

226.50

Die Anthropologie des Johannes von Damaskos

VON FERDINAND R. GAHBAUER OSB

Ein Blick in die Bibliographie der letzten Jahrgänge von einschlägigen Fachzeitschriften¹ zeigt, daß die Anthropologie der Kirchenväter intensiv erforscht wurde. Insbesondere gilt dies für die Kappadozier, aber auch für Anastasios Sinaïtes und Maximus Confessor. Jedoch sucht der Leser beinahe vergebens nach einschlägigen Arbeiten über die Anthropologie des Johannes von Damaskos². Die vorliegende Studie versucht hier eine Lücke zu schließen und die Fragestellung, soweit möglich, auf ein ganzheitliches Menschenbild des Damaszeners auszuweiten, insofern es Urzustand, Wesen und Vollendung des Menschen betrifft. Außerdem gerät durch die Zitation einschlägiger Aussagen des Damaszeners die reichhaltige philosophische und patristisch-theologische Tradition, aus der er geschöpft hat, in den Blick. Und schließlich soll deutlich werden, daß es möglich ist, die über mehrere Schriften und die vielen Kapitel der ‚Dialectica‘ verstreuten anthropologischen Aussagen des Johannes über den Menschen in einer Synthese zusammenzufassen. Die von den Vätern und der antiken Philosophie tradierte Anthropologie ist Johannes von Damaskos so sehr zum geistigen Besitz geworden, daß er Aufbau und Merkmale des Menschen als Beispiele für seine Erläuterungen verwenden und auf diese Weise formallogische Probleme erörtern kann.

¹ S. bes. ByZ 78 (1985) – 85 (1992); OstKSt 34 (1985) – 41 (1992) und OrChr 69 (1985) – 76 (1992).

² Eine Ausnahme bildet lediglich die philosophische Dissertation des Amerikaners *M. F. Himmerich*, *The Deification of Man*, Ph. Diss. Marquette University 1985; *B. Schultze*, *Byzantinisch-patristische ostchristliche Anthropologie* [Photios und Johannes von Damaskus, in: OrChrP 38 (1972) 172–194] geht nicht auf die philosophische Anthropologie des Damaszeners ein. Ausgehend von den Homilien der beiden Theologen zur liturgischen Feier des Festes Maria Geburt am 8. September zeigt Schultze das Wunderbare der Menschwerdung Christi auf, das bereits mit der Geburt Marias, der Mutter Jesu, aus der unfruchtbaren Anna begonnen habe. Der Schöpfer hat durch Maria die ganze Menschennatur zum Besseren gewandt. Es geht Schultze um den Aufweis eines Zweiges der theologischen Anthropologie der beiden byzantinischen Theologen. – Auch die Hinweise auf ältere Literatur über die Anthropologie des Damaszeners sind in den Publikationen spärlich. *B. Altaner* – *A. Stuiber*, *Patrologie, Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, 8. Aufl. 1978, Freiburg–Basel–Wien, 1978, 532 verweist auf einen Aufsatz von *O. Lottin*, *La psychologie de l'acte humain*, in: RThom 1931, 631–661, gibt aber keine Bandzahl an; von demselben Verfasser führt *B. Studer* in der Bibliographie zu seiner Untersuchung ‚Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus‘ (SPB 2) Etal 1956, XIII an ‚La psychologie de l'acte humain chez Saint Jean Damascène et les théologiens du XIII siècle occidental: Psychologie et morale aux XII et XIII siècles, t. 3: Problèmes de morale, 2, 393–424, Gembloux, 1949; *Bonifaz Kotter* nennt in seinem Artikel ‚Johannes von Damaskus‘, (TRE 17 [1988] 131) folgende zwei Publikationen über die Anthropologie des Damaszeners: 1. *Anastasios Kallis*, *Der menschliche Wille in seinem Grund und Ausdruck nach der Lehre des Johannes Damaskenos*, Naussa 1965; 2. *K. N. Tsirpanlis*, *The Problem of Free Will and Evil in St. John of Damascus*, in: EkkIph 59 (1977) 266–287.

1. Der Urzustand des Menschen

Johannes von Damaskos hat das Kapitel 26 seiner ‚Expositio fidei‘³ der Lehre vom Menschen (περὶ ἀνθρώπου) gewidmet, nachdem er in Kapitel 25 über das Paradies und den Sündenfall nach Gen 2 und 3 gesprochen hatte. Er beschreibt den Menschen in Kap. 26 als Schöpfung aus dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren. Seele und Leib sind gleichzeitig entstanden. Dadurch grenzt sich Johannes von der Präexistenzlehre des Origenes, dessen Erklärungen er als Geschwätz abtut, deutlich ab⁴. Die Aussagen über die Schöpfung des Menschen sind ganz vom Schöpfungsbericht, von Klemens von Alexandrien, Strom. 185, 26f. sowie den Homilien des Chrysostomos und des Gregor von Nyssa über den Schöpfungsbericht geprägt. In den Zeilen 23–44 des Kapitels 26 beschreibt der Damaszener den Urzustand des Menschen vor dem Sündenfall. Demzufolge hat Gott den Menschen in einem Zustand ohne Leid und Sorge, als Betrachter der sichtbaren Schöpfung, als Mysten der geistigen Welt sowie als König der Erde, strahlend in seinen Tugenden und ohne Sünde geschaffen. Der Mensch gehört sowohl der Welt des Körperlichen und Vergänglichen wie der Welt des Unsterblichen und Himmlischen an. Er befindet sich in der Mitte zwischen Größe und Niedrigkeit. Er besteht aus Geist (πνεῦμα) und Leib (σῶμα). Mit seinem Geist soll er Bestand haben und den Schöpfer preisen, mit dem Leib aber leiden und so erzogen werden. Der Mensch ist bestimmt für die Vergöttlichung nicht im Sinne einer Verwandlung seines menschlichen Wesens ins Göttliche, sondern im Sinne der Teilhabe an der göttlichen Erleuchtung⁵. Grundsätzlich besaß der Mensch die Fähigkeit, mit seinem freien Willen die Sünde zu meiden und dadurch im Guten zu verharren. Wie der Testimonienapparat zu dieser Stelle ausweist, hat der Damaszener aus dem reichen Schatz der Vätertradition geschöpft.

II. Wesen und Aufbau des Menschen

1. Der Aufbau des Menschen

Nach der Schilderung des Urzustandes des Menschen beschreibt Johannes in den Zeilen 44–52 mit wenigen Sätzen die Seele (ψυχή) des Menschen⁶. Die Seele ist lebendig, einfach, unkörperlich, unsichtbar und

³ PTS 12 (1973) 75, 1 – 80, 109.

⁴ PTS 12 (1973) 76, 22f.; im Testimonienapparat werden verschiedene Belegstellen für diese Ansicht genannt, darunter Origenes. De principiis, 96, 16; jedoch läßt sich das Zitat aufgrund dieser Angabe nicht verifizieren.

⁵ „... θεούμενον δὲ τῆ μετοχῇ τῆς θείας ἐλλάμψεως ...“ Dieser Begriff kommt häufig vor in der patristischen Literatur; s. PGL Stichwort „ἐλλάμψις“, 451; s. auch F. Wagner, Art. Erleuchtung, in: TRE 10, 164–174, bes. 165f. Die Erleuchtung zielt letztlich auf die unio mystica mit Gott.

⁶ PTS 12 (1973) 77, 44 – 80, 109.

geistiger Natur; sie bedient sich des Körpers als Werkzeug. Der Geist (νοῦς) ist der reinste Teil in der Seele. Seine Stellung in der Seele entspricht der des Auges im Körper. Vom Körper sagt Johannes in den Zeilen 58–60 lediglich, daß er die vier Dimensionen Länge, Breite, Höhe und Tiefe besitzt und aus den vier Elementen besteht. In den Zeilen 78–81 spricht Johannes von den fünf Sinnen. In den Zeilen 86–93 beschreibt der Damaszener die Eigenschaften des Körpers und der Seele. Der Körper ist gegliedert (τομή), kann etwas ausscheiden (ῥεῦσις) und unterliegt den Veränderungen (μεταβολή). Die Seele dagegen ist ausgezeichnet durch Frömmigkeit (εὐσέβεια) und Denkvermögen (νόησις). In den Zeilen 93–104 kommt Johannes auf den vernünftigen (λογικόν) und den unvernünftigen (ἄλογον) Seelenteil zu sprechen. Vom unvernünftigen Seelenteil geht das leidenschaftliche und begehrlische Streben aus. Die letzten Verse des Kapitels 26 der Expositio sprechen von den guten und den bösen Taten. Die folgenden Kapitel (27–31) sind den Überlegungen über Lust, Trauer, Furcht, Zorn und das Vorstellungsvermögen gewidmet. Die folgenden Kapitel bis 35 handeln über die Erkenntniskräfte des Menschen: Sinnesorgane, Denkvermögen und Erinnerung. Wie der Testimonienapparat ausweist, hat Johannes die Kapitel 27–35 aus Nemesios von Emesa, ‚De natura hominis‘ wörtlich übernommen. Dabei hat er in den Kapiteln 27–29 nach der Übernahme eines Teils des entsprechenden Kapitels aus Nemesios gleichzeitig Zitation und Niederschrift seines Kapitels abgebrochen. Kapitel 30 über den Zorn ist eine Aneinanderreihung verschiedener Passagen aus dem Opus des Nemesios. In Kap. 35 wird auch Anastasios Sinaites zitiert. In ‚Expositio fidei‘ 6 spricht der Damaszener im Zusammenhang mit der Gotteslehre über den Logos Gottes. Er vergleicht ihn mit dem Logos des Menschen. Im Unterschied jedoch zum göttlichen Logos ist der Logos des Menschen ἀνυπόστατος, d. h. er bildet keine eigene Hypostase, weil unsere Menschennatur von Tod und Auflösung bedroht ist⁷. Wie unser Logos vom Nus ausgeht, so geht auch der göttliche Logos vom göttlichen Nus aus. Wie der göttliche Logos dem göttlichen Nus im Wesen gleicht und sich doch von ihm unterscheidet, so gilt dies auch von Nus und Logos des Menschen. Sie gleichen sich im Wesen und unterscheiden sich doch. Nach Ausweis des Testimonienapparates hat der Damaszener dieses Kapitel aus der ‚Oratio catechetica‘ des Gregor von Nyssa übernommen. Aufgrund dieser Quellenlage kann auf eine detaillierte Auseinandersetzung mit diesen Kapiteln aus der ‚Expositio fidei‘ verzichtet werden.

⁷ PTS 12 (1973) 15, 8f.

2. Die Erkenntniskräfte des Menschen

Die ‚Philosophischen Kapitel‘, auch ‚Dialectica‘ genannt⁸, behandeln die Frage nach dem Menschen nicht eigens, sondern fast nur im Zusammenhang mit formallogischen Erörterungen⁹. Grundlegendes über das Wesen des Menschen sagt Johannes von Damaskos jedoch bereits in Kap. 1 über die Erkenntnis. Es heißt dort:

„Da wir nun nicht mit bloßer Seele leben, sondern unsere Seele vom Fleisch wie von einem Mantel umgeben ist, besitzt sie gleichsam einen sehenden und erkenntnisfähigen Verstand wie ein Auge, der zur Erkenntnis und zum Verstehen des Seienden aufnahmefähig ist.“¹⁰

Diese Aussage enthält zwei Gedankengänge, die allerdings nicht neu sind. Sie gehören zum Gedankengut der philosophischen Tradition der Antike und der Kirchenväter. Der Gedanke, daß der Leib der Seele als Gewand dient, ist vor allem bei Athanasios von Alexandrien anzutreffen¹¹. Auch dem Damaszener ist das Leib-Gewand-Modell geläufig, da er in seiner Schrift ‚De fide contra Nestorianos‘ im Rückgriff auf das anthropologische Modell von einer Hypostase Christi und zwei Naturen spricht. Ebenso sage man auch, daß die Seele im Leib innewohne bzw. dieser ihr Gewand sei¹².

