

Lela Alexidze (Tbilisi)

## IMAGO ET SIMILITUDO DEI

(Platon-Philon von Alexandrien-Kirchenväter-Ioane Petrizi)

Das Wesen und das Ziel des Menschseins besteht - dem theologischen Denken zufolge - darin, dass der Mensch Bild Gottes ist und gottähnlich sein soll. So war es bei Platon und im Platonismus,<sup>1</sup> sowie auch bei denen, die an Genesis 1, 26 glaubten, demgemäß der Mensch 'nach Gottes Bild und Ähnlichkeit' geschaffen worden war. Gott 'hat uns erschaffen, damit wir Teilnehmer an der göttlichen Natur und Mitbesitzer ihrer Ewigkeit werden und, von Vergöttlichung aus Gnade, ihm ähnlich aussehen', so Maximus der Bekenner.<sup>2</sup>

Das Ziel des vorliegenden Artikels ist es, einige Aspekte der Auffassung der Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Geschichte des antiken und mittelalterlichen Platonismus zu analysieren.<sup>3</sup> Dabei möchten wir auch die Interpretation dieses Begriffes im Kommentar des Ioane Petrizi zur 'Elementatio theologica' des Proklos im Kontext der (neu)platonischen und patristischen Tradition in Betracht ziehen.<sup>4</sup>

Die berühmten Wörter der Genesis 1, 26 - ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν wurden mehrmals und auf verschiedene Art und Weise im Judentum, im Gnostizismus und in der Patristik

---

<sup>1</sup> Über die platonischen, vor- und nachplatonischen Anschauungen von Gottähnlichkeit s. Pépin J., *Idées grecques sur l'Homme et sur Dieu*, Paris 1971.

<sup>2</sup> Max. Conf. *Epist. ad Joan.* - *Patrologia Graeca* 91, Migne coll. 640 BC. Die Werke vom hl. Maximus (*Ambiguorum Liber*, *Epistulae*, *Mystagogia*, *Pater*, *Acta*) in: *Patrologia Graeca* (PG), ed. J.-P. Migne, T. 90-91.

<sup>3</sup> Eine kurze Fassung dieses Beitrags wurde in der georgischen Sprache veröffentlicht: Alexidze L., *Bild und Ähnlichkeit Gottes*, in: *Religia*, 7-8-9, 1995, 14-27.

<sup>4</sup> Für die Hilfe danke ich sehr Frau Renate Föll.

kommentiert und interpretiert. Die Frage nach dem Menschen als (Ab)bild Gottes stellte sich schon im antiken Platonismus. Sie betraf das Problem des Wesens und der Bestimmung (oder: der Her- und Zukunft) des Menschen. Es ging dabei um die Klärung des Menschenwesens im Verhältnis zu Gott und um seinen freien Willen. Auch die Probleme der Schöpfung und die ontologischen Fragen wurden in Betracht gezogen. Da 'Gnosis' (das Wort hat mehrere Bedeutungen, u. a. auch eine ethische) einer der wichtigsten Begriffe der Gottebenbildlichkeit ist, stellten sich gnoseologische sowie ethische Fragen. Und weil die vollkommene Gottähnlichkeit für den Menschen - der platonischen Tradition zufolge - im Leben unerreichbar ist, gehörte die Eschatologie auch zum Problem der Gottebenbildlichkeit.

Im Christentum wurde die These des Gottesbildes auf zweierlei Weise formuliert: Christus als Bild Gottes und der Mensch als (Ab)bild Gottes. Daher war das Problem der Gottebenbildlichkeit mit der Christologie sowie Anthropologie verbunden.<sup>5</sup>

Die verschiedenen Exegesen der Gottebenbildlichkeit sind aufgrund der Kommentierung folgender Bibeltexte entstanden: AT: Gen.1, 26-27; 5, 3; 9, 6. NT: (Christus als Bild Gottes): 2. Cor. 4, 4; Col. 1, 15; Hebr. 1, 3; Phil. 2, 6. (Mensch als Bild Gottes oder Bild Christi): Col. 3, 10; Eph. 4, 24; 2. Cor. 3, 18; Rom. 8, 29; 1. Cor. 15, 49; I Cor. 11, 7; Iac. 3, 9,<sup>6</sup> aber als wichtigster Ausgangspunkt blieb Gen.1, 26. Bei der Behandlung des Problems des Bildes und Gleichnis Gottes stellten sich vor den Bibelexegeten meistens folgende Fragen:

1. Was bedeutet 'Bild' und was 'Ähnlichkeit'? Sind sie Synonyme oder nicht? Athanasios von Alexandrien, Cyrill von Alexandrien, teilweise die Kappadokier sowie selbst Apostel Paulus haben keinen Unterschied zwischen diesen zwei Begriffen hervorgehoben. Es gab jedoch auch die andere Meinung: unter dem 'Bild' wurde der ursprüngliche Zustand des

---

<sup>5</sup> 'In diesem Problem kreuzen sich Christologie und Trinitätstheologie, Anthropologie und Psychologie, die Theologie der Schöpfung und Gnade, die Probleme des Natürlichen und Supernatürlichen, das Geheimnis der Vergöttlichung, die Theologie des geistigen Lebens, die Regel seiner Entwicklung und seines Fortschritts. Hier merkt man die Spur der verschiedenen Einflüsse - griechischen und biblischen - und das immer aktuelle Problem des Verhältnisses zwischen Christentum und Hellenismus stellt sich dabei auf neue Art und Weise.' Camelot P. Th., *La théologie de l'image de Dieu. Revue des sciences philosophiques et théologiques*, T. XL, Nr. 3, Paris 1956, 443-471. Hier - S. 444.

<sup>6</sup> Jervell J., *Bild Gottes (I)*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Hrsg. G. Müller, G. Krause, Berlin 1980, B. VI, 491-498.

Menschen gemeint, unter der 'Ähnlichkeit' eher der zukünftige Zustand, der erreicht werden muss. Der Mensch wurde nach dem Bild und Gleichnis Gottes erschaffen, aber die Ähnlichkeit wurde in ihm wegen der Sünde dunkler. Die Ähnlichkeit ist wiederhergestellt in Christus, der ein vollkommenes Bild Gottes ist und vollkommen gottähnlich ist. Der Zustand der Gottähnlichkeit, der der Vergöttlichung nahe kommt, ist dem Menschen aus Gnade gegeben. Andererseits, um 'gottähnlich' heißen zu dürfen, muss auch der Mensch selbst ständig versuchen, sich zu vervollkommen. Die Gottähnlichkeit im Menschen ist durch seine Geistigkeit, durch den in ihm seienden Logos und seinen freien Willen bestimmt.<sup>7</sup>

2. Was wird mit 'Bild' und 'Ähnlichkeit' gesagt: geht es dabei nur um den *voûs* des Menschen oder um den Menschen im Ganzen, der die untrennbare Einheit der geistigen (seelischen) und körperlichen Substanzen ist? Dementsprechend, wenn der göttliche Logos als 'Bild' bezeichnet wird, ist damit nur der Logos als solcher gemeint oder der *mensch (fleisch!) gewordene* Gott? Die Gnostiker,<sup>8</sup> die Theologen von Alexandrien (Philon, Clemens, Origenes, Athanasios), die Kappadokier (Basileios, Gregor von Nyssa), Johannes Chrysostomos, Severian von Gabala, auch die lateinischen Kirchenväter behaupteten, unter dem 'Bild Gottes' müsse nur der Geist des Menschen gemeint werden. Dagegen hielt Clemens von Rom einfach *den Menschen* für Abbild Gottes. Iustin sagte auch, der ganze Mensch sei als Bild Gottes geschaffen worden. Der gleichen Meinung war Irenaeos von Lyon.<sup>9</sup> Denn wenn man nur die geistige Natur des Menschen als Bild Gottes betrachtete, dann ging es nur um *den Geist* des Menschen, nicht aber um *den geistigen Menschen* selbst. Deswegen meinte Irenaeos, der ganze Mensch, mit Geist, Seele und Körper, sei als Bild Gottes geschaffen worden.<sup>10</sup> Auch Cyrill von Alexandrien (im Gegensatz zu

---

<sup>7</sup> Ausführlicher, mit Hinweis auf Texte, s. unten.

<sup>8</sup> Die Gnostiker meinten, der 'irdische' Mensch sei nach dem Bild Gottes geschaffen worden, der 'psychische' - nach der Ähnlichkeit Gottes; die 'Ähnlichkeit' sei wie ein göttlicher Samen, der das Wesen des 'pneumatischen' Menschen bildet. S. dazu Burghardt W. J., *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria*, Washington 1957, 1.

<sup>9</sup> Burghardt W. J., 1957, 3-21.

<sup>10</sup> 'Wollte nämlich jemand die Substanz des Fleisches, d.h. das körperliche Gebilde, streichen und nur den Geist allein bestehen lassen, dann hätten wir damit nicht mehr einen geistigen Menschen, sondern bloss den Geist des Menschen oder den Geist Gottes. Wenn nun dieser Geist sich vermengt mit der Seele und mit dem Körper vereint, dann entsteht der geistige und vollkommene Mensch, der nach dem Bild und

Eusebios von Cesarea und Origenes) behauptete, als 'Bild Gottes' müsse nicht nur der Logos als unsichtbarer Gott verstanden werden, sondern eben der *menschgewordene* Logos. Ebenso ist bei Maximus dem Bekenner der ganze Mensch, mit Geist und Körper, als Bild Gottes dargestellt.

3. Der Mensch ist κατ' εικόνα Gottes geschaffen worden. Bedeutet dies, dass der Mensch ein unmittelbares Bild Gottes ist, oder wurde er *nach dem Bild* Gottes erschaffen, d.h. als Bild des Bildes (des Logos) und ist daher ein drittes Bild? Dieses Problem war mit der Auslegung des griechischen Textes verbunden: κατ' εικόνα kann zwei Bedeutungen haben: *nach dem Bild* oder einfach *als Bild* Gottes. Also, entweder gab es eine mittlere Stufe zwischen dem Menschen und Gott - das sozusagen 'zweite' Bild Gottes, nach dem der Mensch erschaffen wurde, oder musste der Mensch ein unmittelbares Bild Gottes sein.

