

NABIL EL-KHOURY

Der Mensch als Gleichnis Gottes

Eine Untersuchung zur Anthropologie des Theodor von Mopsuestia*

Diese Untersuchung soll sich mit dem Menschenbild Theodors befassen. Damit sollte nicht irgendein Problem seines Systems dargestellt werden, sondern der Kern und die Mitte seines Denkens, denn er ist in erster Linie Anthropologe. Während die Hellenisten ein allgemeingültiges Weltgesetz lehrten, die Sternendetermination, der auch der Mensch unterworfen ist, rückt Theodor den Menschen selbst ins Zentrum der Welt. Er ist nicht mehr wie bei den Heiden in die Welt eingeordnet, sondern diese ist auf den Menschen hingeordnet.

Der Grund für diesen Standortwechsel liegt darin, daß Theodor gegen das Weltgesetz der Unfreiheit von der persönlichen Gewißheit der Freiheit und sittlichen Verantwortung her, also vom Menschen her, argumentierte. Ausgehend von diesen Gedanken von Freiheit und sittlicher Verantwortung, also von ethischen Überlegungen, baute er sein Menschen-, Gottes- und Weltbild auf. Wenn Theodor den Menschen in die Mitte und an die Spitze der Schöpfung stellt, so bezieht er damit eine Gegenposition zu den hellenistischen Gegnern: Bei ihnen hängt der Mensch von einem Weltgesetz ab, bei ihm die Welt vom freien Menschen.

Während in den bisherigen Abhandlungen Theodor immer isoliert betrachtet wurde, wird in dieser Untersuchung seine Konzeption primär als Antithese zu dem hellenistischen Notwendigkeitssystem gedeutet. Theodors Weltbild mit der entschiedenen Ablehnung der Sphärengestalt des Himmels ist antideterministisch; im Gottesbild werden besonders jene Eigenschaften (etwa die Schöpferkraft) hervorgehoben, die von den Hellenisten geleugnet wurden; so soll auch das Menschenbild als Antithese verstanden werden.

Theodor von Mopsuestia in Cilicien ist 350 in Antiochien geboren. Zusammen mit Johannes Chrysostomus war er Schüler des Libanius und Diodors. Seit 338 wirkte er als Prediger in Antiochen, drei Jahre danach begab er sich nach Tarsus, wo Diodor inzwischen Bischof geworden war. Seit 392 bis zu seinem Tod (428) leitete er als Bischof die Diözese von Mopsuestia.

* Vortrag gehalten am 30. Aug. 1988 in Leuven auf dem »V. Symposium Syriacum«.

Im Todesjahr Theodors (428) bestieg sein Schüler Nestorius den Bischofsstuhl von Konstantinopel. Nestorius wurde auf dem Konzil von Ephesus (431) wegen »gottloser« Lehren verurteilt. 438 beschuldigte Cyrill von Alexandrien Diodor und Theodor als Väter des Nestorianismus. Theodoret verteidigte sie. Von nun an wurde die Lehre Theodors in unzähligen Schriften und auf vielen Synoden verteidigt und noch mehr verurteilt und verdammt. Die christologischen Streitigkeiten führten zu konfessionellen Spaltungen, und das römische Reich drohte zu zerfallen. Auf dem Konzil von Konstantinopel (553) verurteilte Kaiser Justinian Theodor endgültig als eines der Häupter des Nestorianismus.

I. Der Mensch als Abbild Gottes

Am ersten Schöpfungstag schuf Gott den Himmel einschließlich der Engel¹ und die Erde. Hernach rief er der Reihe nach immer höhere Schöpfungswerke, zuerst die materielle Welt, dann Pflanzen und Tiere, ins Dasein, bis er schließlich am sechsten Tag den Menschen schuf². Er ist der Gipfel der gesamten Kreatur, denn er vereinigt in sich alle bisherigen Schöpfungsprodukte; daher heißt es auch von ihm allein, er sei nach Gottes Bild geschaffen: »Nachdem Gott mit der Schöpfung von Himmel und Erde angefangen und am sechsten Tag alles zu Ende geführt hatte, da machte er zum Abschluß aller seiner Werke auch den Menschen; ihn schuf er nach seinem Bild und verband in ihm die ganze Kreatur«³.