Im zweiten Gedankengang des oben zitierten Satzes spricht Johannes von der Erkenntnisfähigkeit des Menschen. Auch diese Denkweise hat er von der Antike und von den Vätern übernommen¹³. Die Erkenntnisfähigkeit des Menschen wurzelt demnach in der Seele bzw. in deren Verstand (νοῦς), der, wie Johannes von Damaskos sagt, beim Erkenntnisvorgang von Christus, der wahren Weisheit, erleuchtet wird¹⁴. Andererseits

⁸ S. dazu G. Richter, Die Dialektik des Johannes von Damaskos, eine Untersuchung des Textes nach seinen Quellen und seiner Bedeutung (SPB 101), Ettal 1964.

⁹ S. Johannes von Damaskos, Philosophische Kapitel, eingeleitet, übersetzt und mit Erläuterungen versehen von Gerbard Richter (BGrL 15), Stuttgart 1982; zu den Einleitungsfragen s. ebd. 74–83. Der griechische Text ist ediert von B. Kotter, Die Schriften des Johannes von Damaskos (PTS 7), Berlin 1969. Die philosophischen Kapitel sind vom Herausgeber als „Dialectica“ tituliert, der zwischen einer ‚Recensio brevior‘ und einer ‚Recensio fusior‘ unterscheidet.

¹⁰ Richter ebd. 87, 14–17; PTS 7 (1969) 53, 13–17.

¹¹ Athanasios betrachtet in ‚Contra Arianos‘ III, 32 (PG 26, 392 AB) und in ‚Ad Adelphium Episcopum‘ 7 (PG 26, 1081 AB) auf der Grundlage der Leib-Seele-Analogie den Leib Christi als Gewand der göttlichen Natur bzw. des Logos. Vom anthropologischen Modell ausgehend spricht Kyrillos von Alexandrien in ‚Adversus Anthropomorphitas‘ 22 (PG 76, 1117 CD) vom Logos vor der Inkarnation, dem γυμνός λόγος. Demnach hat der Logos sich in der Menschwerdung mit der menschlichen Natur bekleidet, wengleich Kyrillos dies nicht expressiv verbis sagt. Weitere Belege zum Leib-Seele-Modell in Christologie und Anthropologie s. PGL, Stichwort ἔνδυμα, 469.

¹² Johannes von Damaskos, De fide contra Nestorianos 33 (PTS 22 [1981], 10f.).

¹³ S. Richter ebd. 164 und daselbst die Anmerkungen 24 und 25; als Quellen werden genannt: Aristoteles, Topik 108 a 11; Justin, Dialog mit Tryphon 4, 1; Klemens von Alexandrien, Strom. VI, 8 § 69, 3 (GCS, 52, 466, 23–25); Origenes, Fragm. 195 zu Lk 12, 35; Nemesios von Emesa, De natura hominis (PG 40, 504 A); Maximus Confessor, Opusculum de anima (PG 91, 360 CD; 361 A).

¹⁴ S. W. Beierwaltes, Art. Erleuchtung, in: HWP 2, 712–717; dort werden Platon, Aristo-

scheint die Seele nach den Worten des Damaszeners auch einen Leib mit seinen Sinnesorganen für den Erkenntnisvorgang zu benötigen. Die Argumentation im oben zitierten Text ist nicht zwingend, da Johannes das Verhältnis zwischen dem Körper und dem Nus der Seele offen läßt. In der Denktradition der Antike und der Kirchenväter besteht in der Tat ein gespanntes Verhältnis zwischen Geisteswelt und Dingwelt, das sich auf die Erkenntnistheorie auswirkt¹⁵.

Offensichtlich geht der Damaszener bei der Beschreibung des Aufbaus des Menschen von der Trichotomie aus: Leib, Seele, Nus. Auch diese Sichtweise ist nicht neu. Sie läßt sich bereits in der gesamten philosophischen Tradition der Antike, also bei den Vorsokratikern, Plato, Aristoteles, Stoa, Philo, Mittel- und Neuplatonikern antreffen. Daher verwundert es nicht, daß auch kirchliche Schriftsteller wie Klemens, Origenes, Athanasios und Apollinaris den Menschen trichotomisch gedacht haben¹⁶. Einen Neuansatz zum Verständnis des Aufbaus des Menschen bietet indes Anastasios Sinaites († nach 700) in seinen ‚Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei‘, da er den Menschen einerseits nur aus Leib und Seele, andererseits aus Leib und Seele sowie den zur Seele gehörenden Teilen Logos und Nus bestehen läßt, die aus ihr gezeugt werden bzw. aus ihr hervorgehen. Ein solches Denken dient der Erläuterung des Schöpfungsberichtes und der Ähnlichkeit des Menschen mit dem dreifaltigen Gott¹⁷.

teles, Philon, Klemens von Alexandrien, Plotin, Proklos, Ps.-Dionysios Areiopagites, Gregor von Nyssa und Augustinus als Zeugen für die Geschichte des Begriffs der Erleuchtung genannt, dessen Illuminationslehre Roger Bacon und Bonaventura übernommen und modifiziert haben; s. auch *Wagner* (Anm. 5) 164–174.

¹⁵ Nach Aristoteles, ‚De anima‘ 429a 25 ff. und 429b 5 besteht das Wahrnehmungsvermögen nicht ohne den Körper, der Geist aber ist von ihm getrennt, denn sonst wäre er mit der Körperwelt vermischt und nähme deren Eigenschaften an. Philo von Alexandrien nimmt in der Beurteilung des Nus zu den Sinnesorganen eine in sich nicht ganz geschlossene Haltung ein. Einerseits nämlich besteht eine Spannung zwischen dem Nus als dem männlichen und den Sinnesorganen als dem weiblichen Prinzip, da sie ihn zu täuschen versuchen, andererseits benötigt der Nus die αἰσθήσεις, um zur Erkenntnis des sinnlich Wahrnehmbaren zu gelangen. Siehe dazu ‚De officio mundi‘ 165 (*Cohn-Wendland*, *Philonis Alexandrini opera* 1, 57, 12 – 58, 5) und *Leg. alleg.* 28 (*Cohn-Wendland* I, 68, 7–26) sowie *Leg. alleg.* 49 (ebd. 123, 24–124, 9). Nach Athanasios von Alexandrien, ‚Oratio contra gentes‘ 31 (ed. *R. W. Thomson*, *Contra gentes et de incarnatione*, London 1971, 84, 13–16) unterscheidet sich der Nus in seinem Wesen von den Sinnesorganen, nimmt von diesen die Wahrnehmungen entgegen, prüft sie und zeigt den Sinnesorganen das Bessere.

¹⁶ Vgl. *Gabbauer*, Modell 206–214 mit Textbelegen (Anm. 38).

¹⁷ S. ebd. I, 1, 32–56 und I, 3, 1–19 (ed. *K. H. Uthemann*, *CChrSG* 12 [1973] 7 f. und 17 f.). Nachdem Anastasios die Ansichten einiger Philosophen referiert hat, sagt er „Καὶ τάχα κατ’ εἰκόνα μὲν ἐστὶ γυμνῆ ἢ ψυχῆ τῆς γυμνῆς θεότητος, καθ’ ὁμοίωσιν δὲ τῆς τοῦ λόγου σαρκώσεως τὸ σύνθετον ἡμῶν τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος (9, 55–57)“. Anastasios vergleicht die Menschwerdung Christi, d. h. seine beiden Naturen, mit dem Ganzen (σύνθετον) von Leib und Seele beim Menschen. In Kapitel 3, 1–19 erklärt Anastasios in Auslegung von Gen 1, 26 das Verhältnis der drei göttlichen Personen in Analogie (κατ’ εἰκόνα καὶ καθ’ ὁμοίωσιν) zu Seele, Logos und Nus. Dem Vater entspricht die ungezeugte Seele, dem Sohn der aus der Seele gezeugte Logos. Dem Hl. Geist jedoch entspricht der aus der Seele hervorgegangene Nus. Wenn die Seele den Leib verläßt, tritt augenblicklich der Tod

Johannes vergleicht den Nus der Seele – wie gesagt – mit dem Auge des Menschen. Eine solche Analogie ist, von der antiken Philosophie geistig vorbereitet¹⁸, in der Väterliteratur weit verbreitet¹⁹. In seiner ersten Rede für die Ikonen geht der Damaszener auf die Sinnesorgane ein, wo er den obersten Rang des Gesichtssinnes unterstreicht, denn mit unseren Augen erkennen wir den „Charakter“ des menschgewordenen Gottessohnes. Geistig werden wir dann mit seinem Bild vereint²⁰. Wie der Leib des Menschen ohne die Sehkraft der Augen blind ist, bedeutet das Fehlen der Erkenntnis Finsternis des Denkens. Ohne die Fähigkeit zur Erkenntnis würde der Mensch zum Tier. Der Damaszener will also in Kap. 1 der ‚Dialectica‘ sagen, daß dem Nus die zentrale Bedeutung beim Erkenntnisvorgang zukommt. Er bringt den Logos hervor, wie Johannes in ‚Expositio‘ 6 in Analogie zur Trinitätslehre sagt²¹. Der Nus ist aufnahmefähig zur Erkenntnis und zum Verstehen des Seienden, jedoch nicht aus sich, sondern nur aufgrund der Erleuchtung durch Christus. Die Leidenschaften können das Auge der Seele und ihren Blick auf die reine Wahrheit verdunkeln²². Die Abwehr der Leidenschaften (πάθη) ist jedoch Aufgabe des Menschen, die er kraft seines Verstandes in Freiheit lösen kann.

3. Die Definition des Wesens des Menschen

Die übrigen Aussagen über den Menschen treffen wir in den ‚Philosophischen Kapiteln‘ von nun an nur im Kontext mit Formallogik und Kategorienlehre. So widmet sich Kap. 5 der Frage nach dem sprachlichen bzw. philosophischen Ausdruck (Περὶ φωνῆς). Wie Aristoteles und Por-

ein. Der Logos des Menschen muß aus der Seele gezeugt sein, sonst wären wir alle ohne Vernunft wie die Tiere (ebd. 17f.).

¹⁸ Die Frage nach dem wichtigsten Sinnesorgan beim Menschen hat unterschiedliche Antworten gefunden. In ‚De anima‘ 414 a 2; 415 a 2 und 435 b 2–5 gibt Aristoteles dem Tastsinn den Vorrang, in ‚De sensu‘ 437, 3–5 dagegen dem Auge bzw. dem Ohr. Philo, ‚De opificio mundi‘ 17 (Cohn-Wendland I, 17, 15f.) schreibt: „Denn was der Nus in der Seele ist, das bedeutet das Auge im Leibe.“

¹⁹ Vgl. PGL, Stichwort, ὀφθαλμός, 988; weitere Belege s. H. J. Sieben, Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847–1378), (Konziliengeschichte Hg. von W. Brandmüller, Reihe B, Untersuchungen), Paderborn, München, Wien, Zürich 1984, 50, Anm. 161. Er führt an: Clemens Alex., Exc. Theod. 5, 1; Basilius Regulae fus. 24 (PG 31, 982 D–983 A); Chrysostomos, in Mt 20, 3 (PG 57, 290 f.); Hieronymus in Her 4, 18; 19, 1; (PL 24, 796; 800 A); Isidor von Sevilla, Origenes 1, 41, 1; vgl. zu dieser Frage auch P. Wilpert, Art. Auge in: RAC I, 957–969; zur Bedeutung des Intellektes, der auch lumen genannt wird, s. A. Maxsein, Philosophia cordis. Das Wesen der Personalität bei Augustinus, Salzburg 1966, 220–243 und die dazugehörigen Textverweise in den Anmerkungen: so bes. 408, Anm. 20; 410, Anm. 15 und 411, Anm. 18.