4. Da als 'Bild' der Logos sowie der Mensch bezeichnet wurde, bekam dieses Wort zwei Definitionen: der Logos, Christus sei ein vollkommenes, dem Vater ganz ähnliches Abbild, im Gegensatz zum Menschen, der ein unvollkommenes Abbild sei.

5. Wer kann 'gottähnlich' genannt werden, wer verdient diesen Namen? Was ist eigentlich dabei definitiv: die Wohltat des Menschen mit ihren Ergebnissen oder das Motiv der Wohltat, die Intention? Clemens von Alexandrien, Augustinus, Maximus der Bekenner glaubten, dass jene Christen mit den Namen 'gottähnlichen', 'Söhne' oder 'Gnostiker' heißen dürfen, die nicht aus Furcht vor angedrohten Strafe oder aus Hoffnung belohnt zu werden wohl tun, sondern nur um des Guten selbst willen, in der freien Bereitschaft der Seele zum Guten; 'denn das Geheimnis der Erlösung gehört den Wollenden, nicht den Erzwungenen.'<sup>11</sup>

Das Problem des Gottähnlichwerdens des Menschen, genauso wie die Tatsache, dass der Mensch seiner Natur nach gottähnlich ist, stellte sich

---

Gleichnis Gottes erschaffen wurde ... Das blosse fleischliche Gebilde ist kein vollkommener Mensch, sondern nur sein Leib und ein Teil des Menschen. Ebenso wenig ist die Seele an sich der Mensch ... noch der Geist der Mensch, sondern bloss Geist und kann nicht Mensch genannt werden. Die innige Vereinigung aber von all diesen macht den vollkommenen Menschen aus ... Vollkommen also sind die, welche den Geist Gottes in sich beständig haben und ihre Seelen und Leiber ohne Tadel bewahren, indem sie den göttlichen Glauben, d.h. den Glauben, der zu Gott führt, bewahren und die Gerechtigkeit gegen den Nächsten beobachten.' (Iren. *Adv. haer.* V 6, 1 zitiert in: Schwanz P., *Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien*, Halle/Saale, 1970, 119).

<sup>11</sup> Maxim. Conf. *Pater.* PG. 90, coll 880 B. Ausführlicher s. unten.

auch in der Antike. Der antiken Mythologie zufolge, der Mensch war anderer als Gott, aber gleichzeitig ihm ähnlich. Den Unterschied zwischen sich selbst und Gott musste der Mensch durch seine Lebensart überwinden. Das Ziel des Menschen wurde von Platon als Versuch gottähnlich zu werden dargestellt. 'Verähnlichung mit Gott soweit als möglich', sagte er in *Thaetetos* 176 b. Aber dieser Versuch wäre für den Menschen unerfüllbar, wenn er nicht von Anfang an mit den Göttern 'verwandt' wäre. Diese 'Verwandschaft' wurde von Platon mit dem Wort *συγγένεια* ausgedrückt. Der Grund dieser Verwandschaft ist bei Platon der beste Teil der Seele: der *νοῦς*. Eben durch seinen *νοῦς* ist der Mensch mit den Göttern 'verwandt' und kann versuchen, gottähnlich zu werden. Ohne Verwandschaft (oder Ähnlichkeit) des menschlichen *νοῦς* mit dem Göttlichen wäre es unmöglich für den Menscheng Geist, nach der Erkenntnis der göttlichen Wahrheit zu streben. So war die vorsokratische These 'das Gleiche wird durch Gleiches erkannt' im Platonismus auch mit der Frage nach der Gottähnlichkeit verbunden.<sup>12</sup> *Νοῦς* das göttliche Prinzip im Menschen, musste ganz 'rein', d.h. möglichst frei von den körperlichen Begierden sein, um die Gottähnlichkeit verwirklichen zu können. *Συγγένεια*, die 'Verwandschaft', bedeutete bei Platon, J. Pépin zufolge, schon existenter Zustand, allgemein für alle Menschen. *Ὁμοίωσις* dagegen zeigte das menschliche Streben nach Gottähnlichkeit, dessen Erfolg aber von Anfang an nicht garantiert werden konnte. Das Menschenleben, dem Platonismus zufolge, lief zwischen *συγγένεια* und *ὁμοίωσις* oder zwischen dem Göttlichen-in-uns und Göttlichen-für-sich. Die Hauptsache ist, sie miteinander zu verbinden.<sup>13</sup> J. Pépin meinte, die letzten Worte Plotins - 'versuchen das Göttliche-in-uns zum Allgemeingöttlichen zu erheben'<sup>14</sup> sagen dasselbe aus. Diese Ansicht wurde von Iamblichos so ausgedrückt: 'Durch Gebet wird das Göttliche-in-uns geweckt, und es strebt nach dem, was ihm ähnlich ist, und schließt sich mit ihm zusammen.'<sup>15</sup>

Die platonische Anschauung über die Gottähnlichkeit wurde von Clemens von Alexandrien so gefasst: Platon sagte, das höchste Ziel bestehe 'in der Erkenntnis des Guten und in dem Gott ähnlich werden (*ἐν*

---

<sup>12</sup> Vgl. Schneider A., *Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch das Gleiche in antiker und patristischer Zeit*, in: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Supplementband II. Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster i. W. 1923, 65-76.

<sup>13</sup> Pépin J., 1971, 7-10.

<sup>14</sup> Porph. *Vita Plotin.* 2, 25-27.

<sup>15</sup> Pépin J., 1971, 10.

ἐξομοιώσει τῇ πρὸς τὸν Θεόν). Unter der 'Ähnlichkeit' meinte er, außer Vernünftigkeit auch Gerechtigkeit und Frömmigkeit. Lehren denn nicht auch so einige von den unseren, dass der Mensch das κατ' ὁμοίωσις erst später in der Vollendung empfangen soll, während er das κατ' εἰκὼνα schon sofort bei der Entstehung empfangen hat?<sup>16</sup>

Dieser Text von Clemens baut eine Brücke zwischen dem antiken Platonismus und der Bibelexegese. Bei der Behandlung der Gottebenbildlichkeit haben die Bibelexegeten gewissermaßen die antike philosophische (platonische) Auffassung der 'Verwandschaft' und 'Ähnlichkeit' in Betracht gezogen, jedoch haben sie dabei den Sinn dieser Begriffe auf neue Art und Weise interpretiert. In der Tat, die platonische Auslegung der 'Verwandschaft' und der 'Ähnlichkeit' hat sich gut der patristischen Exegese der griechischen Termini κατ' εἰκόνα und κατ' ὁμοίωσις von Gen. 1, 26 angepasst: als εἰκὼν wurde in der Patristik der natürliche, ursprüngliche Zustand des Menschseins verstanden, als ὁμοίωσις - der realisiert werden muss, aus eigener Kraft des Menschen und durch Gnade Gottes.

Das Verhältnis zwischen 'Bild' und 'Ähnlichkeit' ist im Christentum spannend geworden. Der Mensch ist seiner Natur nach frei. Er hat den freien Willen und kann - so V. Lossky - 'selbst auswählen, sich von Gott zu entfernen oder zu versuchen, Ihm ähnlich zu werden. Er ist immer Person, sogar wenn er sich von Gott entfernt und nicht mehr seiner Natur nach Ihm ähnlich ist. Dies bedeutet, dass das Bild Gottes im Menschen unzerstörbar ist. Der Mensch ist das Bild Gottes, gerade weil er den freien Willen besitzt. Auch dann ist der Mensch Person, wenn er den Willen Gottes erfüllt und versucht, durch seine Natur die Ähnlichkeit mit Ihm zu verwirklichen. Denn Gott hat - so Gregor von Nazianz - den Menschen die Ehre dadurch erwiesen, dass Er ihm den freien Willen geschenkt hat.<sup>17</sup> Egal ob der Mensch das Übel oder das Gute auswählt - in allen Fällen besitzt er seine Natur frei, weil er als Bild Gottes geschaffen worden ist.'<sup>18</sup>

Die Freiheit des Menschenwillens als Grund der Gottebenbildlichkeit des Menschen und seiner Vernunfthaftigkeit (auch als eine Art der Theodizee, die die Existenz des Bösen in Menschen erklärte) wurde vom Scholiasten des Corpus Dionysiacum Areopagiticum kurz so gefasst:

---

<sup>16</sup> Clem. Alex. *Strom.* II 22, zitiert in: Struiker A., Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte (Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese von Genesis 1, 26), Münster i. W. 1913, 126.

<sup>17</sup> Greg. Naz. *Or.* XLV - PG 36, coll. 632.

<sup>18</sup> Lossky V., *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944, 119-120.

‘Hätte man unseren freien Willen weggenommen, wären wir kein Bild Gottes mehr.’<sup>19</sup>

Der Sinn des ‘Bildes’ und der ‘Ähnlichkeit’, ihre Verhältnisse, die Bedeutung dieser ‘Zustände’ für die Erlösung des Menschen wurden ausführlich behandelt in der exegetischen Literatur und Patristik, bei Philon, Gnostikern, Irenaeos, Clemens von Alexandrien, Origenes, Kappadokiern, Eusebios von Cesarea, Cyrill von Alexandrien. Besonders große Bedeutung hat diese Frage in den Werken des Maximus des Bekenner bekommen.<sup>20</sup> Die Möglichkeit, das Problem der εἰκόν und ὁμοίωσις gründlich und präzise zu behandeln, haben die Kirchenväter nicht nur durch die eingehender Befassung mit der Frage nach dem freien Willen und der Persönlichkeit bekommen, sondern auch durch den Stoff des Bibeltextes selbst: die Sünde Adams ließ sich als erster Schritt aufgefasst werden, der den Menschen vom Gottesbild entfernt und ihn *gottunähnlich* gemacht hat; die Existenz des göttlichen - menschgewordenen Logos war dagegen Garantie dafür, dass es möglich ist, den Menschen zu erlösen und seine Gottähnlichkeit wiederherzustellen.

Besonders Streitbar im Problem der Gottebenbildlichkeit war der Sinn des Ausdrucks κατ’ εἰκόνα: ist der Mensch unmittelbar Bild Gottes, oder ist er nach dem Bild Gottes geschaffen worden, praktisch als Bild des Bildes? In der Patristik wurde meistens Christus einfach als Bild Gottes (εἰκὼν Θεοῦ) dargestellt, und der Mensch, sein Abbild, wurde ‘nach dem Bild Gottes’ (κατ’ εἰκόνα Θεοῦ) erschaffen.