Aus einem längeren Fragment zum Genesiskommentar erfahren wir genau, was sich Theodor unter der Abbildhaftigkeit des Menschen vorstellt: Wie ein König⁴, der eine Stadt gegründet und herrlich ausgebaut hat, ein seiner Würde entsprechendes Bild aufstellen läßt, damit ihn alle ehren und ihm für diese Wohnstätte danken, »so machte auch der Schöpfer die ganze Welt, wobei er sie mit verschiedenen, mannigfaltigen Werken ausschmückte; zuletzt aber schuf er an der Stelle seines eigenen Bildes den Menschen, auf den die ganze Schöpfung zum offensichtlichen Nutzen eben des Menschen ausgerichtet ist. Denn aus Luft, Erde, Wasser und dem Licht des Himmels setzen sich die Früchte zusammen, sie sind für alle Menschen lebensnotwendig, ein kleiner genügender Teil davon wird den Tieren überlassen, die zum Dienst des Menschen bestimmt sind. Auch die unsichtbaren Mächte befolgen allesamt die göttlichen Wünsche unseres Nutzens wegen, wie Paulus lehrt: 'Sind sie nicht alle dienstbare Geister, zum Dienst ausgesandt um derer willen, die das

1 Devreesse, Essai, Anm. 1; FrSyr 4f.

2 FrSyr 1.

3 FrSyr 19.

4 Zum Begriff »König« siehe CPR 77.

Heil ererben sollen?' (Hebr. 1,14). Es ist also klar: Gott wollte das Ganze zu einer geordneten Welt vollenden (ἐνα κόσμον ἀποτελέσαι τὸ σύμπαν) und die ganze Schöpfung, die aus verschiedenen Naturen besteht, aus sterblichen und unsterblichen, vernunftlosen und vernunftbegabten, sichtbaren und unsichtbaren, zu einer gewissen Einheit zusammenbringen, und er machte daher den Menschen zum Bindeglied aller Dinge. So führte er alles in ihm zu seinem Nutzen zusammen, so daß sich die ganze Schöpfung in ihm berühre, und er ihr ein klares Unterpfand seiner Freundschaft sei. Aus diesem Grund gab er ihm Seele und Leib; dieser ist sichtbar, den sichtbaren Dingen verwandt, setzt sich aus Erde, Luft, Wasser und Feuer zusammen und ernährt sich von den daraus bestehenden Früchten; jene ist vernunft- und geistbegabt und unsterblich, sie gleicht den unsichtbaren und geistigen Wesen; daher verbindet sich die Schöpfung nicht nur in ihrer zweckhaften Hinordnung auf ihn (den Menschen), sondern vielmehr noch in einer natürlichen Verwandtschaft; deshalb verbindet sich mehr noch alles infolge der natürlichen Verwandtschaft auch zu seinem Nutzen, da es sich für Gleiches und Verwandtes mit größerer Bereitschaft müht und jenen Nutzen bringt⁵.

Gott wollte also die verschiedenen Seinsschichten seiner Schöpfung nicht getrennt wissen, sondern zusammengefaßt als (εἷς κόσμος, ἓντι) oder (ἐν σῶμα). »Als einen Leib machte Gott die ganze Schöpfung, weshalb das Ganze auch Kosmos heißt... da jedoch eine Verschiedenheit (sichtbare, unsichtbare Kreaturen) in ihnen ist, machte er den Menschen⁶. Die ganze Schöpfung ist auf den Menschen hingeordnet, ihn hat sie als ihren Herrscher zu ehren, da er das sichtbare Bild des unsichtbaren Gottes ist.

Die zuletzt zitierte Stelle ist den Ausführungen Theodors zu Röm. 8,19 entnommen, wo Paulus von der Sehnsucht der Schöpfung auf die Offenbarung der Söhne Gottes spricht. Theodor führt hier ähnlich wie in dem Fragment zum Genesiskommentar aus, Gott habe im Menschen die gesamte Schöpfung zusammenfassen wollen und ihn zum Pfand der Freundschaft im Weltall bestimmt, denn die ganze sichtbare und unsichtbare Schöpfung vollbringt gern und einträchtig den Dienst am Menschen, auf den sie zugeordnet ist⁷.