²⁰ Or. imag. 1, 17 (PTS 17 [1975] 93, 1–8).

²¹ PTS 12 (1973) 15, 11f.; seine Trinitätsanalogie unterscheidet sich von der des Anastasios Sinaites (vgl. Anm. 17).

²² Der Gegensatz zwischen den Affekten und dem Nus ist stoisches Erbe, das sich auch Maximus Confessor zu eigen gemacht hat, wie Richter ebd. 165, Anm. 27 hervorhebt.

phyrios unterscheidet Johannes von Damaskos fünf Grundaussprüche²³. Dieses Kapitel bewegt sich wie die ‚Philosophischen Kapitel‘ des Damaszeners überhaupt in den geistigen Bahnen des Aristoteles, Porphyrios und des Philosophen David²⁴. Demgemäß wird der Mensch definiert als ein vernunftbegabtes (λογικόν) und sterbliches (θνητόν) Lebewesen (ζῷον)²⁵, das im Unterschied zum Tier die Fähigkeit hat, zu lachen²⁶. Die Fähigkeit des Menschen zu lachen, ist demnach ein Merkmal (ἴδιον), das den Menschen vom Tier unterscheidet. Der Begriff „Lebewesen“ umschreibt dabei das Wesen (τί ἐστὶ) des Menschen, Vernunftbegabung und Sterblichkeit dagegen seine Beschaffenheit (ποιόν τι). Die Vernunftbegabung unterscheidet den Menschen von den übrigen Lebewesen, denn „das Vernunftlose ist nicht Mensch“. ²⁷ Der Damaszener kommt in den ‚Philosophischen Kapiteln‘ häufig auf die Vernunftbegabung des Menschen zu sprechen, so z. B. in Kap. 8, wo er den Begriff der Definition (ὀρισμός) erklärt. So heißt es: „Die beschreibende Definition ist gemischt aus Wesentlichem und Unwesentlichem, beispielsweise: der Mensch ist ein vernunftbegabtes, aufrecht gehendes und breitinagliges Lebewesen.“²⁸ Die Vernunftbegabung als wesentliche Eigenschaft des Menschen und die damit verbundene Fähigkeit zur Erkenntnis unterscheidet nach Kap. 1 der ‚Dialectica‘ die vernunftlosen von den vernunftbegabten Lebewesen²⁹. Der Damaszener gibt eine vollständige Definition des Menschen in Kap. 8. Sie lautet: „Er ist ein vernunftbegabtes, sterbliches Lebewesen. Das läßt sich umkehren: jedes vernunftbegabte, sterbliche Lebewesen ist Mensch, und jeder Mensch ist ein vernunftbegabtes, sterbliches Lebewesen.“³⁰ Es gehören jedoch Vernunftbegabung und Sterblichkeit für die Umschreibung des Wesens des Menschen zu-

²³ S. dazu Richter ebd. 174 f., Anm. 62.

²⁴ Es handelt sich um einen armenischen Schriftsteller des 6. Jahrhunderts, der aber, in Athen ausgebildet, Werke griechischer Philosophen in seine Muttersprache übersetzte. Vgl. dazu M. v. d. Oudenrijn, Art. David der Philosoph, in: LThK 3, Sp. 179. Das Verhältnis zwischen David und dem Damaszener ist kontrovers, vgl. dazu G. Richter, Dialektik, 104–106 und M. Roweché, Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century, in: JÖB 23 (1974) 66 f.

²⁵ Diese Definition basiert auf einer Kategorienlehre, die identisch ist mit dem Diagramm über den Begriff οὐσία, das ein dem Maximus Confessor zugeschriebener philosophischer Text enthält. S. dazu Roweché, ebd. 76.

²⁶ Richter ebd. 93, 48 und 94, 85; PTS 7 [1969], 61, 50 und 62, 90 f.; vgl. auch Kap. 14 (Richter 109, 17 f.; PTS 7 [1969] 84, 12 f.).

²⁷ Richter ebd. 95, 106; PTS 7 (1969) p. 63, 111.

²⁸ Richter ebd. 99, 32–34 und ebd. Anm. 107; der Damaszener scheint demnach diese etwas eigenartige Definition von dem Philosophen David übernommen zu haben. Vgl. PTS 7 (1969) 70, 33–36; sie findet sich auch in den ‚Philosophischen Kapiteln‘ des Patriarchen Anastasios I. von Antiochien (559–598) in seiner Definition Nr. 38 und 39 vom Menschen. Es heißt in Nr. 39: „Ἀνθρώπος ἐστὶ ζῷον λογικόν θνητόν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν... ὀρθοπεριπλαθητικόν πλατυόνυχον γελαστικόν“; s. K.-H. Uthemann, Die philosophischen Kapitel des Anastasios I. von Antiochien (559–598), in: OrChrP 46 (1980) 306–366; bes. 347 f.

²⁹ Richter ebd. 87, 6; PTS 7 (1969) 53, 6.

³⁰ Richter ebd. 100, 47–51; PTS 7 (1969) 71, 50–53.

sammen, denn auch z. B. ein Engel ist vernunftbegabt, jedoch nicht sterblich.

In Kap. 12 erläutert der Damaszener den Begriff des Unterschieds (διαφορά). Als Beispiel dient hierfür die Vernunftbegabung des Menschen.

„Die Vernunftbegabung wird sowohl eine Beschaffenheit (ποιότης) des Menschen als auch eine Eigentümlichkeit (ιδίωμα) als auch ein Unterschied (διαφορά) genannt, aber jedes auf eine andere Weise. Als das, was das Wesen (οὐσία) bildet und gewissermaßen gestaltet, wird sie Beschaffenheit genannt, dann aber, als diesem Wesen eigentümlich geworden, wird sie Eigentümlichkeit genannt. Im Vergleich zum Vernunftlosen jedoch, zum Rind etwa, Maultier oder Hund, wird sie Unterschied genannt; darin unterscheidet sich ja der Mensch von den Vernunftlosen.“³¹

Kap. 12 steht im Zusammenhang mit Kap. 5 der ‚Dialectica‘. Die Vernunftbegabung unterscheidet den Menschen vom Tier ebenso wie seine Fähigkeit, zu lachen. Den Begriffen (διαφορά) und Merkmal (ἴδιον) kommt für die Definition dieselbe Funktion zu. Sie heben das Charakteristische des zu definierenden Gegenstandes, in diesem Fall des Menschen, hervor.

Als weitere Eigenschaft des Menschen kommt seine Wahrnehmungsfähigkeit hinzu. Johannes spricht darüber in Kap. 16, das den bedeutungsgleichen und gleichnamigen Aussagen gewidmet ist. Er sagt:

„Der Mensch nimmt die Bezeichnung und die Bestimmung des Lebewesens an: ein Lebewesen ist nämlich ein lebendes, sinnbegabtes Wesen. Auch der Mensch nimmt diese Bestimmung an: auch der Mensch ist ein sinnbegabtes Wesen.“³²

Eine solche Aussage ist nicht neu. Die Sinnenbegabung des Menschen ergibt sich bereits aus dem, was Johannes von Damaskos in Kap. 1 der Dialektik gesagt hat. Seine Verwurzelung im philosophischen Denken der Antike wurde dabei erkennbar. Die in den Kapiteln 12 und 16 gegebene Umschreibung des Menschen läßt sich auch im Diagramm über die Definition des Begriffs οὐσία erkennen³³.

In Kap. 12 spricht der Damaszener über die Form (μορφή).

„Form ist das durch wesentliche Unterschiede gleichsam geformte und dargestellte Wesen; als solches bezeichnet sie die speziellste Art. Indem zum Beispiel das Wesen durch den lebenden und sinnbegabten Körper geformt wird und zur Darstellung kommt und das Lebewesen bildet, ferner das Vernunftbegabtsein und das Sterblichsein dazunimmt, bildet es die Art des Menschen. Was speziellste Art ist, wird Form genannt, gleichsam als geformtes Wesen.“³⁴

Der Mensch dient ihm als Beispiel für die Erläuterung dieses Begriffes. Das Wesen (οὐσία) des Menschen, zu dem Vernunftbegabung und

³¹ Richter ebd. 107, 4–11; PTS 7 (1969) ebd. 81, 4–10.

³² Richter ebd. 111, 5–8; PTS 7 (1969) 85 f.

³³ Roueché (Anm. 24) 76; s. auch ‚Dialectica‘, Kap. 50 brevior (PTS 7 [1969] 144, 61–70).

³⁴ Richter ebd. 123, 2 f. „Μορφή ἐστὶν ὑπὸ τῶν οὐσιωδῶν διαφορῶν οἰοεὶ μορφοθεῖσα καὶ εἰδοποιηθεῖσα οὐσία, ἥτις σημαίνει τὸ εἰδικάτατον εἶδος οἶον ἢ οὐσία μορφοθεῖσα καὶ εἰδοποιηθεῖσα ὑπὸ τοῦ σώματος τοῦ ἐμψύχου καὶ αἰσθητικοῦ καὶ ἀποτελέσασα τὸ ζῶον πάλιν τε προσλαβούσα τὸ λογικὸν τὸ θνητὸν ἀποτελεῖ τὸ τοῦ ἀνθρώπου εἶδος. Ὅπερ εἰδικάτατον εἶδος, μορφή λέγεται οἶον οὐσία μεμορφωμένη“ (PTS 7 [1969] 107, 2 f.).

Sterblichkeit gehören, wird durch den lebenden und sinnenbegabten Körper geformt. Derlei Denken entspricht nicht der philosophischen Tradition der Antike, denn nach dieser ist das Formprinzip geistiger Natur³⁵. Im Unterschied dazu macht nach Johannes von Damaskos das Körperliche die Art (εἶδος) bzw. Form (μορφή) des Menschen aus.