Der georgische Neuplatoniker Ioane Petrizi (12. Jh.) war auch der Meinung, der Mensch sei nach dem Bild Gottes (ბაგობაებრ – ‘chatisaeb’r) und nach seiner Ähnlichkeit (მსგავსებობაებრ – ‘msgavsebisaebr’) geschaffen worden, und nicht als sein (unmittelbares) Abbild (ბაგად – ‘chatad’) und Gleichnis (მსგავსად – ‘msgavsad’).<sup>21</sup> Im s.g. ‘Nachwort’

<sup>19</sup> Schol. in Dion. Areop. *de Div. Nom.* 4, 33: ἀνελε γὰρ ἡμῶν τὸ ἀπτεξοῦσιον, καὶ οὐτε εἰκὼν Θεοῦ ἐσόμεθα. PG IV, coll. 305D-307A.

<sup>20</sup> Alexidze L., *Kath’ homioisin theou: Maximus the Confessor*. In: *Weltanschauung, Glaube, Menschenwürde*, Tbilisi 1991, 149-156 (in der georg. Sprache, Zusammenfassung Deutsch).

<sup>21</sup> Dazu s. Alexidze L., ‘Bild Gottes’ in den Kommentaren des Ioane Petrizi zur ‘Elementatio Theologica’ des Proklos, In: *Stimme der Orthodoxie* 3, 1997. Festschrift zum 80. Geburtstag von Fairy v. Lilienfeld, hrsg. von M. George, V. Ivanov und Ch. Stephan, Berlin 1997, 131-132. S. auch Ioane Petrizi, *Kommentare zur ‘Elementatio Theologica’ des Proklos - Ausgewählte Fragmente*. In: *Orthodoxes Forum* 1995, 2, 146-147, 158-159, 170. Für die komplette deutsche Übersetzung des Kommentars von Ioane Petrizi s. Ioane Petrizi. *Kommentar zur Elementatio theologica des Proklos*. Übersetzung

seiner Kommentare zur 'Elementatio Theologica' des Proklos erklärte Petrizi, welche Übersetzung von Genesis 1, 26 ins Georgische richtig war: 'Und der, der die Bücher des Gott-sehenden Moses in unsere Sprache übersetzte, schrieb: 'Lasset uns den Menschen bilden als unser Bild ('chatađ') und als unsere Ähnlichkeit ('msgavsad')'. Aber wenn man darüber richtig nachdenkt, dann sieht man, dass diese Wörter nicht so übersetzt werden dürfen, sondern: 'Lasset und den Menschen bilden nach unserem Bild ('chatisaebř') und nach unserer Ähnlichkeit ('msgavsebi-saebř')'.<sup>22</sup>

Diese Behauptung Petrizis ist selbstverständlich eine Fortsetzung der späteren neuplatonischen Tradition: die streng hierarchische Struktur des Weltalls erlaubte den Philosophen nicht, den Menschen als unmittelbares Bild Gottes zu fassen. Dabei wurde von ihm nicht der ganze Mensch als Bild Gottes aufgefasst, sondern nur der menschliche  $\nu\omicron\sigma\varsigma$ , und Petrizi verstand ihn nicht als ein unmittelbares Abbild des Einen, sondern - soweit es um den individuellen Geist ging - als ein Abbild des universellen Geistes.

Als Anhänger der neuplatonischen Ontologie konnte Petrizi also nicht behaupten, dass der ganze Mensch, als seelische und körperliche Einheit, unmittelbar Bild Gottes ist. Daher musste es noch eine mittlere Stufe des Bildes geben. Das war für Petrizi, den Christen und Neuplatoniker, der Logos.

Von einem platonisierenden Theologen und Philosophen, der nicht ganz orthodox war (umsomehr, wenn er gar kein Christ war, wie z. B. Philon) könnte, wie schon gesagt, nur Logos als Gott - nicht aber der menschengewordene Logos - als 'echtes' Bild Gottes anerkannt werden. Ebenso hätte er unter dem 'Bild des Bildes' (Bild des Logos), oder 'nach dem Bild Gottes geschaffenen' nicht den ganzen Menschen - mit Seele und Körper - gemeint, sondern nur den höchsten Teil der Menschenseele - den  $\nu\omicron\sigma\varsigma$ , oder mit anderen Worten, nicht den 'gewöhnlichen' Menschen, sondern nur den 'pneumatischen' oder 'gnostischen'.

Als 'nach dem Bild Gottes geschaffener' wurde der Mensch außer von Petrizi ebenfalls von Philon von Alexandrien, Origenes und Athanasios von

---

aus dem Altgeorgischen, Anmerkungen, Indices und Einleitung von Lela Alexidze und Lutz Bergemann. Bochumer Studien zur Philosophie 47, Amsterdam/Philadelphia 2009 (weiter zitiert als Ioane Petrizi, *Kommentar*).

<sup>22</sup> Ioannis Petrizii Opera. T. II: *Commentaria in Procli Diadochi Στοιχείωσις Θεολογική*. Textum Hibericum ediderunt commentariisque instruxerunt S. Nutsbidze et S. Kauchtschischvili. Sumpibus Universitatis Tbilisiensis 1937 (georgisch), 219 (weiter zitiert als Petrizi, II). Hier zitiert aus Ioane Petrizi, *Kommentar*, 365.

Alexandrien dargestellt.<sup>23</sup> Jedoch waren ihre Auffassungen nicht ganz gleich: 1) einige haben auch den Logos als εἰκών im neuplatonischen Sinne dieses Wortes interpretiert, d.h. als ein untergeordnetes Abbild. Umsomehr wäre es bei solcher Interpretation unmöglich, den Menschen als unmittelbares Abbild Gottes zu fassen: er könnte nur die dritte Stufe der Gottebenbildlichkeit repräsentieren. Diese Meinung wurde deutlich von Philon ausgedrückt, der Standpunkt des Origenes war in diesem Zusammenhang nicht ganz eindeutig (s. unten). 2) Clemens von Alexandrien war auch der Meinung, der Mensch sei 'Bild des Bildes'; jedoch gibt es bei ihm keine Subordination zwischen Gott und seinem (Ab)bild - dem Logos. Die gleiche Ansicht wurde ausdrücklicher von Athanasios von Alexandrien geäußert. Allerdings musste dort, wo der Gottessohn eines Wesens mit dem Vater war, auch die Differenz zwischen dem Menschen im Sinne des Gottesbildes und dem Menschen im Sinne des 'dritten Bildes' kaum merkbar sein. Jedoch war diese Differenz bei Clemens von Alexandrien nicht ganz aufgehoben, aber in den Werken von Irenaeos, Kappadokiern und Maximus dem Bekenner hat sich diese Tendenz deutlicher gezeigt. Die Homousie Lehre hat offenbar ihre Wirkung auch auf die Auffassung des Wortes εἰκών gehabt: wenn es um den Logos ging, hat das Wort εἰκών seine neuplatonische - untergeordnete Bedeutung des Abbildes verloren (dies hat sich bei Athanasios von Alexandrien in seiner Polemik gegen Arianern gezeigt); andererseits, durch den Einfluss der chalcedonischen Lehre über zwei Naturen Christi, wurde auch der Mensch als Abbild Gottes nicht nur im Sinne seiner Geisthaftigkeit aufgefasst, sondern auch als Ganzes - im Sinne der seelischen und körperlichen Einheit (besonders stark wurde dies von Maximus dem Bekenner in seiner Polemik gegen Monotheletismus ausgedrückt, s. unten). Dabei hat das Geistige und Pneumatische im Menschen seine Priorität nicht verloren. Gerade der 'Gnostiker' wurde auch vom hl. Maximus als ein vollkommener, gottähnlicher Mensch anerkannt. Aber die Ehre, 'Gnostiker' heißen zu dürfen, könnte, dem hl. Maximus zufolge, nicht durch Befreiung vom Körper erreicht werden, sondern eher durch den Einsatz aller - auch der körperlichen - Kräfte des Menschen für das Gute, im Liebe zu Gott und Menschen. Mit anderen Worten, der gottähnlich gewordene Mensch musste als Ganzes - mit Seele und Leib - vollkommen und 'pneumatisch' sein. Hätte der Theologe wie Maximus sogar gesagt, der Mensch sei kein Bild Gottes,

---

<sup>23</sup> Bérnard R., *L'image de Dieu d'après saint Athanase*, Paris 1952, 21-24; Merki H., ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΙ von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, Freiburg in der Schweiz 1952, 73.

sondern nur Bild des Bildes (des Logos), damit hätte er selbstverständlich nicht die Subordination zwischen Gott und Logos zeigen wollen, sondern hätte nur versucht klarzumachen, von welcher Bedeutung die Inkarnation Christi für die Erlösung und wieder-gottähnlich-werden des Menschen ist, der sich durch Sünde von Gott entfernt und die Ähnlichkeit mit ihm verloren hat.

Offenbar ist die Position Petrizis bei der Behandlung des Problems des Gottesbildes eine andere als die von Maximus. Philosophisch-theologisch betrachtet, die Vorgänger Petrizis mussten Neuplatoniker sein, und - vom Standpunkt der Theologie - die Denker von Alexandrien. Denn ähnliche Texte, die Auslegung Petrizis entsprechen, kann man, wie es schon gesagt wurde, ausser platonischen Quellen, aus Philon, Clemens von Alexandrien, Origenes und Athanasios von Alexandrien anführen. Bei Philon ist z. B. der Mensch *nach* dem Bild Gottes (κατ' εικόνα Θεοῦ) geschaffen worden, d.h. er ist Bild des Bildes.<sup>24</sup> H. Merki sagt, es gebe bei Philon auch die Texte, wo der Mensch wie ein unmittelbares Abbild Gottes dargestellt ist, obwohl der Ausdruck 'Bild des Bildes' oder die These über den Menschen als Bild des Logos in seinen Werken öfters vorkommt.<sup>25</sup> Als 'Bild' wurde von Philon selbstverständlich nur der Geist des Menschen, nicht aber sein Körper anerkannt.<sup>26</sup> Die platonische Bedeutung des Verhältnisses zwischen den Begriffen 'Paradeigma' und 'Eikon' findet sich auch bei Philon: 'Eikon' hat einen geringeren Stellenwert als ihr 'Paradeigma'. Gott wurde von Philon als 'Paradeigma' bezeichnet, der Logos - als 'Eikon' Gottes, der, seinerseits, für die Menschen 'Paradeigma' ist. Also, der Logos ist niedriger als Gott, und der Mensch ist niedriger als Logos.<sup>27</sup> Der Menscheng Geist ist ein dritter Abdruck (τύπος) des Schöpfers, der Logos ist ein Vorbild (παράδειγμα) für den Menscheng Geist und dieser ist eine Widerspiegelung (ἀπεικόνισμα) seines Paradeigmas. Moses hat - so Philon - den Logos als Bild Gottes anerkannt, der Mensch aber ist eine Ausprägung (ἐκμαγεῖον) des Bildes (d.h. des Logos). Denn der hl. Schrift zufolge, der Mensch sei nicht als Bild Gottes geschaffen worden, sondern *nach* dem Bild Gottes.<sup>28</sup>

---

<sup>24</sup> Merki H., 1952, 73.