5 PG 80, 109A-113A.

6 CP 137; CEpP I 129f; CEvI 18.

7 Vgl. CEpP I, lxxx: »The κόσμος, which Theodore identifies with Creation (Rom. viii, 19; Cor. ii, 12), is regarded as an organic body, whose members are partly rational and invisible, partly visible and objects of sense. Originally (Rom. viii, 19; Eph. i, 10), this body, notwithstanding the diversity of its component parts, was at peace within itself. Angels, the invisible and intelligent powers of creation, were entrusted with the administration of the visible universe, which they moved and controlled in the interests of man (Eph. i, 10; ii, 2; Col. i, 16). Man, made of elements belonging to both sides of creation, was designed to be a bond of union internal to the κόσμος, knitting together in his single nature its opposite factors (Rom. viii, 19; Eph. i, 10;

Die meisten Väter, speziell die Alexandriner und Kappadozier, sahen die Ebenbildhaftigkeit in der Geistigkeit des Menschen begründet. Nach Origenes ist der Logos das Bild des Vaters, und nach diesem Bild sei der Mensch, der ist, geschaffen⁸. Ähnliche Auffassungen lassen sich, um nur einige zu nennen, auch bei Athanasius, Cyrill von Alexandrien und Gregor von Nyssa nachweisen⁹. Theodor lehnt diese Ansicht mit dem Hinweis ab, nur der Mensch besitze die Auszeichnung, Ebenbild Gottes zu sein, während es für die Alexandriner auch die Engel sein müßten¹⁰. Origenes schreibt: »Unter diesem Menschen, der nach dem Bild Gottes gemacht wurde, dürfen wir nicht den mit einem Leib verstehen, ... er ist vielmehr unser innerer Mensch, der unsichtbar, unkörperlich, unvergänglich und unsterblich ist. ... Wenn er sich ihn jedoch körperlich denkt, scheint er sich Gott als körperhaft und von menschlicher Gestalt vorzustellen«¹¹.

II. Die Vergöttlichung des Menschen

Für die meisten griechischen Väter also bedeutet »nach dem Bilde Gottes« die Fähigkeit zu herrschen, zu denken oder zu verstehen, — aber das sind für Theodor unangemessene Vorstellungen. Denn es ist der Mensch, und er allein, der nach dem Bild Gottes geschaffen ist; und wenn die Schrift dies an mehreren Stellen wiederholt, so deshalb, um diesen Titel in seinem vollen Sinn für den Menschen zu reservieren. Denn Verstand wurde auch den unsichtbaren Mächten verliehen, ebenso die Fähigkeit zu herrschen; zudem lesen wir, daß dies sogar für die abgefallenen Mächte gilt, und auch für Sonne und Mond. Wie soll man da noch daran festhalten können, daß der Mensch, und er allein, »nach dem Bild Gottes« geschaffen ist, wenn er diese Ehre mit anderen Geschöpfen teilen muß? Es stellt sich also die Aufgabe, den Grund für dieses Privileg des Menschen zu finden.

Theodor entdeckt diese einzigartige Entsprechung Gottes und des Menschen darin, daß es Gott ihm vorbehalten hat, in einem gewissen Sinn schöpferisch

Col. i.16), to the intent that the universe might with one accord serve its Creator and obey his laws.«; *ibid.* lxxxi: »To restore man, to restore in man the harmony of creation, nothing less was necessary than a reconstitution of the κόσμος, a gathering together a new of all things under a new Head, who must be at once a sinless and immortal man, and indissolubly united to God (Eph. i.10; Col. i.16)«.

8 In Genes. Homilia I,13 (Die griechischen christlichen Schriftsteller VI,1), Leipzig 1920; vgl. Vogt, Origenes, 35-37; 123-126.