4. Der Mensch als zusammengesetzte Hypostase

Johannes von Damaskos schreibt:

„Man muß einsehen, daß aus zwei Wesen, d. h. Naturen, nicht *eine* zusammengesetzte Natur entstehen kann. Es können nämlich nicht an derselben Sache die auf gleicher Stufe geteilten Unterschiede bestimmend vorhanden sein. Es kann aber aus verschiedenen Naturen *ein* zusammengesetztes Einzelwesen entstehen, wie der Mensch aus Leib und Seele zusammengesetzt ist. Wenn man auch von *einer* Natur des Menschen spricht, sagt man doch nicht, daß jeder einzelne Mensch aus *einer* Natur besteht. Man sagt zwar ‚eine zusammengesetzte Natur der Menschen‘, weil alle Einzelwesen der Menschen zusammengenommen zu *einer* Art gehören. Der einzelne Mensch wird nicht mehr als aus *einer* Natur bestehend bezeichnet, weil jedes Einzelwesen der Menschen aus zwei Naturen besteht, nämlich aus Seele und Körper, und diese unvermischt in sich bewahrt. Ein Beweis dafür ist die durch den Tod stattfindende Trennung.“³⁶

Der Mensch ist keine aus zwei Wesen oder Naturen (φύσεις) zusammengesetzte Natur, sondern eine aus zwei verschiedenen Naturen zusammengesetzte Hypostase (ὑπόστασις σύνθετος). Die Formel von der einen Natur erscheint auch in sich selbst widersprüchlich. Denn wie kann aus zwei verschiedenen, aber gleichrangigen Seienden eines werden, das sich auf derselben Seinsebene mit den Bausteinen befindet, aus denen es zusammengesetzt ist? Die eine Natur müßte dann die andere absorbieren und sich dadurch als der anderen überlegen erweisen. Die Charakterisierung des Menschen als Zusammensetzung aus Leib und Seele genügte weder dem Damaszener noch Leontios von Byzanz und Leontios von Jerusalem, um das Individuelle der Person auszudrücken. Die Physis hat zudem auch nicht den höheren Selbststand wie die Hypostase³⁷. Eine sol-

³⁵ Vgl. C. v. Bormann / W. Franzen / A. Krapiec / L. Oeing-Hanboff, Art. ‚Form und Materie‘, in: HWP (Hg. J. Ritter,) Bd. 2 (Darmstadt 1972), 977–1029; bes. 977–986; Plato sieht die Form in der Idee, nach Aristoteles sind Form und Telos miteinander identisch, die Individuation aber geht auf den Stoff zurück; die Stoa sieht in der Form die Urvernunft als das tätige Prinzip; nach neuplatonischem Denken ist die Form das allen Dingen Gemeinsame, die Materie jedoch das Unterscheidende; s. auch R. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe, Berlin 1904, Stichwort Form, 333 f.; Richter ebd. 220, Anm. 301 sieht die bei Johannes von Damaskos, Basileios von Kaisareia, Adv. Eunomium I, 18 (PG 29, 552 C), Gregor von Nyssa, Contra Eunomium IV (PG 45, 672 A), Chrysostomos, Homilie in Epist. ad Hebraeos (PG 63, 22 und 45–48) und Anastasios Sinaites, ‚Viae dux‘ (PG 89, 181 C) vollzogene Gleichsetzung von Wesen und Gestalt (μορφή) im Zusammenhang mit der Einbeziehung von Phil 2, 6, wo von der Annahme der Knechtsgestalt (μορφή δούλου) durch Christus die Rede ist.

³⁶ Richter 123, 18–30; PTS 7 (1969) 107, 16–26; s. dazu S. 221, Anm. 303–305.

³⁷ Vgl. S. Otto, Person und Subsistenz, Die philosophische Anthropologie des Leontios von Byzanz, ein Beitrag zur spätantiken Geistesgeschichte, München 1968, 53; Otto unterscheidet bei seiner Interpretation des leontinischen Axioms zwischen Naturenselbststand und

che Unterscheidung zwischen Natur und Hypostase war bereits im Zusammenhang mit der Christologie der sog. Monophysiten oder Prächalzedonier wichtig³⁸. Der arianische Bischof Lukios von Alexandrien (373–378) hatte Christus in Analogie zum Menschen als eine zusammengesetzte Physis (σύνθετος φύσις) bezeichnet. Er sah dabei den Menschen als Zusammensetzung von Leib und Seele, genauer als eine Physis aus Leib und Seele³⁹. Daß der Mensch aus Leib und Seele zusammengesetzt ist, war bereits den Philosophen vor Aristoteles bekannt⁴⁰. Eine solche Sicht des Menschen hat in die Anthropologie der Väter Eingang gefunden⁴¹. Apollinaris von Laodikeia bezeichnete den Menschen als zusammengesetzte Natur (μία φύσις σύνθετος) und versuchte auf dieser Grundlage auch die Person Christi als eine zusammengesetzte Natur zu verstehen⁴². Kyrillos von Alexandrien hatte den Menschen als eine Physis und Systasis aus Leib und Seele umschrieben⁴³. Mit einer so mißverständlichen Terminologie bezüglich der Person des Menschen und der Person Christi hatten Leontios von Byzanz, Maximus Confessor und vor allem Leontios von Jerusalem aufgeräumt und den Sprachgebrauch von einer *zusammengesetzten Hypostase* bevorzugt⁴⁴. Für den Damaszener gehört

Hypostasenselbstand. Er sagt: „Nicht die leibliche Natur ist Individuationsprinzip der Hypostasen ‚Christus‘ und ‚Mensch‘, sondern deren personaler Selbstand, ihre geistige Subsistenz. Materie vermag das Geistwesen Mensch nicht zu individuieren. Auch dieser Satz muß mit dem Axiom ‚Jede konkrete Natur existiert im Selbstand‘ zur Vereinbarung gebracht werden. Das ist möglich, wenn man zwei Stufen des Selbstandes annimmt, die Usiensubsistenz und die Hypostasensubsistenz; erst die letztere ist die Subsistenz der Person.“

³⁸ Über die Geschichte des Begriffs Hypostasis in der Christologie vor dem Konzil von Chalkedon (451) s. A. Grillmeier, *Jesus, der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. I, *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451)*, Freiburg–Basel–Wien 1979, Register, Stichwort Hypostase, 821 und Stichwort ὑπόστασις, ebd. 799; s. F. R. Gahbauer, *Das anthropologische Modell, ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon (ÖC NS 35) 284–286*; Theodoros von Mopsuestia, Theodoretos von Kyros und Kyrillos von Alexandrien hatten sich um das rechte Verständnis der Einheit der Naturen in der Hypostase bemüht; s. ebd. 280–290; 316–322 und 355–365.

³⁹ Ebd. 56.

⁴⁰ *Metaphysik*, 1045 a und b 1–16, bes. 13 f.

⁴¹ Siehe z. B. Klemens von Alexandrien, *Strom.* VI, 25 (GCS 52, 321, 21 f.); Origenes, *De princ.* I, 1, 6 (SC 252, 102, 188 f.); IV, 2, 4 (SC 268, 312, 122–124); C. Cels. VI, 63 (SC 147, 336, 14); Kyrillos von Alexandrien, *Auslegung von Ps. 32*, 9 (PG 69, 876 C).

⁴² H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule, Texte und Untersuchungen I*, Tübingen 1904, 257, 13–19.

⁴³ *Ep. ad Val.* 4 (ACO I, 1, 3, p. 92, 12–21).

⁴⁴ PG 86, 1585 BC; In ‚*Adversus Nestorianos*‘ II, 24 weist Leontios von Byzanz die Behauptung der Nestorianer zurück, Christus sei aus zwei Hypostasen zusammengesetzt, gibt aber die Redeweise von der aus zwei Naturen zusammengesetzten Hypostase zu: „ἡ ἐκ φύσεων ὑπόστασιν σύνθετόν φατε, συμφήσομεν“ (PG 86, 1585 C); vgl. PG 86, 1925 D–1928 A; Vgl. Otto, zu Leontios von Byzanz, s. ebd. 85 f. sowie 98 bis 105; zu Leontios von Jerusalem s. ebd. 117, 136–139 und 162–164; die Hypostase ist danach ein durch Idiome gekennzeichnetes, im Selbstand befindliches Seiendes. Die Einzelnaturen sind in den Selbstand der Hypostase aufgenommen nach dem Grundsatz: „Keine konkrete Natur ist ohne Selbstand.“ (οὐκ ἔστιν οὐσία ἀνυπόστατος); vgl. dazu auch K.-H. Uthemann, *Das anthropologische Modell der hypostatischen Union. Ein Beitrag zu den philosophischen Voraussetzungen und zur innerchalzedonischen Transformation eines Paradigmas*, in: KL 14

die Formel von der einen zusammengesetzten Hypostase des Gottessohnes zu den Selbstverständlichkeiten, weil auch der Mensch als eine Hypostase aus den zwei Naturen, Leib und Seele (ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος) existiert⁴⁵. Johannes bedient sich also der Leib-Seele-Analogie zur Erklärung der Natureinheit in Christus. Er hatte damit eine seit Mitte des 4. Jahrhunderts übliche Methode wieder aufgegriffen, die in der Zwischenzeit von den Nestorianern sowie von Maximus Confessor aus je verschiedenen Gründen abgelehnt worden war⁴⁶. Wenn der Mensch aus

(1982) 215–312, bes. 261; s. *ders.*, Anastasius I., Definition Nr. 62: „Καθ' ὑπόστασιν ἐστὶν τὸ ἐκ διαφόρων φύσεων ὑπερσὸς πρᾶγμα“ in: OrChrP 46 (1980) 352. Zu Maximus Confessor vgl. *F. Diekamp*, Doctrina patrum, 29, Fragm. XIV; s. auch *Uthemann*, ebd. 305. Maximus sieht die zusammengesetzte Hypostase im Zusammenhang mit der Energie in Christus, „Der Energeia eignet – ist sie doch an diese ‚zusammengesetzte Hypostase‘ gebunden – derselbe die Gegensätze der Naturen vermittelnde Charakter“ (Ebd. 305).

⁴⁵ Expositio fidei 47, 39–69 (PTS 12 [1973] 112–115); der Damaszener spricht nicht vom Menschen als einer zusammengesetzten Natur. Er vermeidet dies aus folgendem Grund: Die Stoa und die frühen Kirchenväter wie Klemens von Alexandrien und Origenes hatten den Menschen als Mischung aus Leib und Seele beschrieben. Die Kappadozier, insbesondere Gregor von Nyssa konnten ausgehend vom Neuplatonismus den Mischungsbegriff nur unter der Voraussetzung auf das Leib-Seele-Verhältnis übertragen, daß die Seele dabei ihre geistige Identität gegenüber dem Leib bewahrt. Siehe zu dieser Problematik *H. Dörrie*, Porphyrios' „Symmiktā Zetemata“, ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten (Zet. 20) 1959; *W. Beierwaltes*, Identität und Differenz (PhA 4) 1980, bes. über das Problem des Einen in der Andersheit der Vielfalt, ebd. 24–56; s. *ders.* Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik (PhA 24) 1979, s. zur Frage der ἀσύγχυτος ἔνωσις ebd. 31–48 sowie *Gabbauer* 112–126; bes. 120–125. Porphyrios, Sent. IV (Mommert 1, 12 ff.) läßt keine Mischung der Seele mit dem Leib zu. Johannes von Damaskos lehnt demgemäß die Bezeichnung des Menschen als Physis aus Leib und Seele ab, da er den Begriff der Mischung nicht auf das Leib-Seele-Verhältnis übertragen will; vgl. Expositio fidei 47 (PTS 12 [1973] 112, 42 f.). – Wenn der Damaszener von einer Physis des Menschen spricht, ist dies im Sinne der allgemeinen Wesenheit zu verstehen, weil alle einzelnen (ὑποστάσεις) Menschen zusammengenommen zu einer Art (εἶδος) gehören (Ebd. 112 f.). Ebenso drückt sich der Damaszener in Kapitel 42 aus, vgl. *Richter*, 123, 21–30; PTS 7 (1969) 107 f. Die Entwicklung des Gedankenganges von der Leib-Seele-Mischung zur Existenz von Leib und Seele im Einzelwesen dürfte über die Lehre von der ἀσύγχυτος ἔνωσις des Nemesios von Emesa verlaufen sein. Allerdings konnte Nemesios noch nicht die Einigungskraft der Seele zum Personganzen erklären; s. dazu *S. Otto* 160–164; s. auch ebd. 117 und 137. Die ἔνωσις bewahrt die Identität der beiden in sich unterschiedlichen Naturen von Leib und Seele beim Menschen bzw. der beiden Naturen in Christus. Das Enhypostatisieren verleiht ihnen darüber hinaus den Selbststand. *Otto* sagt gegen Ende seiner Untersuchung: „Interpretiert man die Anthropologie der beiden Leontios an Hand der von ihnen benutzten Quellen, dann wird man zugeben müssen, daß der Dualismus Leib-Seele durchaus von einer Ganzheitskonzeption übergrieffen wird.“ (Ebd. 163). Das heißt, Leib und Seele bilden eine Einheit aufgrund einer bereits in der Seele des Menschen vorgegebenen Ganzheit.