<sup>25</sup> ibid. 44, 75.

<sup>26</sup> ibid. 77.

<sup>27</sup> ibid. 78.

<sup>28</sup> Philon, *Quis rerum divin. heres.* 231. in: P. Augustinus Mayer, *Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien*, Herder 1942, 23.

Das Wort ἐκμᾶγεῖον (Ausprägung, Abdruck, Abbild) wurde auch von Petrizi im 29. Kap. seines Kommentars zur 'Elementatio theologica' benutzt, bei der Erwähnung des Apostel Paulus: 'Beachte, dass der Sinn dieses Kapitels darin besteht, die Ähnlichkeit als einen Vermittler zwischen den Hervorbringenden und den Hervorgebrachten einzuführen. Durch diese Ähnlichkeit begründet [Proklos] die Entstehung des Verursachten aus der Ursache sowie seine Rückkehr zum eigenen Prinzip. Denn die Ähnlichkeit ist die Ursache dieser beiden: [nämlich] der Entstehung sowie der Rückkehr zum eigenen Prinzip. Je ähnlicher, desto näher, und je näher, desto ähnlicher. Daran schließt sich das Wort meines Paulos – der Sonne des Geistes an, denn er bezeichnet [es] als Abbild, Ähnlichkeit und Ekmageion des Einen, die die Lehre wagte sogar das [Letzte] 'Vater' zu nennen. Und über die Ähnlichkeit sagt er, dass [sie] ein unveränderliches Abbild sei. 'Unveränderlichkeit' wird hier hinzugefügt, um die unbegrenzte und höchste Ähnlichkeit deutlich zu machen. Weiter sagt er, dass [es] den ganzen Reichtum des Gott-Vaters in sich selbst trägt. Diese und ähnliche [Ausdrücke] zeigen uns die Unbegrenztheit des den Wesenden und den Henaden vorangehenden Wortes, das vom Philosophen als 'Form der Formen'<sup>29</sup> und 'Grenze der Grenzen' bezeichnet wird.'<sup>30</sup>

Was bedeutet der Ausdruck 'mein Paulos'? Dies kann selbstverständlich auch als Metapher für Proklos verstanden werden, jedoch ebenso als Hinweis auf den Apostel Paulus, wegen seiner Worte über Christus als Bild Gottes (2. Cor. 4, 4; Col. 1, 15; Hebr. 1, 3; Phil. 2, 6), obwohl der Terminus ἐκμᾶγεῖον bei ihm nicht vorkommt. Dagegen haben die Neuplatoniker und Proklos selbst dieses Wort mehrmals benutzt. Aber bei Petrizi scheint dieses Wort nicht nur von neuplatonischer, sondern auch von patrologischer Herkunft zu sein, wegen der christlichen Färbung des ganzen vor- und nachfolgenden Textes. D. Melikischvili hat gemerkt, es gebe eine Analogie bei Petrizi zwischen dem Sohn (Logos) und dem proklischen Wahrhaft-Seienden: beide wurden von ihm als 'Wahrhaft-seiende' und '(Ab)bilder' dargestellt: der Logos sei Bild Gottes, das Wahrhaft-Seiende - Bild des Einen. Das Wahrhaft-Seiende befindet sich jedoch in der Sphäre des Νοῦς, der seinerseits eine Stufe niedriger ist als das Eine.<sup>31</sup> In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, wofür hat

<sup>29</sup> εἶδος εἰδῶν: Arist. de anima 432a2.

<sup>30</sup> Petrizi, II, 77. Deutsche Übersetzung in: Ioane Petrizi, *Kommentar ...* 172-173.

<sup>31</sup> Melikichvili D., *Interprétations christologiques du système ontologique de Proclus Diadochos dans la théologie d'Ioané Petritsi (ὄντως ὄν)*. In: *Vizantonovedtscheskie etjudy*, Tbilisi 1991, 41-49, besonders 44 (russisch, Zusammenfassung französisch).

Petrizi auf die Analogie zwischen dem Wahrhaft-Seienden und dem Logos hingedeutet? Wollte er die Philosophie des Proklos in den Augen der Christen rechtfertigen, oder wollte er zeigen, dass die zweite Hypostase der Trinität der ersten untergeordnet ist (dadurch hätte das christliche Dogma den neuplatonischen Sinn bekommen)? Ich glaube, Petrizi war eher mit der ersten Aufgabe beschäftigt. Denn es muss wohl kein Zufall sein, dass er den Logos als *'unveränderliches Abbild'* definiert hat. Auch der anschließende Satz Petrizis spricht, denke ich, für die Orthodoxie seiner Auffassung der Verhältnisse zwischen Gott und dem Sohn (Logos): *'Unveränderlichkeit'* wird hier hinzugefügt, um die *unbegrenzte und höchste Ähnlichkeit* deutlich zu machen.<sup>32</sup> Weiter geht es bei Petrizi um das *'Kind'* und den *'Vater'* im Sinne der *Untrennbarkeit* und *Einheit* des Verursachten mit seiner Ursache.<sup>32</sup> All dies muss wohl Hinweis darauf sein, dass die Homousieprobleme von Petrizi als von einem orthodoxen Christen gelöst wurden.<sup>33</sup> Solche Bedeutung des *'Bildes'* unterscheidet sich allerdings von der proklischen Auffassung der *'Eikon'*, die unbedingt dem *'Paradeigma'* untergeordnet sein soll. Ich denke, dass der Logos von Petrizi als ein dem Vater gleiches Abbild aufgefasst wurde, aber sein Hinweis auf die Analogie zwischen dem Logos und dem Wahrhaft-Seienden konnte selbstverständlich vom Leser vom Standpunkt der Orthodoxie misstrauisch angenommen werden. Und es scheint unmöglich zu sein, dieses Misstrauen ganz zu zerstreuen, wegen der Eigenart dieser Analogie (dies gilt auch für die Methode der Kommentierung Petrizis im Ganzen): hätte Petrizi das Wahrhaft-Seiende nicht auf neuplatonische Weise interpretiert, d.h. hätte er gesagt, dass es dem Einen wesensgleich ist, wäre seine Orthodoxie selbstverständlich unbestreitbar, jedoch wäre solche Einstellung gegenüber Proklos nicht korrekt. Aber Petrizi war ein großer Verehrer des Proklos, dabei war er ein ernsthafter und objektiver Kommentator und versuchte, die Philosophie des Proklos im Sinne des Proklos selbst zu erklären. Andererseits war - vom Standpunkt der Orthodoxie - die Auffassung des Logos bei Petrizi genauso korrekt. Deswegen ist es Petrizi gelungen, durch die Analogie zwischen zwei Arten des (Ab)bildes - dem Wahrhaft-Seienden und dem Logos - nicht nur ihre Ähnlichkeit, sondern auch den Unterschied hervorzuheben: das Wahrhaft-Seiende ist ein untergeordnetes Abbild, der Logos ist dagegen - obwohl auch ein Abbild - *'dem Vater ganz ähnlich'*. In diesem Zusammenhang scheint es sinnvoll, die Bedeutung des Wortes

---

<sup>32</sup> Petrizi II, 78.

<sup>33</sup> Alexidze L., *'Bild Gottes'* ... In: *Stimme...*, 132.

‘Ekmageion’ bei den verschiedenen Autoren miteinander zu vergleichen. Das Wort selbst konnte die Unterordnung sowie die Wesensgleichheit äußern. Bei Philon hat z. B. dieses Wort unbedingt die Bedeutung des Untergeordneten, denn der *Mensch*, ‘Bild des Bildes’, wurde von Philon ‘Ekmageion’ genannt.<sup>34</sup> Bei Gregor von Nazianz ist dagegen *der Logos* (genauso wie bei Petrizi) als ‘Ekmageion’ definiert.<sup>35</sup> Da die Subordination zwischen Gott und Logos bei Gregor von Nazianz ausgeschlossen war, musste auch ‘Ekmageion’ bei ihm keinen geringeren Stellenwert als sein Vorbild haben.

Auch bei Clemens von Alexandrien, ebenso bei Philon und auch Petrizi, wurde der Mensch als ‘nach dem Bild Gottes geschaffener’ aufgefasst und ‘Bild des Bildes’ genannt. Der Logos war bei Clemens das Bild des unsichtbaren Gottes. Er war Vermittler zwischen Menschen und Gott.<sup>36</sup> In diesem Zusammenhang schrieb H. Merki, Christus sei bei Clemens, im Unterschied zu Philon, eines Wesens (wesensgleich) mit dem Vater, bei Philon aber sei der Logos selbstverständlich niedriger als Gott.<sup>37</sup> Clemens zufolge verhält es sich so: ‘Der Logos ist Bild Gottes, und Bild des Logos ist der wahrhaftige Mensch, der Geist im Menschen.’<sup>38</sup> ‘Der Mensch ist nach Bild und Ähnlichkeit Gottes geschaffen worden. Das Bild Gottes ist der göttliche und königliche Logos, der leidenlose Mensch, und Bild des Bildes ist der menschliche Geist.’<sup>39</sup> Bei Clemens kommt - im Unterschied zu Philo - der Ausdruck *τρίτος τύπος* nicht vor, aber es gibt bei ihm die Bezeichnung *τρίτη εἰκών* für die Seele des vollendeten Gnostikers.<sup>40</sup>

Also, der Geist der Menschen ist Abbild des Logos bei Clemens. Er war aber nicht nur Organon des Denkens, sondern auch Prinzip der ethischen Vollkommenheit, Leidenslosigkeit, ‘Apatheia’, die die göttliche Eigenschaft ist, soweit der Logos *ἄνθρωπος ἀπαθής* ist.<sup>41</sup> Deswegen ist der Nus im Menschen, seiner Natur nach, dafür geeignet, um die Apatheia zu erreichen, weil er dem göttlichen Logos ähnlich *ist*. Andererseits, er *muß*,

<sup>34</sup> Philonis Alexandrini *Opera quae supersunt*, vol. VII, Indices compos. I. Leisegang. Pars I. Berolini 1925, 234.

