des Menschen. Sie vertraten somit ein optimistisches Menschenbild. Bei einigen lateinischen Kirchenvätern zeichnen sich dagegen ziemlich früh gewisse Ansätze einer pessimistischen Auffassung vom Menschen ab. Diese Auffassung konkretisierte sich in der Überbewertung des Bösen im Menschen nach dem Fall Adams, die bereits bei Tertullian vorkommt. Es ist jedoch nicht Tertullian, sondern Augustin, der - bei aller

⁴⁴ Klemens von Alexandrien, Stromata 1, 17: BEP 7, 268 (PG 8, 800 A): „τῶν ἀμαρτημάτων προαίρεσις καὶ ὁρμὴ κατάρχει“. Vgl. Basileios der Große, Quod deus non est auctor malorum 7: BEP 54, 95 (PG 31, 345 B). Johannes Chrysostomos, In Gen 19, 1: PG 53, 158. 32, 5: PG 53, 300. Vgl. auch Johannes Damaskenos, De fide orthodoxa 38: (PG 94, 953 BC): „προαίρεσις γάρ ἐστι δύο προκειμένων τὸ αἰρεῖσθαι καὶ ἐκλέγεσθαι τοῦτο πρὸ τοῦ ἑτέρου ... αὐτεξουσίως προαιρεῖται (sc. ὁ ἄνθρωπος)“.

⁴⁵ Vgl. z. B. Klemens von Alexandrien, Stromata 2, 17: BEP 7, 335-336 (PG 8, 1016 AB).

⁴⁶ Klemens von Alexandrien, Stromata 2, 17: BEP 7, 336 (PG 8, 1016 B). Vgl. auch Johannes Chrysostomos, In Matt. 49, 4: PG 58, 500: „ἀρκεῖ θελήσαι, καὶ τὸ πᾶν ἥνυσται“. Ad pop. Antioch. 8, 3: PG 49, 101. Vgl. weitere Stellen bei Th. Nikolaou, Der Neid bei Johannes Chrysostomos unter Berücksichtigung der griechischen Philosophie, Bonn 1969, S. 27, Anm. 15. Siehe auch Ammonios AL, Fragm. in Joh. 12, 40: PG 85, 1477 c: „ἐν ἄλλοις δύναμιν τὴν προαίρεσιν νοοῦμεν“.

Hochschätzung seines tiefsinnigen theologischen Denkens - die Kluft zu der östlichen, aber gewissermaßen auch zur vorangegangenen lateinischen Theologie der Sünde bzw. der Freiheit des Menschen schuf. Seine Auseinandersetzung mit Pelagius im Hinblick auf dieses Thema hat sicher zu der Radikalität seiner deterministischen Äußerungen beigetragen; aber auch die Eroberung Roms durch Alarich im Jahre 410, welche die Abfassung seines Hauptwerkes (*De civitate Dei*) veranlasste, beeinflusste seine anthropologischen Betrachtungen. Im scholastischen Mittelalter war man bemüht, die augustinschen Übertreibungen abzuschwächen, während die Reformation⁴⁷ sich für den radikalen Determinismus aussprach.

Vielleicht liegt in dieser Entwicklung die Ursache, dass der Mensch sowohl im römischen Katholizismus als auch im Protestantismus in der Folge gewissermaßen entmündigt wurde: Im römischen Katholizismus gipfelte diese Entmündigung im für das Heil des Menschen „unbedingt notwendigen“ Gehorsam dem Papst gegenüber (so die Bulle „*Unam Sanctam*“ von Papst Bonifaz VIII., 1302). In der Reformation wurde der Mensch entmündigt, indem Determinismus und Vorherbestimmung weitestgehend Gültigkeit erlangten. Aus dieser Entwicklung resultierte schließlich die Aufklärung, die zwar notwendig war, aber ihrerseits wiederum durch die Überbetonung der Ratio, durch die strikte Trennung zwischen Glauben und Vernunft und durch die Forderung nach Emanzipation des Menschen vor allem von jeder kirchlichen Autorität ein nicht minder einseitiges Menschenbild lieferte.

Die griechischen Kirchenväter nehmen diesen Entwicklungen gegenüber eine unvoreingenommene und klare Stellung ein, die vielleicht im heutigen Zusammenrücken der Völker Europas für das Verständnis des Menschen hilfreich sein könnte. Sie lehnen nämlich jede Art von Determinismus strikt ab, aber genauso entschieden weisen sie sowohl den Pelagianismus⁴⁸ als auch den Semipelagianismus zurück. Sie treten vielmehr für die bewährte biblische Richtung ein: Dass nämlich das Heil in Christus eine Gabe Gottes ist, die angenommen oder zurückgewiesen werden kann. Hierfür steht der bekannte Begriff der Synergie (συνεργία)⁴⁹, der den Vorrang der Gnade bejaht, aber gleichzeitig das Mitwirken des Menschen würdigt. Durch das Mitwirken, „den guten Wettkampf“, leistet der Mensch seinen Beitrag und hofft darauf, dass der menschenliebende „Herr, der gerechte Richter, an jenem Tag“ ihm „den Kranz der Gerechtigkeit“ geben wird (1 Tim 4, 7).

⁴⁷ Schon im Jahre 1525 gab *Martin Luther* in Wittenberg seine Schrift „*De servo arbitrio*“ heraus; ihm folgte auch *Calvin*.

⁴⁸ Pelagius war ebenfalls seiner Abstammung nach westlicher Theologe, der auch im Westen gewirkt hat.

⁴⁹ Vgl. ausführlicher dazu: *I. Kalogirou*, Αἱ περὶ „συνεργίας“ ἐν τῇ δικαιοῦσι τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλαὶ ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου καὶ αἱ περὶ αὐτὴν συζητήσεις τῶν ἑτεροδόξων, Thessaloniki 1953, bes. S. 9-44.