⁴⁶ Vgl. dazu *Gabbauer*, 225–347 und *Uthemann*, Modell, 215–312. Die syrischen Theologen lehnen das anthropologische Modell ab, weil Leib und Seele beim Menschen von Natur aus, d. h. einem Naturgesetz folgend, eine Einheit bilden. Die Vereinigung der Naturen bei Christus erfolgte dagegen freiwillig. „Leontios sieht den Unterschied zwischen christologischer und anthropologischer Synthese in der Unmöglichkeit bzw. Tatsächlichkeit, daß ein Eidos existiert.“ (*Uthemann* 248). Damit ist gesagt, daß Leib und Seele beim Menschen vor der Hypostasierung ein allgemeines Wesen (Eidos) darstellen, das erst der Hypostasierung und damit Individualisierung in der Konstituierung der Person bedarf. In Christus dagegen sind die beiden Naturen Besitz eben dieser zweiten göttlichen Person als solcher und einziger (zu Maximus Confessor s. *Uthemann*, Modell 295–309). Nach Maximus ist Christus „eine absolute Singularität und damit Individuum in einem absoluten Für-Sich-sein, d. h. in

Leib und Seele zusammengesetzt ist, können diese keine Hypostasen, sondern nur Naturen sein. Dem entspricht in Kap. 45 die Aussage, daß Leib und Seele kein Einzelwesen (ὑπόστασις) sein können, sondern im Einzelwesen (ἐνυπόστατα) existieren⁴⁷. Allerdings wird eine gewisse Spannung zwischen den Begriffen ἐνυπόστατον und ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος sichtbar, denn der erstgenannte Begriff legt das Verständnis nahe, als sei die Hypostase der Träger bzw. das Individualisierungs- und Einigungsprinzip der beiden zunächst allgemeinen Naturen, nämlich Leib und Seele, die in der Hypostase ihren Bestand haben⁴⁸. Die Zusammensetzung aus Leib und Seele hingegen läßt die Hypostase Mensch als Ergebnis einer Zusammensetzung aus Leib und Seele gewissermaßen als Bausteinen bestehen. Jedoch hatte bereits die Glaubensformel des Konzils von Chalkedon, um ein monophysitisches Mißverständnis zu vermeiden, nicht von einer Zusammensetzung der Hypostase Christi aus den beiden Naturen gesprochen, sondern davon, daß die Hypostase des Gottessohnes in beiden Naturen erkannt wird⁴⁹.

Der Damaszener definiert in diesem Kapitel Hypostase als das, was für sich einzeln besteht⁵⁰. Die Hypostase ist demnach wie für Leontios von Byzanz und für Leontios von Jerusalem durch die Individualität charakterisiert im Unterschied zur Natur (φύσις), die ein Eidos, also etwas Allgemeines ist, das erst der genaueren Bestimmung und Individualisierung bedarf.

5. Die Lernfähigkeit des Menschen

Ein neuer Aspekt kommt in Kap. 52 über „beschaffen und Beschaffenheit (ποιου καὶ ποιότητος)“ ins Spiel. Johannes unterscheidet wie Aristoteles in seiner Kategorienlehre zwischen vier Arten von Beschaffenheit: 1. Zustand und Verfassung, 2. Fähigkeit und Unfähigkeit, 3. Erleiden

einem durch kein Wesens- oder Naturmoment relativierten Nicht-gemeinsam-Sein. Letztlich besteht in Christus eine Wesensverschiedenheit, welche mit jener von Seele und Leib nicht vergleichbar ist und somit das anthropologische Paradigma aufbricht“ (Ebd. 296).

⁴⁷ Richter 125, 15–19: „οὐτε ἡ ψυχὴ μόνη λέγεται ὑπόστασις οὐτε τὸ σῶμα ἀλλ' ἐνυπόστατα, τὸ δὲ ἐξ ἀμφοτέρων ἀποτελούμενον ὑπόστασις ἀμφοτέρων. Ὑπόστασις γὰρ κυρίως τὸ καθ' ἑαυτὸ ἰδιοσυστάτως ὑφιστάμενον ἐστὶ τε καὶ λέγεται“ (PTS 7 [1969] 110, 13–16).

⁴⁸ Vgl. dazu *Uthemann*, Modell 245–247 und *Otto* 51–55.

⁴⁹ „... ἓνα καὶ αὐτὸν Χριστὸν υἱὸν κύριον μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀδιαρέτως ἀχωρίστως γνωριζόμενον, ...“ (ACO II, 1, 2, p. 129, 30 f.); vgl. über die christologische Formel von Chalkedon I, Ortiz de Urbina, *Das Symbol von Chalkedon*, sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung, in: *A. Grillmeier – H. Bacht*, (Hg.) *Das Konzil von Chalkedon*, Bd. I, Würzburg 1951, 389–418 sowie *Grillmeier* 750–775. Allerdings brachen bald nach der Konzilsdefinition die sog. monophysitischen Wirren aus. Das Konzil von Chalkedon mußte sich in der Folgezeit viele Anfragen und Kritiken gefallen lassen, s. dazu *T. van Bayel*, *Die Bedeutung des Konzils von Chalkedon damals und heute*, in: *Conc (D)* 18 (1982) 199–205; s. auch *S. Helmer*, *Der Neuchalkedonismus*, (theol. Diss.), Bonn 1962.

⁵⁰ Richter 125, 17–19; „Ὑπόστασις γὰρ κυρίως τὸ καθ' ἑαυτὸ ἰδιοσυστάτως ὑφιστάμενον ἐστὶ τε καὶ λέγεται“ (PTS 7, [1969] 110, 15 f.).

und erleidensfähige Beschaffenheit, 4. Gestalt und Form. Die zweite Art der Beschaffenheit ist also Fähigkeit und Unfähigkeit (*δύναμις και ἀδυναμία*). Der Text lautet:

„Wir sagen, daß das Kind seiner Fähigkeit nach gebildet ist, wenn es auch in Wirklichkeit keine Bildung besitzt, sondern nur Eignung besitzt, die Bildung anzunehmen. Das Tier jedoch ist ungebildet, weil es weder in Wirklichkeit Bildung besitzt, noch fähig ist, sie anzunehmen.“⁵¹

Die Aussage basiert auf der Grundlage der Unterscheidung zwischen Akt und Potenz (*ἐνέργεια, δύναμις*). Im geistigen Bereich besitzt nur der Mensch als *ζῷον λογικόν* die Fähigkeit, etwas dazuzulernen. Diese gehört demnach wesentlich zur Definition des Menschen. Sie ergibt sich aus der Tatsache, daß der Mensch einen Logos besitzt. Über den Logos als höheren Seelenteil äußert sich der Damaszener allerdings nur einmal in Kap. 6 der ‚*Expositio fidei*‘. Er läßt ihn aus dem Nus hervorgehen⁵², dessen Wesen er jedoch an dieser Stelle nicht näher definiert, da er in den folgenden Zeilen über den göttlichen Logos spricht.

6. Die Unsterblichkeit der Seele

In Kap. 65 der philosophischen Kapitel kommt der Damaszener im Zusammenhang mit der Erörterung von ‚Begriff‘, ‚Satz‘ und ‚Schluß‘ auf die Unsterblichkeit der Seele zu sprechen:

„Man muß wissen, daß die Tätigkeit des Denkens ihr Ziel bei dem Beweis findet. Der Beweis ist ein Schluß; der Schluß aber setzt sich aus zwei richtigen Sätzen und der Folgerung zusammen. Will ich etwa beweisen, daß die Seele unsterblich ist, sage ich: jedes Ding, das in ständiger Bewegung ist, ist unsterblich. Dann sage ich einen zweiten Satz: die Seele ist in ständiger Bewegung. Hernach die Folgerung: die Seele ist also unsterblich.“⁵³

Nach Plato, ‚*Phaidros*‘ 245 c 5 ff. ist die Seele unsterblich, da sie sich in ständiger Bewegung befindet und dem Körper aus sich heraus Bewegung verleiht, ohne selbst von etwas anderem bewegt zu werden. Denn was von etwas anderem so bewegt wird, daß die Bewegung aufhören kann, unterliegt dem Gesetz des Todes. In ‚*Nomoi*‘ 896 entwickelt Plato im Dialog zwischen einem Athener und Kleinias die Lehre von der Seele als Selbstbeweger. Da sie früher existiert als der Leib, geht von ihr die Bewegung des Leibes aus. Von den kirchlichen Schriftstellern haben sich Athanasios⁵⁴ und Ps.-Gregorios Thaumaturgos den platonischen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele zu eigen gemacht⁵⁵. Theodoretos von Ky-

⁵¹ Richter 135, 41–45; PTS 7 (1969) 120, 40.

⁵² PTS 12 (1973) 15, 11 f.

⁵³ Richter 147, 4–7; s. auch 148, 36–46; PTS 7 (1969) 132, 5 f., s. auch 132, 36–43.

⁵⁴ *Contra gentes* 32 und 33 (ed. R. W. Thomson, *Contra gentes et de incarnatione*, Oxford 1971, 88, 20 – 92, 43).

⁵⁵ *Homilia in Annuntiatione Virginis Mariae* 6 (PG 10, 1144 AB); vgl. dazu Richter ebd. 251, Anm. 486; Ps.-Gregorios Thaumaturgos führt als Beweis für die Unsterblichkeit der Seele auch ihre Einfachheit, d. h. die Tatsache, daß sie nicht aus mehreren Teilen zusammengesetzt ist, an.

ros († um 466) zitiert die Lehrmeinungen der Antike über das Wesen der Seele, den Unterschied von Leib und Seele sowie über die Unsterblichkeit der Seele⁵⁶. Unter den Philosophen wiederholt Ammonios (5/6. Jh.) in seinem Porphyrioskommentar den platonischen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele als Selbstbeweger⁵⁷. In seinem Kommentar zur Kategorienlehre des Aristoteles beweist Johannes Philoponos († nach 567) die Unsterblichkeit der Seele dadurch, daß er die Gegner der Unsterblichkeit der Seele ad absurdum führt. Er beruft sich in seiner Argumentation u. a. auf die Gerechtigkeit Gottes, der den Bösen vergilt und die Guten belohnt⁵⁸. Johannes von Damaskos folgt in seiner Darlegung des Beweisverfahrens der von den Kirchenvätern aufgenommenen platonischen Tradition, wenn er als Beispiel für seine formallogischen Überlegungen die Unsterblichkeit der Seele aus ihrer Fähigkeit, sich ständig zu bewegen, anführt. An die aristotelische Argumentation hat der Damaszener nicht angeknüpft, weil nach Aristoteles nur dem höheren Seelenteil, dem Nus, Unsterblichkeit zukommt⁵⁹. Zudem hat der Stagirite die Unsterblichkeit der Seele nicht aus ihrer Bewegungsfähigkeit abgeleitet, denn er stand den diesbezüglichen Überlegungen der Tradition kritisch gegenüber⁶⁰.