9 Vgl. BKV 31, 61, 80; BKV 56, 13.

10 PG 80, 112AB.

11 In Genes. Hom I,13: »Hunc sane hominem, quem dicit 'ad imaginem Dei' factum, non intelligimus corporalem. non enim corporis figmentum Dei imaginem continet, neque factus esse corporalis homo dicitur, sed plasmatus, sicut in consequentibus scriptum est«.

zu wirken; unfähig, die Natur selbst hervorzubringen — dies ist allein Gott vorbehalten — kann der Mensch doch, in Nachahmung des Schöpfers, die Dinge, die ihm zur Verfügung stehen, nach seinem Gutdünken ordnen und zusammensetzen und große und kleine Gegenstände hervorbringen (Häuser, Schiffe, Städte), die vorher nicht existierten.

Gehen wir einen Schritt weiter. Die Unendlichkeit Gottes ist definitionsgemäß grenzenlos und unaussprechlich und dem menschlichen Geist unbegreiflich; in ihrer Allgegenwart und Unteilbarkeit erstreckt sie sich auf das gesamte Universum; nichts ist außerhalb ihrer.

Gott hat darüber hinaus dem Menschen die Fähigkeit zu befehlen, zu herrschen, zu urteilen und zu entscheiden gegeben; dieser in uns gelegte Funke, diese neue Entsprechung zu Gott, sind natürlich nicht der Fülle des allerhöchsten Urbildes vergleichbar, aber sie sind doch in der Lage, uns die Größe der entsprechenden Vollkommenheiten in Gott fühlen zu lassen.

Theodor beendet die Auslegung des Satzes »Der Mensch ist nach dem Bilde Gottes geschaffen« mit einem streng theologischen Hinweis. Gott der Vater, sagt er, hat zwei Vermögen, Gott das Wort und der Sohn einerseits, der Heilige Geist andererseits; sie gehen gleichermaßen aber nicht auf die gleiche Weise aus ihm hervor und sind von ihm untrennbar. Unsere Seele hat ihrerseits zwei von ihr untrennbare Vermögen: die Vernunft und das Leben — durch die sie lebt und den Körper mit Leben erfüllt. Um besser verdeutlichen zu können, was unser Geist vom Hervorgang der göttlichen Personen als auch vom Grund, warum die eine »Sohn«, die andere »Geist« heißt, begreifen kann, zieht Theodor die verschiedene Weise, mit der der Schöpfer Adam und Eva erschaffen hat, als Beispiel heran.

Angesichts dieser hohen und ausschließlich auf den Menschen bezogenen Idee vom »Bilde Gottes« kann das Mittlerwesen zwischen Schöpfer und Geschöpf für Theodor nicht der Logos sein, wie dies besonders bei Origenes sichtbar wird, betont er doch auf der anderen Seite stets die Seinsgleichheit des Logos mit dem transzendenten Vater, und ebenso wenig kann dies Christus (als Gottmensch) sein, weil sich auch durch ihn die seinsmäßige Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf hindurchzieht, auch nicht die Engel¹², sondern allein der Mensch, der als Bindeglied der Schöpfung ihr Herr ist, dem sie dienen muß, und damit zugleich Gottes Abbild. Zwar ist er selbst ein Geschöpf, doch ragt er aus den übrigen Kreaturen heraus. Der Mensch Jesus ist daher der Mittler zwischen Gott und den Menschen¹³, die ihre Ebenbildlichkeit verloren haben.

Die ganze Schöpfung sollte im Menschen Gott ehren, da er das sichtbare

¹² Vgl. CP 315f.

¹³ Vgl. CEp II 88.

Bild des völlig unsichtbaren Gottes ist¹⁴, aufgrund seiner Herrscher- und Richter Gewalt sei er geradezu als Gott zu bezeichnen¹⁵. Die Vergöttlichung des Menschen ist Gnade, die besonders der Heilige Geist verleiht, der den Menschen von den vergangenen Sünden reinigt und für alle Zeit sündelos macht¹⁶. — Hier und nur in diesem Falle kennt Theodor »Gnade« im augustinischen Sinn. Die paulinische Gnadenlehre bezieht er ja vollständig auf das Jenseits.