<sup>35</sup> Greg Naz. *Or.* 38, 13 - PG. 36, coll. 326. S. auch *ἐκμαγεῖον* bei A. C. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 1961.

<sup>36</sup> Clem Alex. *Strom.* V 38,7 in: Mayer P. Aug., 23.

<sup>37</sup> Merki H., 1952, 85.

<sup>38</sup> Clem. Alex. *Protr.* 98,3 (4) in: Merki H., 1952, 85.

<sup>39</sup> Clem. Alex. *Strom.* V 94,3, in: Merki H., 1952, 87.

<sup>40</sup> Vgl. *Strom.* VII 16,6 in: Mayer P. Aug., 1952, 23.

<sup>41</sup> Mayer P. Aug., op. cit. 26.

in Nachahmung (ἀκολουθεῖω) des Logos, Ihm ähnlich werden.<sup>42</sup> Mit anderen Worten, der ontologische, natürliche Zustand (Ebenbildlichkeit) musste noch den ethischen Sinn gewinnen und als Ähnlichkeit vollendet werden. Die Verbindung zwischen Ontologie und Ethik scheint sehr eng in Patristik zu sein, wo die Ethik große Bedeutung für Ontologie sowie Gnoseologie hatte, im Gegensatz zum antiken Platonismus, wo die Ethik selbst eher durch die ontologische und gnoseologische Zielsetzung bestimmt war.

Also, gerade durch seinen Geist war der Mensch Bild des Logos (auch des Vaters) bei Clemens; mit seinem Geist übertraf er alle lebenden Wesen. Am Anfang war der Mensch nur ein 'unähnliches Abbild' (εἰκὼν οὐκ ἐμπερήσ) des Logos,<sup>43</sup> und er musste die vollkommene Ähnlichkeit erreichen.<sup>44</sup> Es ist bemerkenswert, dass auch bei jenen Theologen, die die Wörter 'eikon' und 'homoiosis' gewissermaßen als Synonyme benutzten (z. B. die Kappadokier), diese Begriffe eine mobile Sinndeutung hatten, weil sie einen solchen Urstand des Menschen zeigten, der von ihm durch seinen freien Willen immer vervollkommnet werden sollte.<sup>45</sup> Der Eikon-Begriff konnte sich entwickeln und wachsen und, durch das tugendhafte Leben des Menschen, sich an die Bedeutung der 'homoiosis' annähern.<sup>46</sup>

Nach Meinung Clemens' sei nur Jesus als Logos Bild Gottes und nur er sei Ihm vollkommen ähnlich. Zunächst ist der Logos als solcher das Urbild des fleischgewordenen Logos, wie er auch das Urbild des Geistes im Menschen ist.<sup>47</sup> Um die Vergottung, Sohnschaft und Erlösung zu erreichen, muss der Mensch gnostisch sein, d.h. er muss nach der Erkenntnis Gottes streben.<sup>48</sup> Auch Gregor von Nyssa behauptete, der Mensch sei Bild Gottes durch seinen Nus, deswegen könne er Gott erkennen (hier gilt es wieder die These 'das Gleiche wird durch Gleiches erkannt') und durch Erkenntnis an Ihm teilhaben.<sup>49</sup>

---

<sup>42</sup> ibid.

<sup>43</sup> Hier können wir uns wieder an Kap. 29 der Kommentare Petrizis erinnern: dort wurde der Logos als 'unveränderliches Abbild' mit der 'unbegrenzten und höchsten Ähnlichkeit' dargestellt (Petrizi, II, 78, 9-12), hier ist der Mensch als 'unähnliches Abbild' von Clemens definiert.

<sup>44</sup> Mayer P. Aug., op. cit. S. 14-15.

<sup>45</sup> Thunberg L., *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximos the Confessor*, Copenhagen, Lund 1965, S. 130.

<sup>46</sup> Merki H., op. cit. S. 161.

<sup>47</sup> Clem. Alex. *Protr.* 98, 3 in: Schwanz P., op. cit. S. 147.

<sup>48</sup> Vgl. P. Schwanz, op. cit. S. 157.

<sup>49</sup> Camelot P. Th., op. cit. S. 457.

In den Scholien zum *Corpus Dionysiacum Areopagiticum* ist aber die Frage nach der Möglichkeit Gott zu erkennen etwas anders gestellt. Der Scholiast versucht zu erklären, warum Dionysios Gott 'unerkennbaren Nus' genannt hat. Seine Antwort lautet: 'Er nennt ihn so, weil dieser Geist von keinem anderen Geist erkannt werden kann. Denn wenn das Gleiche durch Gleiches erkannt wird, dann muss dieser [göttliche] Geist, soweit er Geist ist, von anderen Geistern erkannt werden. Aber wer hat den Geist Gottes erkannt? Also, er ist Geist über allen Geistern und sein Name ist über allen Namen'.<sup>50</sup> So wurde die These 'das Gleiche wird durch Gleiches erkannt' in der negativen Theologie, um die Erhabenheit Gottes besser äußern zu können, ins Prinzip des 'ungleichen Gleichnis' transformiert.

Auch Origenes meinte, genauso wie Philon und Clemens von Alexandrien, der Mensch sei Bild des Logos. Nur Christus kann - so Origenes - Bild Gottes heißen, nur er besitzt die Gottheit substantiell, die Menschen und Engel aber - nur durch die Teilhabe und Gnade.<sup>51</sup> Der Mensch ist Bild des Logos durch seinen Geist (das ist der höchste 'Teil' der Seele, der als 'Nus' und 'Logos' bezeichnet wird), nicht aber durch den Körper.<sup>52</sup> H. Crouzel meinte, die Hierarchie 'Gott - Bild Gottes - nach dem Bild Gottes' entspricht bei Origenes der Hierarchie 'Gott-an-und-für-sich - Logos-Gott - Gott durch Teilhabe'.<sup>53</sup>

So ist der Logos bei Origenes, genauso wie bei Philon, Clemens von Alexandrien und auch Ioane Petrizi, Bild Gottes, und der Mensch (genauer, sein Geist) ist Bild des Bildes. Es ist nun zu fragen, was bedeutet es, dass der Logos Bild Gottes ist bei Origenes? Ist der Logos eines Wesens mit Gott, oder ist er ihm untergeordnet? Selbstverständlich ist der Mensch, Bild des Bildes, niedriger als sein 'Paradeigma', aber werden solche Verhältnisse auch zwischen Gott und seinem Bild von Origenes gemeint? Es war im Prinzip zu erwarten, dass die These, laut der nur Gott-Logos als Bild Gottes und der Geist im Menschen als Bild des Logos zu betrachten sind, falsch interpretiert, d.h. unorthodox verstanden werden könnte und daher der Lehre über die menschliche Natur Christi und Auferstehung des Fleisches entgegengesetzt werden würde.<sup>54</sup> In diesem Zusammenhang

<sup>50</sup> Schol. in Dion. Areop. de Div. Nom. 1,1 - PG 4, 189B.

<sup>51</sup> Crouzel H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Strasbourg 1954, S. 147, 163-164; Crouzel H., *Origène et la 'connaissance mystique'*, Toulouse 1961, S. 74-75.

<sup>52</sup> Crouzel H., *Théologie...* S. 159; Camelot P. Th., op. cit. S. 454.

<sup>53</sup> Crouzel H., *Théologie...* S. 164.

<sup>54</sup> Solche Probleme, die sich vor den Kirchenvätern bei der Interpretation von Gen.1, 26 stellen, sind im Werk von A. C. Hamman untersucht, s. Hamman A. G., *L'Homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premières*

haben wir oben die Meinung H. Merkis über Philon und Clemens von Alexandrien angeführt: bei Clemens, zum Unterschied von Philon, könne man keine Subordination zwischen Gott und dem Logos merken. Auch bei Origenes, H. Crouzels Meinung zufolge, sei der Sohn dem Vater wesensgleich, obwohl die beiden eigene Hypostasen haben.<sup>55</sup> Dabei merkte H. Crouzel, dass der Vater bei Origenes ὁ Θεός genannt wird, der Sohn aber - Θεός, denn er ist Gott durch die Teilhabe (μετοχή) an Vaters Gottheit. Aber die Teilhabe des Sohnes ist eine ganz andere als die der Kreaturen. Denn das Bild Gottes ist eine vollkommene Widerspiegelung, im Unterschied zum Menschen, der seinem Urbild nicht ganz gleich ist.<sup>56</sup> Die Ebenbildlichkeit Christi wurde von H. Crouzel, im Gegensatz zur Ebenbildlichkeit des Menschen, aufgrund der Werke des Origenes so charakterisiert: 'Christus ist Widerspiegelung der vollkommenen Größe Gottes, die Kreaturen dagegen sind imstande, ihr Urbild nur teilweise zu widerspiegeln (in Jo. XXXII, 28/18) ... Die Unterschiede zwischen diesen zwei Formen der Teilhabe - des Sohnes und der logischen Wesen - können kurz in drei Punkte gefasst werden: die erste ist vollkommene, die zweite - nur teilweise. Die erste ist wesenshafte, d.h. unveränderliche Teilhabe, die zweite ist zufällige Teilhabe, sie kann größer und kleiner werden. Und nach dem dritten Punkt ist der Sohn Vermittler zwischen den Kreaturen und dem Vater.'<sup>57</sup> Obwohl H. Crouzel meinte, Christus schein eher ein vollkommenes Abbild des Vaters zu sein, führte er auch solche Texte aus den Werken des Origenes an, in denen der Sohn dem Vater gewissermaßen untersteht, wegen seiner Geburt.<sup>58</sup> All dies zeigt, so Crouzel, dass die Philosophie des Origenes keine vollendete Lehre ist, sondern eine ständige dynamische und lebendige Suche.<sup>59</sup>

Die vollkommene Orthodoxie des Athanasios von Alexandrien hat sich im Streit gegen den Arianern u.a. auch bei der Behandlung des Problems der Gottebenbildlichkeit gezeigt. Der Mensch ist bei Athanasios das Bild des Sohnes, der Sohn ist Abbild des Vaters, eines Wesens mit

siècles. Paris 1987. Vgl. auch die Rezension von J. C. M. von Winden in *Vigiliae Christianae*, 37 (1983), S. 209-217.