7. Die Leib-Seele-Einheit

War Johannes von Damaskos bereits in Kap. 42 der ‚Dialectica‘ bei seinen Überlegungen über den Begriff der Form auf den Menschen als Zusammensetzung aus Leib und Seele eingegangen, kommt er in Kap. 65 bei seinen Erwägungen über den Satz (λόγος) erneut darauf zu sprechen. „Ein richtiger Satz kann zwei Arten von Gedanken aussprechen.“⁶¹ Diese sind einmal das klare Denken, zum andern sind es die bloßen Gedanken, die auch Vorstellungen und Phantasien miteinschließen. Das Denken er-

⁵⁶ *Thérapeutique des maladies helléniques* (= *Graecarum affectionum curatio*) I–XII; ed. P. Canivet in: SC 57, 1, Paris 1958, 226–253.

⁵⁷ Ammonii in Porphyrii Isagogen, ed. A. Busse (*Commentaria in Aristotelem Graeca*. Vol. IV), Berlin 1891, 74, 14–18; s. zur Frage der Seele als Selbstbeweger auch *Gahbauer* 63–68 und 337 f.

⁵⁸ In *Aristotelis Categoriae Commentarium* 7; ed. Busse (Vol. XIII, 1), Berlin 1898, 126, 24 – 128, 28.

⁵⁹ *De anima* 430 a 17–25; vgl. dazu *Eisler*, Bd. 2, Stichwort Unsterblichkeit, 570 sowie im Band 1, Stichwort Geist, 364. Der Nus ist das Göttliche im Menschen, leidensunfähig und vom Materiellen und somit vom Körper abtrennbar, vgl. *De anima* 408 b 29; 413 b 26 und 429 a 15 ff. Elias hat im Vorwort auf sein Buch über die Kategorien auf zwei Beweise des Aristoteles (*De anima* 408 b 18–30 und in den ‚Dialogica‘ [Fr. 39]) für die Unsterblichkeit der Seele hingewiesen. Der Geist des Menschen steht in Blüte, auch wenn dessen Körper zerfällt. Sodann deutet der Brauch, den Ahnen Trankopfer darzubringen und bei ihnen zu schwören, auf die Unsterblichkeit der Seele hin (vgl. *Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis categoriae commentaria*; ed. Busse Vol. XVIII, Berlin 1900] 114, 25 – 115, 3).

⁶⁰ Vgl. *De anima* 408 b 3–5; 30 f.

⁶¹ *Richter* 150, 96 f.: PTS 7 (1969) 135, 84.

kennt den Menschen als ein aus Leib und Seele zusammengesetztes Wesen.

Im selben Kapitel erklärt der Damaszener den Begriff der Vereinigung (ἔνωσις). Diese geschieht auf fünf verschiedene Weisen. Eine davon ist die gegenseitige Durchdringung (περιχώρησις) der Teile infolge Zusammensetzung⁶².

„Die Vereinigung infolge Zusammensetzung ist das gegenseitige Durchdringen der Teile, ohne daß einer verschwindet, wie es sich bei der Seele und dem Körper verhält. Einige nennen diese Vereinigung eine Vermischung oder ein Zusammenwachsen. Man muß wissen, daß einige Väter die Bezeichnung Verbindung für das Mysterium in Christus nicht zulassen, alle aber die Vereinigung infolge Zusammensetzung. Diese Vereinigung infolge Zusammensetzung ist die Vereinigung in einem Einzelwesen. In einem Einzelwesen besteht demnach die Sache aus verschiedenen Naturen.“⁶³

Der Damaszener erwähnt an dieser Stelle den Mischungsbegriff der Stoa. Diese unterscheidet vier verschiedene Grade der Mischung, wobei die Einzelteile ohne Schwierigkeiten (z. B. ein Haufen Bohnen), unter großen Schwierigkeiten (z. B. Flüssigkeiten) oder überhaupt nicht mehr (z. B. chemische Verbindungen) voneinander trennbar sind. Dieser letztere Grad heißt σύγχυσις. Hierdurch entstehen neue Körper mit neuen Eigenschaften. Die „im neuen Körper vereinten Bestandteile gehen gemeinsam zugrunde, ohne daß der eine von ihnen erhalten werden kann.“⁶⁴ Die Stoiker haben dieses Prinzip auch auf die Leib-Seele-Einheit beim Menschen übertragen, wobei sie die Materialität der Seele behaupteten.

An solchen Gedanken haben die Neuplatoniker und unter den kirchlichen Schriftstellern insbesondere Nemesios von Emesa Kritik geübt und die Wahrung der Identität der Seele als solcher nach ihrer Vereinigung mit dem Leib unterstrichen⁶⁵. Dadurch kommt der Umschreibung der Einheit von Leib und Seele als ἀσύγχυτος ἔνωσις hohe Bedeutung zu. Die Kirchenväter⁶⁶ haben seit Tertullian, ‚Adv. Praxean‘ 27 dieses Denkmodell auf die hypostatische Union der beiden Naturen in Christus übertragen. Es hat dann Eingang in die Definition der Konzilsformel von Chalkedon gefunden⁶⁷.

Der Damaszener spricht jedoch nicht von einer Vereinigung des Lei-

⁶² Richter 151,1–3; „... περιχώρησις ὡς ἐπὶ ψυχῆς ἔχει καὶ τοῦ σώματος, ἦντινα ἔνωσιν τινες σύγκρασιν ἐκάλεσαν ἢ συμφύσιν“ (PTS 7 [1969] 136, 105 ff.).

⁶³ Richter 150 f.; PTS 7 (1969) 135 f.

⁶⁴ Dörrie 27.

⁶⁵ Zur Kritik an der stoischen Mischungslehre s. ebd. S. 24–36; s. auch Gabbauer 112–126; zum Mischungsbegriff des Nemesios von Emesa und seiner Vor- und Nachgeschichte s. ebd. 240–246 und 261–267; zum Mischungsbegriff der Aristoteliker s. H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, Vol. I, Faith, Trinity, Incarnation, Cambridge Mass, London 1976, 372–385.

⁶⁶ Gabbauer 243, Anm. 15; ebd. 263–267 und 309–314, Theologen aus der Schule von Antiochien haben den Begriff συνάφεια als Umschreibung der Einheit der Naturen gewöhnt und dabei im Sinne der ἀσύγχυτος ἔνωσις aufgefaßt.

⁶⁷ ACO II,1,2, 129, 30 f.

bes und der Seele als „unvermischte Vermischung“, sondern er bevorzugt den Begriff der gegenseitigen Durchdringung (περιχώρησις). Dieser Begriff ist jedoch weder bei den antiken Philosophen noch bei den Kirchenvätern im Zusammenhang mit der Anthropologie anzutreffen. Die Kirchenväter und der Damaszener verwenden περιχώρησις sonst nur im trinitätstheologischen und vor allem im christologischen Kontext⁶⁸. Nach ‚Expositio fidei‘ 51 durchdringt die göttliche Natur die menschliche und nicht umgekehrt. Dabei hat sie an den Leiden der menschlichen Natur keinen Anteil⁶⁹. Obwohl Johannes von Damaskos den Begriff περιχώρησις sonst nur im christologischen Sinn verwendet, ohne auf das anthropologische Modell zurückzugreifen, ist ihm der Gedanke einer Durchdringung des Leibes durch die Seele mit dem Ergebnis der Personseinheit des Menschen unter Wahrung der Identität beider Wesensteile von Leib und Seele nicht fremd, wie Kap. 65 der ‚Dialectica‘ zeigt. Es ist dies jedoch die einzige Stelle in den Schriften des Damaszeners, wo sich περιχώρησις im Zusammenhang mit der Leib-Seele-Einheit des Menschen feststellen läßt. Und dies erscheint fast wie ein Zufall, da Johannes von Damaskos, wie bereits gesagt, den Begriff der Einheit (ἕνωσις) erklären will. Es wird dabei deutlich, daß sich im Hinblick auf das Personganze des Menschen und auf die Natureneinheit in Christus die Aussagen der Begriffe περιχώρησις und ἀσύγχυτος ἕνωσις decken. Da

⁶⁸ Die Belege dafür sind so zahlreich, daß sie nicht im einzelnen aufgeführt werden können; s. PGL, Stichwort περιχώρησις, 1077 f. vgl. auch *Wolfson* 418–428; danach begegnen dieser und bedeutungsgleiche Begriffe bereits in der Stoa, bei Philo und Alexander von Aphrodisias, um Mischung von Körpern im Sinne gegenseitiger Durchdringung auszudrücken. Gregor von Nazianz, Epist. 101, 31 wendet erstmals περιχώρησις auf die Einheit der Naturen in Christus an. „Die Naturen sind vermischt ... und durchdringen einander nach dem Prinzip des Zusammenwachsens.“ (SC 208, 48). Da Gregor in Ep. 101, 19 (p. 44) das Verhältnis der beiden Naturen mit Hilfe der Leib-Seele-Analogie erklärt hat, scheint der Begriff gar nicht so weit entfernt von der Anthropologie zu sein (s. dazu *Gahbauer* 96–101). In Ep. 101, 21 (p. 44) erklärt Gregor von Nazianz das Verhältnis der beiden Naturen mit dem Begriff σύγκρασις, d. h. die beiden Naturen sind so miteinander vermischt, daß sie ihre Identität wahren. Über Ps.-Kyrill und vor allem Maximus Confessor hat der Begriff περιχώρησις Eingang in die Christologie gefunden; s. Belege *Wolfson* 422–428 und PGL, Stichwort περιχώρησις; auch *Uthemann*, Modell 304 mit Anm. 97; s. bes. *L. Thunberg*, Microcosm and Mediator, The Theological Anthropology of Maximus the Confessor, Lund 1965, bes. 23–37; Thunberg diskutiert auf S. 24–27 vier Interpretationen des Begriffs περιχώρησις. Nachdem dieser Begriff in die Christologie Eingang gefunden hat, kommt er auch in der Christologie des Damaszeners zum Tragen, s. PTS 7 (1969); 12 (1973); 17 (1975); 22 (1981); 29 (1988) Register, Stichwort περιχώρησις. Einige Beispiele seien an dieser Stelle aufgeführt. In *Imag* I, 21 (PTS 17 [1975] 109, 55–61) erklärt Johannes, daß sich die Naturen unvermischt (ἀσύγχυτως ἐκράθη) vereinigt haben und durch die unvermischte Durchdringung (ἀσύγχυτου περιχωρήσεως) das Fleisch vergöttlicht und der Mensch geheiligt worden sei (s. auch ‚Contra acephalos‘ 4 [PTS 22, 413, 13–21]) und ‚Sermo in transfigurationem domini‘ 2 (PTS 29 [1988] 438, 38–50; bes. 48f.). In diesem Text spricht Johannes von der ἕνωσις καθ’ ὑπόστασιν.