Die Vergöttlichung des Menschen besteht für Theodor in der Unsterblichkeit, d.h. in der untrennbaren Verbindung von Leib und Seele¹⁷. Christus hat mit seiner Auferstehung die durch die Sünde verlorene Ebenbildlichkeit des Menschen wieder hergestellt¹⁸. Von dieser erneuerten Ebenbildlichkeit her, die uns in der Auferstehung wieder zuteil wird, wurde also die ursprüngliche Anlage entworfen. Die Vergöttlichung des Menschen besteht für Theodor in der Unsterblichkeit, d.h. in der untrennbaren Verbindung von Leib und Seele¹⁹.

Wenn die Antiochener gerade darin das Ziel des Menschen sehen, so haben sie vielleicht einen aristotelischen Gedanken übernommen, sie haben ihn jedoch umgebaut: Die persönliche Unsterblichkeit nach der Auferstehung heben sie gegenüber den Aristotelikern hervor²⁰. Aristoteles kennt keine persönliche Unsterblichkeit, sondern nur die der Art. Trotz der persönlichen Sterblichkeit »sollen wir nicht den Dichtern folgen, die uns mahnen, als Menschen, uns mit menschlichen und als Sterbliche mit sterblichen Gedanken zu bescheiden, sondern, soweit wir können, uns zur Unsterblichkeit erheben...«²¹. Den Sinn des Lebens des Einzeltieres sieht Aristoteles nur in der Aufrechterhaltung der Art; nur in ihr kann es ewig sein. Der Sinn des Lebens, so könnte Theodor dem entgegenhalten, besteht für den Menschen nicht in der Arterhaltung, sondern im Ziel der Vergöttlichung.

III. Die Seele des Menschen

Gott setzte den Menschen aus einer unsterblichen, unsichtbaren, vernunftbegabten Seele und einem sterblichen, sichtbaren Leib zusammen²².

Unsere Seele hat zwei Vermögen, den Geist und das Leben, durch das die

14 Vgl. FrSyr 15.

15 Vgl. Devreesse, Essai 15.

16 CEpP 30, 43, 45f; CEvI 48.

17 Vgl. CP 138.

18 Vgl. CP 138; CEpP I 168f.

19 Vgl. CP 138.

20 Sie fordern die Unsterblichkeit ja gerade wegen der personengebundenen jenseitigen Vergeltung.

21 Nikomachische Ethik X, 7.

22 FrSyr 5.

Seele selber lebt und den Leib belebt. An diesen zwei Zitaten läßt sich schon klar das dichotomische Menschenbild Theodors erkennen, d.h. der Mensch besteht aus Leib und Seele und diese übt sowohl vitale als auch geistige Funktionen aus.

Man wird bei Theodor zunächst ein dreiteiliges Menschenbild aus Leib, Vitalseele und Geistseele erwarten. Wenn er nämlich erklärt, der Mensch sei deswegen das sichtbare Abbild des unsichtbaren Gottes und als Herrscher über Engel, Tiere und Pflanzen und über die materiellen Dinge gestellt, weil er als Bindeglied der Schöpfung an der sichtbaren und unsichtbaren Welt teilhat und sie zusammenhält, so drängt sich die Vorstellung auf, der Mensch sei — konkret gesprochen — eine Zusammensetzung von Engel und Tier, das selbst wiederum aus einer Vitalseele und einem Körper besteht (von der anima vegetativa einmal abgesehen). Jedesmal jedoch, wenn Theodor seine Ansicht vom Menschen als Bindeglied erläutert, wird sie damit begründet, er habe an der Engelwelt und an den vier Elementen teil.

Das Tierreich wird dabei nie mit einbezogen. Theodor geht von der Unsterblichkeit der Seele aus: Leib und Seele des Tieres sind völlig voneinander abhängig. Jener zerfällt ohne die Seele. Diese, die im Blut ihren Sitz hat, belebt den Körper, geht aber zu Grunde, wenn das Blut vergossen wird. Sie hat nur in Verbindung mit der Materie eine eigene Hypostase. »Die menschliche Seele ist nicht wie diese, sondern existiert in eigener Hypostase, und steht viel höher als der Leib, da er sterblich ist, sein Leben von der Seele erhält und zugrundegeht, wenn ihn die Seele einmal verläßt. Sie jedoch dauert in ihrer eigenen Hypostase fort, denn sie ist unsterblich und kann keine Beeinträchtigung erfahren... Der Unterschied zwischen einer menschlichen und einer tierischen Seele besteht darin, daß diese vernunftlos und ohne Hypostase ist, während jene unsterblich und nach einer richtigen Annahme auch vernünftig ist. Wer ist daher so unverständlich und möchte behaupten ... es gäbe eine unsterbliche Natur ..., die vernunftlos ist. Das ist unmöglich, da alles seiner Natur nach Unsterbliche auch vernunftbegabt ist«²³. Da also die menschliche Seele unsterblich ist, ist sie auch vernunftbegabt, da nur eine solche unsterblich sein kann. Die dritte Natur, nämlich die Geistseele und die Leibseele sind eins. Theodor hat ein zweigeteiltes Menschenbild.