<sup>55</sup> Crouzel H., *Théologie...* S. 95. Vgl. Camelot P. Th., op. cit. S. 447-448, s. unten.

<sup>56</sup> Crouzel H., *Théologie...* S. 107. Dies läßt sich wieder mit dem Kap. 29 des Kommentars Petrizis verglichen zu werden, in dem der Logos, genauso wie bei Origenes, scheint ein vollkommen gleiches Abbild und 'Ekmageion' des Urbildes zu sein.

<sup>57</sup> *ibid.* S. 110.

<sup>58</sup> *ibid.* S. 112.

<sup>59</sup> *ibid.* S. 121.

Ihm. Das ist kein Verhältnis durch die Teilhabe: der Logos nimmt nicht teil an Gott, sondern er ist selbst Gott. Denn wäre der Logos Gott durch Teilhabe, könnte er nicht die anderen vergöttlichen, sondern müsste selbst vergöttlicht werden.<sup>60</sup> Der Logos ist ein dem Vater ganz ähnliches (Ab)bild (C. G. - de Luc.41), er ist sein Abdruck, seine Widerspiegelung. Athanasios betonte die vollkommene Transzendenz des Logos als Gottesbildes im Gegensatz zum Menschen, der nur *nach dem Bild* geschaffen worden ist.<sup>61</sup> Der Logos, die Ausprägung des Wesens des Vaters, Licht des Lichtes, sei wahres (Ab)bild des väterlichen Wesens: wer ihn gesehen hat, hat auch den Vater gesehen.<sup>62</sup>

So entwickelte sich die neue, christlich-orthodoxe - und etwa paradoxe - Bedeutung des Wortes 'Eikon': das Abbild war eines Wesens mit seinem Urbild.<sup>63</sup> Solche Bedeutung von 'Eikon' widersprach nicht der Homousielehre. Ch. v. Schönborn schrieb, es sei ein Fehler der Arianer, dass sie auf Gott solche Bedeutung des Begriffs 'Eikon' übertragen haben, der eher zu den Kreaturen passte; 'Gregor von Nazianz, großer Lehrer der Trinitätstheologie, hat diesen Fehler gemerkt. Es musste eine Antwort geben auf die Frage: wie kann das (Ab)bild des Vaters eines Wesens mit Ihm sein ohne sabellianische Mischung der Hypostasen Gottes? Wie kann eine Person mit all ihren Eigenschaften ein *vollkommenes* (Ab)bild der anderen Person Gottes sein? Wie kann sie ein *vollkommenes* Abbild sein, wenn sie auch andere Eigenschaften besitzt?'<sup>64</sup> Auf diese Frage gab es folgende Antwort der Kappadokier: 'Das (Ab)bild ist dasselbe was sein Prototyp ist, obwohl es ein anderes ist.'<sup>65</sup> Die Hypostasen unterscheiden sich nicht durch ihre Natur (d.h. was sie sind - τὴ ἐστὶ), sondern durch die Form der Existenz von jeder Hypostase (πῶς ἐστὶ).<sup>66</sup>

Also, bei der Behandlung des Problems der Gottebenbildlichkeit des Menschen scheint Petrizi Nachfolger des Philon, Clemens, Origenes und Athanasios zu sein. Es ist aber auch im Fall Petrizis, genauso wie bei anderen Theologen, zu fragen, wie das Problem des Logos als Bildes von ihm gelöst wurde? Ich denke, er hat versucht, den Unterschied zwischen

---

<sup>60</sup> Athan. Alex. de synodis 51,2 in: Ch. von Schönborn, *L'icône du Christ*. Fribourg-Suisse 1976, S. 26-28.

<sup>61</sup> Camelot P. Th., op. cit. S. 449.

<sup>62</sup> Athan. Alex. *Contra Arian. 1,9* in: P. Th. Camelot, op. cit. S. 450.

<sup>63</sup> Schönborn Ch. v., op. cit. S. 28.

<sup>64</sup> *ibid.* S. 30.

<sup>65</sup> *ibid.* S. 41.

<sup>66</sup> *ibid.* S. 50.

zwei Arten des Bildes (Logos und Mensch) zu zeigen. Der Logos scheint bei Petrizi, genauso wie z.B. bei Athanasios, eines Wesens mit dem Vater zu sein. Jedoch könnte immer die Betonung der Subordination zwischen dem Logos und dem Menschen, zusammen mit der Idee, dass der Mensch nur *nach* dem Bild Gottes erschaffen wurde, wollte es Petrizi oder nicht, den Leser auch an die Möglichkeit der Subordination zwischen Gott und Logos denken lassen.<sup>67</sup> Die Andeutung der Analogie zwischen dem christlichen Logos und dem neuplatonischen Wahrhaft-Seienden bei Petrizi könnte diesen Zweifel nur vertiefen.<sup>68</sup> Die Hauptsache ist nur, inwiefern diese Gefahr sowie die Folge solcher 'gefährlichen' Analogien Petrizi bewusst war, oder, anders gesagt, wie wurden die Prioritäten in den Verhältnissen zwischen Orthodoxie und Neuplatonismus von Petrizi gesetzt? Diese Frage zu beantworten müsste auch für Petrizi schwierig sein, weil er ganz ehrlich orthodoxer Christ und gleichzeitig treuer Anhänger des Proklos war. Die Eigentümlichkeiten der christlichen und neuplatonischen Philosophie mischte er nicht miteinander, vielmehr versuchte er, den Sinn der beiden objektiv wiederzugeben.<sup>69</sup> Vielleicht, gerade wegen dieser Ehrlichkeit und des objektiven Umgehens mit den Problemen der christlichen sowie neuplatonischen Lehre, lässt sich diese Ambivalenz bei Petrizi eher wie eine Art von heraklitischer Einheit der Gegensätze als eine widersprüchliche Einstellung wahrnehmen.<sup>70</sup>

Die Frage, was ist eigentlich Gottähnlichkeit, wie ist sie zu verwirklichen und wer darf 'gottähnlich' heißen, stellt sich als ein

---

<sup>67</sup> Über solche Gefahr bei der Behandlung desselben Problems bei Origenes schrieb P. Th. Camelot: 'Logos als Bild ist Vermittler für die Kreaturen, also er gibt dem Menschen Möglichkeit, am Bild Gottes teilzuhaben. Diese Theologie könnte aber gefährlich sein, weil sie den Weg für gewisse Subordination öffnete' (Camelot P. Th., op. cit. S. 448).

<sup>68</sup> Vielleicht auch deswegen wurde 'Elementatio' von den georgischen Zeitgenossen Petrizis als ein 'gefährliches' Buch betrachtet. Denn der Zusatz des georgischen Schreibers lautet: 'Aufgrund dieses Buches war die dreimal verdammte Areios verdrorben worden, und von demselben Buch haben die dreimal gebildeten [Männer] - die großen Weisen Dionysios, auch Gregorios und Basileios sowie die anderen den Titel des Theologen gewonnen. Du sollst aber deinen Geist ganz rein halten im Verhältnis zu Gott. Du sollst nicht die von den hl. Vätern [festgesetzten] Grenzen überschreiten und in Versuchung kommen'. Ioane Petrizi, *Kommentar zur Elementatio* ... S. 63.

<sup>69</sup> Dazu s. L. Alexidze, 'Bild Gottes', in: *Stimme* ... S. 132.

<sup>70</sup> S. L. Alexidze, Zum Verhältnis zwischen Neuplatonischen und Christlichem im Prokloskommentar des Ioane Petrizi, in: *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens* (Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg), Hrsg. Th. Kobusch, M. Erler Leipzig-München 2002, S. 429-452.

besonders ausführlich und oft behandeltes Problem der Patrologie, welches seine Vorgeschichte auch im (Neu)platonismus hatte. Dabei ging es um den Sinn des Begriffs 'homoiosis': wenn 'homoiosis' und 'eikon' nicht die gleiche Bedeutung haben, was heißt es dann, gottähnlich zu sein oder werden?

Die gottähnliche Vervollkommnung des Menschen ist auf verschiedene Weisen möglich. Ihre Eigenarten hängen von den Anschauungen über Gott ab (auch für den Fall, dass dieser ganz transzendent aufgefasst wird). Andererseits wirkt sich der Weg, der den Menschen zu Gott führt und auf dem er sich gottähnlich vervollkommen kann, gewissermaßen auf die Anschauungen von Gott aus und bestimmt damit auch den Begriff des 'Menschen' selbst, - seine Rolle und seine subjektiven Möglichkeiten im Prozess der gottähnlichen Vervollkommnung. Die neuplatonische Ekstasis ist ein gradueller intellektueller Aufstieg des individuellen νοῦς zum universellen Geist und sogar zum Einen. Er bedeutet ein Verlassen des menschlich-individuellen Seins. Die Eigenart dieses Weges lässt uns über das transzendente Ziel unseres Bestrebens erkennen, dass es ganz unerkennbar ist - ein durchaus universelles und abstraktes 'Eins'. Selbstverständlich ist das Subjekt, das sich am Ende dieses Weges befindet, keine Person im Sinne des einmaligen und untrennbaren Ganzen; auch seine menschliche Natur wird, nach der Vereinigung seines Nus mit dem universellen Geist, überwunden und abgelehnt.<sup>71</sup> Denn es ist unmöglich, durch Erhaltung eigener Persönlichkeit und sogar der Menschennatur die Angleichung an eine solche unpersönliche Gottheit zu verwirklichen. Vielleicht wurde auch deshalb im Neuplatonismus die Frage der 'Person' weniger thematisiert. Auf dem anderen, vom Christentum angelegten Weg, ist die gottähnliche Vervollkommnung eben durch Erhaltung der Menschennatur verwirklicht. Und obwohl der Gott der Christen auch transzendent ist und ihre Vergöttlichung auch das volle Verlassen des Irdischen, Sinnlichen und sogar auch des Vernunfthaften meint, haben dennoch die Eigenarten der Menschennatur und der Person eine große Bedeutung im Prozess der gottähnlichen Vervollkommnung. Das ist besonders auffallend bei den Theologen, die sich speziell mit der