⁶⁹ PTS 12 (1973) 126, 57–63; indes haben die Theologen vor Johannes von Damaskos wie Eusebeios und Nemesios von Emesa sowie Nestorios die Frage nach der Leidensfähigkeit der göttlichen Natur negativ, Theodoros von Mopsuestia und Kyrillos von Alexandria jedoch aufgrund der Vereinigung beider Naturen positiv beantwortet; s. dazu *Gahbauer*, Stichwort Passionstheologie, bes. 290–292 und 399–415.

der Damaszener von der Erörterung des Begriffs der Vereinigung sowohl auf die Leib-Seele-Einheit als auch auf die Einheit der beiden Naturen in Christus zu sprechen kommt, zeigt er sich mit dem von den Kirchenvätern beigezogenen anthropologischen Modell zur Erklärung der hypostatischen Union vertraut. Aus dieser Tatsache versteht sich dann auch die Aussage in Kap. 65 der ‚Dialectica‘, daß einige Kirchenväter die Bezeichnung „Verbindung“ für das Mysterium in Christus nicht zulassen⁷⁰, wohl aber die Vereinigung der Naturen infolge der Zusammensetzung (κατὰ σύνθεσιν). Hier knüpft Johannes an das an, was er bereits in Kap. 42 gesagt hatte.

Er führt den in Kap. 65 ausgesprochenen Gedanken über die Leib-Seele-Einheit jedoch in Kap. 67 in zweifacher Richtung weiter. Einmal ist gesagt, daß der Tod, verstanden als Trennung der Seele vom Leib, nicht den Menschen als Einzelwesen (Hypostase) auslöscht. Die andere Aussage spricht vom einzigen, d. h. zeitgleichen Anfang der Existenz von Leib und Seele. Der Damaszener teilt also nicht die Ansicht des Origenes, daß die Seele präexistent sei⁷¹. Der Text lautet:

„Es (scil. das Einzelwesen) besitzt in sich die kennzeichnenden Eigentümlichkeiten einer jeden Natur, sowohl die der Seele, die sie von den übrigen Seelen trennen, als auch die des Körpers, die ihn von den übrigen Körpern trennen, die aber keineswegs die Seele von den Körpern trennen, sondern einen und verbinden, zugleich aber auch das aus ihnen zusammengesetzte eine Einzelwesen von den übrigen artgleichen Einzelwesen trennen. Sobald einmal die Naturen die Vereinigung miteinander in einem Einzelwesen angenommen haben, bleiben sie gänzlich unteilbar. Wenn sich auch die Seele im Tode vom Körper trennt, ist doch das Einzelwesen beider ein und dasselbe. Ein Einzelwesen ist ja die Zusammenfügung für sich am Anfang des Bestehens eines jeden. Es bleibt also bestehen, daß sowohl der Körper als die Seele immer einen einzigen Anfang ihres Vorhandenseins und ihres Einzelwesens haben, auch wenn eines vom andern geschieden wird.“⁷²

⁷⁰ Richter 151, 4, vgl. ebd. 254, Anm. 510 und PTS 7 (1969) 136, 108; die Wiedergabe des Begriffs κρᾶσις durch „Verbindung“ ist nicht korrekt, da sie den griechischen Begriff συνάρησις erwarten läßt. Korrekt wäre die Wiedergabe durch den Begriff „Mischung“. Genaue gesagt, handelt es sich dabei um die chemische Verbindung von Flüssigkeiten, die jedoch wieder gelöst werden kann (vgl. Otto 160). Συνάρησις wurde von den Vertretern der antiochenischen Schule gegen die monophysitische Interpretation der hypostatischen Union als κρᾶσις bevorzugt. Kyrill von Alexandrien hat συνάρησις als Umschreibung der Natureneinheit in Ep. 3 ad Nest 4f. (ACO I, 1, 1, p. 36, 6–22) und anderen Stellen entschieden abgelehnt (vgl. dazu Gabbauer 370f. und 386, Anm. 104). Er hat aber auch in ‚De incarnatione domini‘ 32 (PG 75, 1472 D–1475 B; vgl. Gabbauer 323f.) dem Begriff κρᾶσις eine Absage erteilt, da dieser monophysitisch mißverstanden werden kann. Besonders die Schule des Apollinaris von Laodikeia (Fr. 134; Fr. 146) hat versucht, die hypostatische Union mit den Begriffen κρᾶσις und σύγκρᾶσις zu erklären (s. PGL und Gabbauer, Stichwort κρᾶσις) und diese Begriffe dabei in Mißkredit gebracht.

⁷¹ Richter 257, Anm. 529; ob der Damaszener über den Ursprung der Seele im Sinne des Traduzianismus, des Kreatianismus oder des Generatianismus denkt, geht aus seinen Ausführungen in diesem Kapitel nicht hervor. Denselben Standpunkt nimmt Johannes auch ein in ‚Expositio fidei‘ 26 (PTS 12 [1973] 76, 22f.). Über den Praeexistentianismus des Origenes, s. H. Karpp, Probleme altchristlicher Anthropologie, biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätern des dritten Jahrhunderts (BFChTh 44, 3), 1950, 186–229.

⁷² „Ἐχει δὲ ... συντεθειμένην μίαν ὑπόστασιν ... Εἰ γὰρ καὶ χωρίζεται ἡ ψυχὴ τοῦ

Das Zitat gipfelt in der Aussage, daß die in der Hypostase vereinten Naturen für immer miteinander vereint bleiben. Dies ist gesagt im Hinblick auf die Idiomenkommunikation in Christus, worauf Johannes im nächsten Abschnitt des Kap. 67 kurz zu sprechen kommt. Die Aussage steht im Zusammenhang mit Kap. 45, wo bereits von der Vereinigung von Leib und Seele in der Hypostase die Rede war. Danach können weder der Leib (in Analogie zur menschlichen Natur Christi) noch die Seele des Menschen für sich allein eine Hypostase bilden, sondern beide existieren in der Hypostase⁷³. Mit dem Zitat ist auch das Individuelle des Menschen angesprochen, das sich aus der Unterscheidung von der allgemeineren Gattung (εἶδος) ergibt⁷⁴. Die Erhaltung (des Individuations-

σώματος ἐν τῷ θανάτῳ, ἀλλ' ἡ ὑπόστασις ἀμφοτέρων μία καὶ ἡ αὐτὴ ἐστίν· ὑπόστασις γάρ ἐστιν ἡ ἐν τῇ ἀρχῇ τῆς ἐκάστου ὑπάρξεως κατ' αὐτὸ συμπληρῆς. Μένει οὖν τότε σῶμα καὶ ἡ ψυχὴ, αἰ μίαν τὴν ἀρχὴν ἑαυτῶν ἔχοντα ὑπάρξεως τε καὶ ὑποστάσεως, εἰ καὶ χωρισθῶσιν ἀλλήλων“ (PTS 7, [1969] 139, 12–24); *Richter* 154, 13–26; Thomas von Aquin, „De ente et essentia“ VI hat dies näher erklärt, wenn er schreibt: „Et ideo in talibus substantiis non invenitur multitudo individuorum in una specie, ut dictum est, nisi in anima humana propter corpus, cui unitur. Et licet individuatio eius ex corpore occasionaliter dependeat quantum ad sui inchoationem, quia non acquiritur sibi esse individuum nisi in corpore, cuius est actus, non tamen oportet ut subtracto corpore individuatio pereat, quia cum habeat esse absolutum, ex quo acquisitum est sibi esse individuum ex hoc quod facta est forma huius corporis, illud semper remanet individuum. Et ideo dicit Avicenna quod individuatio animarum et multiplicatio dependet ex corpore quantum ad sui principium, sed non quantum ad sui finem.“ *R. Allers*, Thomas von Aquin, „Über das Sein und das Wesen“, Deutsch-lateinische Ausgabe, Köln 1953, 55 übersetzt den Text folgendermaßen: „Daher gibt es auch bei diesen Substanzen keine Mehrheit von Individuen einer Art, wie schon bemerkt wurde, außer bei den menschlichen Seelen zufolge des Leibes, mit dem sie sich verbinden. Nun hängt zwar die Vereinzelung [der Menschenseele] hinsichtlich ihres Eintretens von dem Zufall des Leibes ab, weil das individuelle Sein nur in dem Körper erworben wird, dessen Wirklichkeit eben die Seele ist; daraus folgt aber nicht, daß die Vereinzelung nach Wegfall des Leibes wiederum verschwinde, weil das Sein der Seele immer ein vereinzelt bleibt, da sie ein unabhängiges Sein hat, vermöge dessen sie sich ein vereinzelt erwirbt, indem sie Form dieses einen Leibes wird. Darum sagt Avicenna, daß die Vereinzelung und Vervielfältigung der Seelen vom Leibe hinsichtlich ihres Beginnes, nicht ihrer Beendigung abhängt.“ Der Position des Johannes von Damaskos sowie Avicennas und des Aquinaten läuft die moderne Ganztodtheologie diametral entgegen. Danach erfaßt der Tod den ganzen Menschen mit Leib und Seele. „Was bleibt, ist allein Gottes Treue zum Menschen ohne einen Beziehungsträger auf dessen Seite. In der schärfsten Form betont diese Lehre, daß die Seele zu existieren aufhört. In einer milderer Form behauptet sie, daß sie nach dem Tod in einer Art Schlaf- und Traumdasein weiterlebt. Entsprechend wird die Auferstehung der Toten tiefgreifend und radikal als Neuschöpfung aufgrund des Gedächtnisses, das Gott vom Menschen hat, als Auferweckung des ganzen Menschen nach Leib und Seele verstanden“ (*J. Finkenzeller*, Art. Tod, in: *Lexikon der katholischen Dogmatik*, hg. von *W. Beinert*, Freiburg i. B. 1988, 510f.). – Es taucht jedoch bereits in der frühchristlichen Literatur der sog. Thnetopsychismus auf. Das heißt, es gibt frühchristliche Autoren, die eine wesenhafte Unsterblichkeit der Seele leugnen (s. zu diesem vieldeutigen Phänomen des Thnetopsychismus *G. Greshake – J. Kremer*, *Resurrectio mortuorum*, Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung, Darmstadt 1986, 280–284).

⁷³ PTS 7 (1969) 110, 13–16; *Richter* 125, 15–19; s. auch ebd. 257, Anm. 530.

⁷⁴ Vgl. *Otto* 39; *Th. Kobusch*, Art. Individuum, Individualität, in: *HWP* Bd. 4, Sp. 302; danach hat der zur Ammoniosschule gehörende David die Frage nach der Individualität dadurch gelöst, daß er „die Erhaltung der Art (σώζειν τὸ οἰκεῖον εἶδος) als unverzichtbares Merkmal der Individualität versteht.“ S. auch Davidis in Porphyrii *Isagogen* c. 1 (ed. *Busse* [vgl. *XVIII*, 2] Berlin 1904) p. 98, 4f.

prinzips) der individuellen Hypostase des Menschen resultiert nach Johannes von Damaskos auch aus den *Idiomata*, d. h. den Charakteristika der einzelnen Seelen und der einzelnen Körper, die sich dadurch von den Seelen und den Körpern anderer Individuen unterscheiden. Aufgrund ihrer Charakteristika können die entsprechenden Seelen mit den entsprechenden Körpern eine Einheit in der Hypostase bilden. Individuell sein heißt ‚unteilbar‘ sein, wofür das Griechische zwei Begriffe zur Verfügung hat: ἀδιαίρετος und ἄτομος. Daher bleiben die Naturen, welche die Vereinigung in der Hypostase angenommen haben, auch im Tod unteilbar⁷⁵. Dementsprechend definiert Johannes in ‚Expositio fidei‘ 50 die Hypostase im Unterschied zum Allgemeinen der Usia als das Singuläre und Unteilbare⁷⁶.