Die Seele des Menschen ist im Gegensatz zu der des Tieres vernunftbegabt und daher unsterblich. Jedoch nicht nur deswegen, weil sie Geistseele ist, steht sie über dem Tod, auch ihre Lebenskraft unterscheidet sich von der des Tieres. Die Seele hat das Vermögen des Lebens, durch das sie selber lebt und den Leib belebt. Hätte sie nur die Aufgabe zu beleben, würde sie mit dem Körper zugrunde gehen wie die Tierseele; sie kann darüber hinaus auch allein

leben. »Denn er (Moses, Gen. 2,7) sagt, der Mensch wurde nicht zu einer belebenden Seele, sondern zu einer lebenden, im Gegensatz zur Seele der Vernunftlosen, die sich mit dem Körper auflöst«²⁴.

Offensichtlich kommen in Theodors Seelenlehre aristotelische Vorstellungen zum Zuge, wenn er erklärt, die Tierseele besitze nur in Verbindung mit dem Leib eine eigene Hypostase²⁵. Nach Aristoteles, so wie ihn die Antiochener kannten, gibt es keine persönliche Unsterblichkeit, wie wir schon gesagt haben; Alexander von Aphrodisias, von dem die Antiochener wahrscheinlich nicht nur die Kunst des Kommentierens, sondern auch aristotelische Philosophie selbst gelernt haben, begründet dies mit der Untrennbarkeit von Leib und Seele als Form des organischen Körpers. Wenn auch Theodor mit der Ansicht, die Seele sei ausschließlich auf den Leib als dessen Belebungsprinzip zugeordnet, nicht zufrieden sein konnte, so mag ihm diese Auffassung doch recht sympathisch gewesen sein.

Die Seele ist zwar unsterblich, sie löst sich nicht mit dem Leib auf, aber nach dem Tode fällt sie in eine Art Schlaf. Theodor spricht vom »Tod, der für die, welche an Christus glauben, einem langen Schlaf gleicht«²⁶. Ähnlich äußert er sich zu 1 Thess. 5,6-10, wo Paulus von den Entschlafenen spricht: »...wenn wir auch dieses Leben verlassen haben — das nennt Paulus: Wir schlafen — haben wir doch alle (der Hoffnung nach) das ewige und unvergängliche Leben«²⁷.

Für Theodor gibt es also kein persönliches, bewußtes Fortleben der Seele nach dem Tod; sie schläft. Diese Auffassung hat Theodor hauptsächlich der Bibel entnommen. Nach dem Alten Testament lebt nicht die Seele allein weiter, sondern irgendwie das Schattenbild des ganzen Menschen. Das hebräische Wort für »Seele« (נֶפֶשׁ) umfaßt Leib und Seele²⁸. Wird nun dieses Wort ins Griechische mit ψυχή übersetzt, so haben wir bereits die Vorstellung von einer unsterblichen, empfindungslosen Seele nach dem Tod. Die Aussagen des Neuen Testaments sind nicht einheitlich, sie stimmen jedoch im großen ganzen mit denen des Alten überein. Man kann die Ansicht Theodors vom Schlaf der Seele nicht allein auf die Bibel zurückführen, sondern man muß allgemein semitische (und daher auch syrische) Einflüsse gelten lassen.