---

<sup>71</sup> Vielleicht bleibt nur der Nus immer er selbst - vgl. R. Roques: 'Aber Philosophen u. Gnostiker verstehen unter diesen Akten oder Zuständen (d. h. die Vereinigung, Vergöttlichung und Ekstase - L. A.) nicht ein wahrhaftes Heraustreten des Subjektes aus sich selbst, der νοῦς bleibt immer er selbst, seine Vergöttlichung besteht vielmehr wesentlich darin, dass er nur noch νοῦς im Reinzustande ist' - R. Roques, Dionysios Areopagita. In: Reallexikon für Antike und Christentum. Hrsg. von Th. Klauser. Bd. III, Stuttgart 1957, coll. 1114.

anthropologischen Problematik beschäftigten, so wie Maximus der Bekenner. Er behauptet, der Mensch sei dazu berufen, 'die grundlegenden 'Scheidungen' (διαίρέσεις) der Welt, an denen er selbst teilhat, zur Synthese zu bringen und so den Kosmos in sich selbst und mit Gott zu einen'.<sup>72</sup> Er nennt fünf solche Unterscheidungen: 1) Mann und Weib. 2) Paradies und der übrige Teil der Erde. 3) Himmel und Erde. 4) Sinnliches und Geistiges. 5) das Geschaffene und ungeschaffene Sein (d.h. die unerkennbare Wesenheit Gottes).<sup>73</sup> Diese Gegensätze waren von Christus, dem menschgewordenen Logos, in sich versammelt und vereint worden; damit wurde dem Menschen auch die Fähigkeit gegeben diese Unterschiede im steten Emporstieg bis zu Gott hin in sich zur Einheit zu bringen. Nach dieser Vereinigung wird nichts mehr außerhalb des Menschen bleiben, was ihm fremd sei. Also wird er, der Mikrokosmos (als All-in-sich-Umfassender) auch das Universum sein. So wird der Mensch, der an der ganzen Welt reich geworden ist, sich mit Liebe dem Gott ergeben und wieder ganz Gottes sein. Andererseits wird ihm durch Gnade die Vergöttlichung geschenkt und dann wird der Mensch aus Gnade derselbe, was Gott von seiner Natur ist; das bedeutet eine völlige Identität, aber 'ohne die Wesensgleichheit' (χωρίς τῆς κατ' οὐσίαν παρότητος).<sup>74</sup> Diese letzte Tatsache weist nicht nur auf die Unvollkommenheit der Menschennatur hin, sondern auf ihre Selbstheit. Denn der Mensch bewahrt für immer seine eigene Natur, so wie in Christus die zwei ganz verschiedenen Naturen unvermischt bleiben.<sup>75</sup>

Außer der Vorstellung von der Bewahrung der Menschennatur trugen auch einige objektive Voraussetzungen zur Entwicklung der christlichen (bzw. maximischen) Lehre über die 'gottähnliche' Vervollkommnung des Menschen bei. Diese sind: 1) die Lehre über die zwei Naturen in Christus, der, der Chalkedonischen Formel zufolge, 'vollkommen in seiner Gottheit und vollkommen in seiner Menschheit' ist. Nach der Akzentuierung der Menschheit Christi wurde er (schon im 6. Jhr., bei Leontius von Byzanz), 'nicht nur als Logos, sondern auch *als Mensch* im Hinblick auf die Trinität fürsichseiende Person' gemeint.<sup>76</sup> 2) Die Vertiefung des persönlichen Aspektes in der Theologie. Dies geschieht: (a) auf der Ebene der

---

<sup>72</sup> Heinzer F., Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor, Freiburg 1980, S. 158.

<sup>73</sup> Max. Conf. *Amb.* 41 - PG 91, coll. 1304 D - 1309 D.

<sup>74</sup> Max. Conf. *Amb.* 41 - PG 91, coll. 1308 B.

<sup>75</sup> Vgl. V. Lossky, *op. cit.* S. 84.

<sup>76</sup> Heinzer F., *op. cit.* S. 105.

Trinitätstheologie, wo nach dem von Kappadokiern ausgearbeiteten Dogma über eine 'Ousia' und drei 'Hypostasen' Gottes die letzten den Sinn von einmaligen und selbständigen Personen bekommen;<sup>77</sup> (b) auch auf der Ebene der Christologie, wo die Synthese der zwei Naturen in Christus eben von der Hypostase - und nicht von der Vermischung dieser Naturen gewährleistet werden kann; denn nur die Hypostase vermag die Prädikate der verschiedenen Naturen in sich zu vereinen, indem die Naturen selbst die entgegengesetzten Idiomen nicht bekommen und unvermischt bleiben. (c) Dabei ist Christus, der die zwei Naturen hat, eine einmalige Person nicht nur zwischen den drei Hypostasen Gottes, sondern auch zwischen den Menschen, denn er ist Logos und die Art seiner Entstehung<sup>78</sup> (das aus der Jungfrau Geborensein) ist ganz anders.

So haben die Fragen über Menschliches und Persönliches eine ganz besondere Bedeutung für die Theologie bekommen. Demzufolge wurde von Maximos dem Bekenner die christologische Anthropologie als Lehre über die menschliche Natur und den Willen Christi sowie des Menschen selbst entwickelt.

Die Theorie des hl. Maximos hat sich im Kampf gegen den Monotheletismus entwickelt. Dieser theologischen Lehre nach, habe Gott zwei Naturen und einen - nur göttlichen - Willen; denn sein menschlicher Wille, wie eine bloße Äußerung des göttlichen Willens, sei ganz passiv. In der Polemik gegen den Monotheletismus wurde vom hl. Maximos nicht nur die Selbständigkeit des menschlichen Willens Christi bewahrt, sondern auch eine große Bedeutung dem freien persönlichen Willen des Menschen auf dem Wege nach seiner Vervollkommnung und Erlösung beigelegt. In seinen Werken kommentierte Maximos einige Male die berühmte Stelle aus dem vierten Brief von Dionysios Areopagita, wo es sich um eine 'neue gottmenschliche Energie' (*καινήν τινα τὴν θεανδρικήν ἐνέργειαν*) handelt. In dem Streit gegen den Monotheletismus (oder Monenergismus) sagte Maximos, dass unter diesen Worten Dionysios nicht die 'eine Energie' meinte, sondern eine 'neue Weise natürlicher Energien Christi' (*οὐ μίαν δηλοῖ ἐνέργειαν, ἀλλὰ τὸν καινόν ... τρόπον τῆς τῶν φυσικῶν τοῦ Χριστοῦ ἐνεργείων ἐκφάνσεως* - Disput. 347 D). Maximos behauptete, daß im Wort *θεανδρική* die Mehrzahl der Energien beschlossen läge. In Amb. 5, 1045 C, 1054 B kommentiert er die Sinndeutung der Wörter *θεανδρική ἐνέργεια*,

<sup>77</sup> Lossky V., op. cit. S. 52.

<sup>78</sup> *τρόπος τῆς ὑπάρξεως* - der Begriff ist aus der Trinitätstheologie in die Christologie eingedrungen, wonach er in gewisser Weise auftauchte (s. unten). Dieser Frage ist der obengenannte Werk von F. Heinzer gewidmet.

wobei wiederum die *μία ἐνέργεια* von ihm scharf abgelehnt wurde.<sup>79</sup> Nach den Angaben von einer Reihe der Handschriften sei einer der Verfasser der Scholien zu den Werken des Dionysios Areopagita der hl. Maximus, nach den Angaben der anderen aber - Johannes von Scythopolis.<sup>80</sup> H. U. von Balthasar hat die Autorschaft des Maximus und seinen Beitrag zur Verfassung dieser Scholien teilweise widergelegt.<sup>81</sup> Hier könnte man auch hinzufügen, dass es im Scholion zu Epistula IV 1072 C des Corpus Dionysiacum bezüglich der Wörter *θεανδρική ἐνέργεια* keinen Hinweis auf die antimonotheistische Einstellung des Verfassers des Textes oder des Scholiasten selbst zu finden ist.<sup>82</sup> Diese Tatsache spricht anscheinend dagegen, dass aMaximos der Bekenner der Verfasser dieses Abschnitts des Scholion war.

So ist die Selbständigkeit des menschlichen Willens Gottes bei dem 'echten' Maximus ausdrücklich behauptet. Der Mensch selbst ist bei ihm als Besitzer der guten Natur und des freien Willens dargestellt. Die menschliche Natur (ihr 'Logos') ist von Anfang an gut - so wurde sie von Gott geschaffen. Die Natur äußert sich durch den Willen, deshalb sollte der Wille, der die gute Natur zeigt, auch gut sein. Aber Gott hat dem Menschen die Fähigkeit gegeben, seinen natürlichen (guten) Willen frei durchzuführen, und dies ist auf verschiedene Weise möglich. Die Freiheit der Wahl, die gerade aufgrund des persönlichen Willens (*γνωμή*) durchgeführt wird, kann die Ursache der guten Taten des Menschen sowie seiner Irrtümer und Sünden sein.

Wie ist nun die Vergöttlichung des Menschen, seine 'gottähnliche' Vervollkommnung, seine 'Sohnschaft' und Erlösung bei Maximus dem Bekenner möglich? Was für objektive und subjektive Voraussetzungen

---

<sup>79</sup> Völker W., Ps.-Dionysios Areopagita und Maximus Confessor. In: Studien zum Neuen Testament und zur Patristik, Berlin 1961, S. 348.

<sup>80</sup> Nach der altgeorgischen Tradition (alle Werke des Dionysios Areopagita wurden schon im 11. Jhr. zusammen mit den ältesten Scholia ebenso wie die authentischen Werke des Maximus in die georgische Sprache übersetzt) galt auch Maximus (zusammen mit Germanos, Patriarch von Konstantinopel, 8. Jhr.) als Verfasser dieser Kommentare. Dazu s. L. Alexidze, The Georgian Version of the Scholia on Corpus Dionysiacum: Commentaries known under the Name of 'Maximus'. In: Maximus the Confessor and Georgia, Iberica Caucasia, ed. L. Khoperia, T. Mgaloblishvili, vol., Bennett&Bloom, London 2009, S. 113-131.