III. Die Vollendung des Menschen

Da sich die mir leider unzugängliche Dissertation von Himmerich⁷⁷ dieser Frage ausführlich widmet, sei nur ein Gedanke des Damazeners darüber aus den philosophischen Kapiteln aufgegriffen. In Kap. 66 gibt er sechs Definitionen der Philosophie. Die vierte Definition lautet:

„Philosophie ist, Gott ähnlich zu werden, soweit es dem Menschen möglich ist. Wir werden Gott ähnlich hinsichtlich der Gerechtigkeit, Heiligkeit und Güte. Gerechtsein bedeutet, gleichmäßig zu verteilen, das heißt weder Unrecht zu tun noch zu erleiden, noch im Urteil die Person anzusehen, sondern jedem nach seinen Taten zu lohnen. Heiligkeit aber, die erhabener ist als die Gerechtigkeit, das heißt das Gutsein, bedeutet, sich das Unrecht gefallen zu lassen und sich denen zu fügen, die Unrecht tun, und ihnen vielmehr Gutes zu tun.“⁷⁸

Die Quellen einer solchen Aussage – wir finden sie auch in Kap. 3 der ‚Dialectica‘ – reichen zurück bis Plato, Theaitet 176 A⁷⁹. Auch die Aristoteleskommentatoren des 7. Jh. nach Chr.: Elias, ‚Prolegomena Philosophiae‘ Kap. 4⁸⁰ und David, ‚Prolegomena philosophiae‘ Kap. 8⁸¹ haben sie in ihre Kommentare aufgenommen. Johannes von Damaskos spricht von der Gottähnlichkeit des Menschen unter Verwendung verschiedener

⁷⁵ „Ἐπειδὴν δὲ ἀπαξ αἱ φύσεις πρὸς ἄλληλα καθ’ ὑπόστασιν δέξονται ἔνωσιν, ἀδιαίρετοι μένουσιν εἰς τὸ παντελές“ (PTS 7 [1969] 139, 19); Anastasius verwendet dagegen den Begriff ἄτομος, wenn er die Hypostase definiert: „ἰδικὸν ἐστὶν ἡ ὑπόστασις ἧγουν τὸ ἄτομον“; s. dazu *Uthemann* (Anm. 28) 350 und 351.

⁷⁶ „Κοινὸν τοίνυν ἡ οὐσία, μερικὸν δὲ ἡ ὑπόστασις. Μερικὸν δὲ, οὐχ ὅτι μέρος τῆς φύσεως ἔχει, μέρος δὲ οὐκ ἔχει, ἀλλὰ μερικὸν τῷ ἀριθμῷ ὡς ἄτομον“ (PTS 12 [1973] 119, 4–6).

⁷⁷ *M. F. Himmerich*, Deification in John of Damascus. Ph. Diss. Marquette University, 1985.

⁷⁸ *Richter* 151, 7 – 152, 14. Der Kernsatz der Definition lautet im Griechischen folgendermaßen: „Φιλοσοφία ἐστὶν ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δύνατον ἀνθρώπων· ὁμοιούμεθα δὲ θεῷ κατὰ τὸ δίκαιον καὶ ὀσιον καὶ ἀγαθόν“ (PTS 7 [1969] 137, 5f.).

⁷⁹ *H. Merki* O. S. B., Ὁμοίωσις θεῷ, Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, (Par. 7) 1952, 3; zu Klemens von Alexandrien und Origenes s. auch ebd. 44–64 und zu Gregor von Nyssa ebd. 92–137.

⁸⁰ *Busse* Bd. XVIII, 1, p. 8, 17; vgl. *Richter* 71, Anm. 162.

⁸¹ *Busse*, Bd. XVIII, 2, p. 26, 19; vgl. *Richter* ebd.

Begriffe⁸². Er greift damit einen Terminus auf, der von Plato über Philo von Alexandrien zu den alexandrinischen Theologen Klemens von Alexandrien sowie Origenes gelangt ist und zum asketischen Sprachschatz der Kirchenväter, besonders des Gregor von Nyssa, gehört. Klemens unterscheidet zwischen der natürlich gegebenen Gottebenbildlichkeit (κατ' εἰκόνα) und der zu erwerbenden (καθ' ὁμοίωσιν) Gottähnlichkeit. Nach Klemens von Alexandrien erreicht der Mensch die Gottähnlichkeit durch Bedürfnislosigkeit, Angleichung an den Willen Gottes und an Christus durch den Gehorsam gegen ihn und das Evangelium. Origenes sieht die Gottähnlichkeit in ähnlicher Weise erreicht durch Nächsten- und Feindesliebe sowie Verehrung Gottes und Vertrauen und nicht zuletzt durch Abwendung aller leidenschaftlichen Bindung an alles Stoffliche und Körperliche⁸³. Im Unterschied zu den Alexandrinern gehört die ὁμοίωσις θεῷ für Gregor von Nyssa zum Urzustand des Menschen, da er nach dem Bild Gottes geschaffen ist. Da jedoch der Mensch die ὁμοίωσις θεῷ durch die Sünde verloren hat, muß er zur Gottähnlichkeit wieder zurückkehren. Mit Hilfe der göttlichen Gnade muß sich der Mensch von den Affekten reinigen, Gutes tun und durch Übung der Tugend Gott ähnlich werden⁸⁴. Von der Philosophie als Weg zur Gottähnlichkeit sprechen die genannten theologischen Schriftsteller im Unterschied zu Johannes von Damaskos nicht. Basileios von Kaisareia kommt jedoch einem solchen Gedanken nahe in seinem ‚Liber de Spiritu sancto‘, Kap. I, 2, wenn er von der Erkenntnis spricht, genauer von der genauen Erfassung der Sinnes theologischer Begriffe, der in jedem Wort und in jeder Silbe verborgen ist. „Diesen zu erkennen ist nicht Sache derer, die keinen Eifer in der Frömmigkeit zeigen, sondern derer, die das Ziel unserer Berufung erkennen. Denn es ist uns aufgegeben, Gott ähnlich zu werden, soweit die menschliche Natur dazu fähig ist. Die Verähnlichung mit Gott aber geschieht nicht ohne Erkenntnis, die Erkenntnis nicht ohne die Belehrung. Die Rede steht am Anfang der Belehrung, die Teile der Rede aber sind Silben und Redewendungen.“⁸⁵ Auch Maximus Confessor bringt die Gottähnlichkeit des Menschen mit Erkenntnis und Übung der Tugend in Zusammenhang⁸⁶.

So nimmt der Damaszener einen von den oben genannten Traditionsströmen auf, wenn er die Gottähnlichkeit durch Übung der Gerechtigkeit und des Guten verwirklicht sieht. Er fügt jedoch einen neuen Gedanken hinzu, wenn er sagt, daß die Philosophie Gottähnlichkeit bedeutet. Ähn-

⁸² S. Register der Schriften des Johannes von Damaskos unter dem Stichwort ὁμοιοῦν (PTS 7 [1969] 188); zum Stichwort ὁμοίωσις s. PTS 12 (1973) 277; PTS 17 (1975) 223; PTS 22 (1981) 473.

⁸³ Merki ebd. 56f., 62f. und 84f.

⁸⁴ Ebd. 94f., 120f., 136f.

⁸⁵ „... Ὁμοίωσις δὲ, οὐκ ἄνευ γνώσεως· ἡ δὲ γνώσις οὐκ ἐκτὸς διδάγματος. Λόγος δὲ διδασκαλίας ἀρχή· λόγου δὲ μέρη συλλαβαί καὶ λέξεις“ (PG 32, 69 B).

⁸⁶ Ambiguorum libri (PG 91, 1140 B).

liches steht in Kap. 3 der ‚Dialectica‘. Die vierte Definition des Wesens der Philosophie lautet:

„Philosophie ist wiederum, Gott ähnlich zu werden. Wir werden Gott aber ähnlich hinsichtlich der Weisheit, das ist des wahren Erkennens des Guten, [und] hinsichtlich der Gerechtigkeit, das ist gleichmäßig zu verteilen und ohne Ansehen der Person zu urteilen, und hinsichtlich der Heiligkeit, die erhabener ist als die Gerechtigkeit, das ist Gutes denen zu tun, die einem Unrecht tun.“⁸⁷

Im Unterschied zu Kap. 66 spricht Kap. 3 von der Weisheit, die in der Erkenntnis des Guten besteht. Im Unterschied zu Kap. 3 umschreibt jedoch Kap. 66 die Heiligkeit als die Fähigkeit, Unrecht zu erleiden. Im übrigen decken sich in beiden Kapiteln die jeweils vierten Definitionen des Wesens der Philosophie. In ‚Expositio‘ 26 unterscheidet Johannes zwischen der Gottebenbildlichkeit (κατ’ εικόνα), die im Geist des Menschen und seiner Willensfreiheit (αὐτεξούσιος)⁸⁸ besteht und der Gottähnlichkeit (καθ’ ὁμοίωσιν), die sich aus der Übung der Tugend ergibt⁸⁹. Die Philosophie gerät so in die Nähe der Askese. Das Ziel beider ist ja von ihrer Grundbedeutung her nichts Geringeres als die Vollendung des Menschen in der Gottähnlichkeit⁹⁰.

⁸⁷ Richter 89 f. „Φιλοσοφία αὐθίς ἐστὶν ὁμοίωσις θεῶν. Ὁμοιοῦμεθα δὲ θεῶν κατὰ τὰ σοφὸν ἦτοι τὴν τοῦ ἀγαθοῦ γνῶσιν τὴν ἀληθῆ καὶ κατὰ τὸ δίκαιον, ὃ ἐστὶ τὸ τοῦ Ἰσοῦ διανεμητικὸν καὶ ἀπροσωπώληπτον ἐν τῇ κρίσει καὶ κατὰ τὸ ὅσιον δὲ, τὸ ὑπὲρ τὸ δίκαιον, ἦτοι τὸ ἀγαθὸν τὸ εὐεργετεῖν τοὺς αὐτὸν ἀδικούντας“ (PTS 7, p. 56, 12–17); Die von Richter zitierte Übersetzung läßt das „καὶ“ vor „κατὰ τὸ δίκαιον“ aus. Dadurch entsteht der Eindruck, als bestehe die Erkenntnis des Guten in der Gerechtigkeit. Daher ist ein „und“ zwischen „Guten“ und „hinsichtlich“ einzufügen. – Über das literarische Verhältnis der Kap. 3 und 66 (bzw. 67) zueinander und die Verfasserfrage s. Richter 69–80; Richter geht davon aus, daß Kap. 66 (67) „nicht von Johannes selbst als Zusammenfassung hergestellt ist, weder aus den Kommentatoren noch aus dem C. 3. Sein Text hat ihm schon vorgelegen“ (ebd. 69). Als Quellen nennt er Plato, Theaitet 176 A; Ammonios; Elias; Prolegomena philosophiae 4, p. 8, 17 und David, Prolegomena philosophiae 8, p. 26, 19 (s. ebd. 71 f.).

⁸⁸ Vgl. auch Johannes von Damaskos, ‚De duabus in Christo voluntatibus‘ 19 (PTS 22, [1981] 203, 23).

⁸⁹ PTS 12 (1973) 76, 20f.

⁹⁰ Siehe H. Strathmann – P. Keseling, Art. Askese II (christlich), in: RAC I, Sp. 758–795 sowie J. Gribomont, Art. Askese IV, Neues Testament und Alte Kirche, in: TRE 4, 204–225; nach Eusebeios, Hist. eccl. 6,3,9 war die persönliche Lebenshaltung des Origenes „höchst philosophisch“, d. h. streng asketisch (Strathmann-Keseling ebd. 763).