<sup>81</sup> H. U. von Balthasar, Das Scholienwerk des Joannes von Scythopolis, in: Scholastik 15, 1940, 16-38.

<sup>82</sup> Siehe in PG IV, coll. 448.

und Gründe sind dazu nötig und welche Rolle spielt dabei der freie Wille des Menschen?

Die objektive - vom Mensch selbst unabhängige Voraussetzung - das ist die Menschennatur, die von Gott nach seinem Bild geschaffen wurde; das ist, selbstverständlich, auch die Inkarnation Christi, der durch sein Leben die Menschheit von der Erbsünde erlöst hat; und das ist die göttliche Gnade, ohne die keine Vergöttlichung möglich wäre. Aber besonders interessant ist bei Maximus und einigen anderen Kirchenvätern die Definition der subjektiven Gründe der Gottähnlichkeit, die vom freien Willen des Menschen, von seiner individuellen Tätigkeit und den Motiven der Wohltat abhängen.

Maximos der Bekenner, genauso wie Irenaeos, Clemens von Alexandrien, Origenes, unterschieden zwei Begriffe: Bild und Ähnlichkeit. □ Nach dem Bild Gottes wurde die menschliche Natur (ihr Logos) geschaffen, deren Grund auch durch menschliche Natur Christi bekräftigt wurde. Aber die gottähnliche Vervollkommnung konnte der Mensch nicht nur aus Gnade, sondern auch besonders durch seine eigene persönliche Tugend - mit seinem guten Willen und in freier Wahl der Wohltat erreichen. Denn der Mensch, der nach dem Bild Gottes geschaffen worden ist, hat durch schlechte Benützung seines Willens die ihm von Gott gegebene Möglichkeit der Vergöttlichung abgelehnt. Die ursprünglichen Gesetze der göttlichen Schöpfung, die der Mensch wegen seiner Missachtung und Schwäche fast verschwinden ließ, hat Gott durch Menschenliebe wiederhergestellt.<sup>83</sup> Die Wiederherstellung und Erneuerung der Menschennatur wurde durch die Inkarnation Gottes verwirklicht. Aber das genügte nicht, deshalb ist der Prozess der Erneuerung auch die Sache der Zukunft: er braucht die Mitwirkung des Menschen selbst, denn diese Erneuerung kann nur in richtigen Durchführung des eigenen freien Willens des Menschen verwirklicht werden.<sup>84</sup> All dies bedeutet, dass *γνωμή* (die freie Wahl), mittels des *τρόπος* (d.h. der Art der persönlichen Existenz), den Logos der Menschennatur adäquat äussern muss, und ein Missverhältnis zwischen der Natur und dem Willen des Menschen nur durch eine solche Äusserung des Willens aufgegeben werden kann, die der Menschennatur völlig entspricht. Nach dem hl. Maximus sei die gottähnliche Vervollkommnung des Menschen nur auf solche Weise möglich.

---

<sup>83</sup> Max. Conf. *Amb.* 31 - PG 91, coll. 1276 AB.

<sup>84</sup> Heinzer F., op. cit. S. 58.

Aber wie soll der Mensch leben, damit dies möglich werde? Maximus sagt, der Mensch solle seinen guten Willen durch die Wohltat zeigen; denn 'nichts verhilft leichter zur Gerechtigkeit, nichts macht geeigneter, wenn ich so sagen darf, zum Erbarmen als das, was mit Freude und Lust aus voller Seele den Bedürftigen entgegengebracht wird.'<sup>85</sup> Alle Menschen sind von Natur erlöst, aber die Erlösung verwirklicht sich nur, wenn der Mensch in Liebe zu anderen Menschen sich demütigt und seinen Feinden vergibt, so wie Gott in 'Kenosis' sich gedemütigt hat;<sup>86</sup> denn Gott, der von Natur Erlöser ist, hat uns nicht erlöst, ohne selbst demütig zu sein; also wie kann der von Natur erlöste Mensch entweder selbst erlöst werden oder [wie kann er die anderen] erlösen, wenn er sich nicht demütigt?<sup>87</sup>

In 'Mystagogie' wurden vom hl. Maximus drei Ordnungen der Erlösten genannt: 1. 'die Sklaven', die aus Furcht vor der angedrohten Strafe Gottes Gebote erfüllen. 2. 'die Gemieteten' (oder 'die Lohndiener' - μίσθιοι), die aus Begier (πόθος) nach den verheißenen Gütern alle Leiden und Prüfungen ertragen, denen sie wegen ihrer Tugend unterworfen sind. 3. 'die Söhne' (oder 'die Wissenden' - γνωστικοί), die weder aus Furcht noch Begier, 'sondern in der Weise und Haltung der freien Hinwendung und Bereitschaft der Seele zum Guten nicht mehr von Gott entfernen, wie jener Sohn, dem gesagt wurde: 'Kind, du bist immerdar bei mir, und alles Meinige ist dein' (Luk. 15, 31).<sup>88</sup>

Auch bei Clemens von Alexandrien und Augustinus sind die Sohnschaft verdienenden nicht jene Gläubigen, die aus dem Motiv der Furcht oder Hoffnung handeln, sondern um des Guten selbst willen. Augustinus, z. B. schrieb: 'Also wandeln wir nicht in Furcht, sondern in Liebe, damit wir nicht Knechte, sondern Kinder seien. Denn wer noch deshalb gut handelt, weil er Strafe fürchtet, liebt Gott nicht, ist noch nicht unter den Kindern Gottes. Aber möge er wenigstens die Strafe fürchten! Die Furcht ist Magd, die Liebe ist Freie; ja, ich möchte sagen, die Furcht ist die Magd der Liebe. Dass der Teufel nicht dein Herz besitze, möge die Magd schon vorangehen in deinen Herzen und der kommenden Herrin den Platz bewahren. Handle nur immer aus Furcht vor der Strafe, wenn

---

<sup>85</sup> Max. Conf. *Myst.* - PG 91, coll. 713 A. Übersetzt von H. U. von Balthasar.

<sup>86</sup> Garrigues J. M., *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris 1976, S. 155.

<sup>87</sup> Max. Conf. *Acta XXIII* - PG 90, coll. 160 C.

<sup>88</sup> Max. Conf. *Myst.* - PG 91, coll. 712 A. Übersetzt von H. U. von Balthasar.

du es noch nicht kannst aus Liebe zur Gerechtigkeit!' (Sermo 156,14).<sup>89</sup> Auch Clemens von Alexandrien behauptete, vollkommener sei die Handlung nicht aus dem Motiv der Furcht oder Hoffnung, sondern um des Guten selbst willen. Nur wer so handeln kann, ist Gnostiker.<sup>90</sup>

Also, diejenigen, die die Erlösung und Sohnschaft am meisten verdienen, sind jene, die ungeachtet äußerlichen Zwanges oder Ausganges innerlich ein Bedürfnis nach Wohltat haben; 'denn das Geheimnis der Erlösung - so der hl. Maximus - gehört den Wollenden (βουλόμενοι), nicht den Erzwungenen (τραπενοόμενοι).'<sup>91</sup>

Selbstverständlich können nur die echten Gläubigen und Christen (dies wäre für Maximus sowie andere Kirchenväter ganz unbestritten) den Erlösten und umso mehr 'den Söhnen' angehören. Aber mit der Bestimmung der oben erwähnten dritten Ordnung der Erlösten (Söhne oder Gnostiker) wäre vielleicht das Recht auf Sittlichkeit und die Möglichkeit der Erlösung auch denen gegeben worden (wenn auch Maximus das nicht gemeint hatte), die sich ungläubig wähnen - oder vielmehr nicht immer an die Existenz der objektiven Voraussetzungen und des Ziels der Erlösung und der Vergöttlichung glauben können, aber die 'um des Guten selbst willen' so leben, als ob das Ziel ihres Lebens, Bestrebens und Handelns nicht nur *in-*, sondern auch *vor-* und *ausserhalb* von ihnen selbst ist (als ob es über ihre Innigkeit hinausgewachsen wäre), und so versuchen sie diesem schon objektiv gewordenen Ziel ähnlich zu werden.

<sup>89</sup> Zitiert aus J. Mausbach, Die Ethik des Heiligen Augustinus. II Bd (Die sittliche Befähigung des Menschen und ihre Verwirklichung), Freiburg im Breisgau 1909, S. 288.

<sup>90</sup> Dazu schrieb P. Aug. Mayer: 'So wird nun auch verständlich, wie Clemens dazu kommen kann, die Ebenbildlichkeit des 'Bildes' allein nicht mehr dem Nicht-Christen, sondern jenen Christen zuzuweisen, der nur 'Gläubiger' ist, die höhere Ebenbildlichkeit der 'Ähnlichkeit' aber dem vollkommenen Christen, dem Gnostiker. In Str. IV 29, 2 wird der blossen Erhaltung vom Bösen die Vollkommenheit durch das vom Herrn gebotene Gutes gegenübergestellt: dies ist der gleiche Gegensatz wie zwischen unvollkommener und vollkommener Gerechtigkeit (vgl. Str. VI 102, 5f), oder wie zwischen Handeln aus dem Motiv der Furcht oder Hoffnung und Handeln um des Guten selbst willen (Handeln aus Liebe, vgl. Str. IV 24, 4 und Str. IV 135, 4)' (Mayer A., op. cit. S. 64). Jeder Mensch, auch der nicht Christ, soweit er den Logos besitzt, kann 'Bild Gottes' heißen, aber vollkommene Verwirklichung der Ebenbildlichkeit gehört, dem Clemens zufolge, nur den Gnostikern, d.h. denen, die nicht aus Furcht, sondern um Gutes (und Gnosis) selbst willen handeln (δ' αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, διὰ γνῶσιν) - Str. IV 29,2-30,1 (Mayer A., op. cit. S. 67). Der Gnostiker handelt nicht einmal um seines Heiles willen (obwohl Clemens sagte auch, dass Heil und Gnosis gleich sind - Vgl. Str. IV 136, 3) und Gnosis ist nichts anderes als Besitz Gottes (Mayer A., op. cit. S. 87).

<sup>91</sup> Max. Conf., *Pater* - PG 90, coll. 880 B.