Aristotelische Gedankengänge dürften Diodor und Theodor eine Begründung für ihre biblisch-semitische Auffassung vom Schlaf der Seele nach dem Tod

24 CP 195.

25 Vgl. L. Abramowski, Zur Theologie Theodors von Mopsuestia, in: ZKG, 4. Folge, X, 72 (1961), 263ff.

26 A. Mingana, The Lords Prayer and the Sacraments of Baptism and the Eucharist, Cambridge 1933, 51.

27 CEp II, 34.

28 Zum Begriff (npš) siehe H. Seebass; Wörterbuch zum Alten Testament (hg. v. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry), V, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1976, 531-555.

gegeben haben. Nach Aristoteles ist ja die Geistseele, genau genommen der Nus²⁹, zunächst wie eine unbeschriebene Tafel, die erst aus den Vorstellungsbildern den Wesensgehalt der Dinge abstrahiert. Ohne sinnliche Wahrnehmung gibt es keine φαντάσματα und auch keine νοήματα. Das Ziel und die Vollendung dieses Lebens und dieses Todesschlafes der Seele ist die Unsterblichkeit des ganzen Menschen, d.h. die Auferstehung. Wenn sich auch unsere Neuschöpfung menschlichem Begreifen entzieht, so ist sie doch zur Sinnerfüllung dieses Lebens notwendig. »Als die Offenbarung der Söhne Gottes bezeichnet er (Paulus) die Auferstehung, wobei er mit Adoption die Unsterblichkeit im ganzen meint, da seiner Ansicht nach Unsterblichkeit heißt, zu den Söhnen Gottes zu gehören. Deshalb sagt auch David (Ps. 82,6-7): 'Wohl habe ich gesprochen: Götter seid ihr, ihr alle seid Söhne des Höchsten. Doch wahrlich, wie Menschen sollt ihr sterben, sollt stürzen wie einer der Fürsten'«³⁰. Der Mensch ist »gleichsam Gott«; mit der Auferstehung wird er unsterblich, und damit ist der große Makel an seiner Göttlichkeit beseitigt. Natürlich bleibt der unsterbliche Mensch immer ein endlicher, geschaffener Gott, aber als der sichtbare Vertreter des unsichtbaren Schöpfergottes wird er dauernd über die übrige Schöpfung herrschen.

Die Auferstehung ist somit »nicht nur die Erneuerung und Wiederherstellung des gegenwärtigen Zustandes, sondern seine Vollendung«³¹. Die ganze Schöpfung harret auf die untrennbare Verbindung von materiellem und geistigem Menschen, auf den sie zugeordnet ist.

In der Unsterblichkeit nach der Auferstehung und in der Freiheit von der Sünde besteht für Theodor das Endziel des Menschen: sein Heil: »Die Auferstehung nennt er (Paulus) unsere Erlösung (σωτηρία), da wir dann die wahre Erlösung (Heil) genießen werden«³².

In dieses natürliche Leben des Menschen greift die Heilsgeschichte, genau genommen die Geschichte der stufenmäßigen Ankündigung des Heils, der Auferstehung, ein.

BIBLIOGRAPHIE

CEpP = Theodori episcopi mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii, I, II, ed. H. B. Swete, Cambridge 1880, 1882.

CEvI = Theodori mopsuesteni commentarius in Evangelium Ioannis apostoli, ed. J.-M. Vosté (CSCO series IV, t. III), Paris 1940.

29 Zur Nus-Lehre bei Aristoteles siehe Vogt, Origenes, 4f.; 13f.

30 CP 133.

31 CP 157.

32 CP 163; vgl. CP 139.

- CPsSyr = Théodore de Mopsueste. Fragments syriaques du Commentaire des Psaumes (Psaume 118 et Psaumes 138-148), édités par L. van Rompay (CSCO 435, Syr/189), Louvain 1982.
- CP = K. Staab, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, Münster ² 1984.
- CPs = R. Devreesse, Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes (I-LXXX), (Studi e Testi 93), Città del Vaticano 1939.
- Hom = R. Tonneau, R. Devreesse, Les Homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste (trad., introd., index), (Studi e Testi 145), Città del Vaticano 1949.
- CPr = Theodori mopsuesteni commentarius in XII Prophetas (Einleitung u. Ausgabe) v. H. N. Sprenger (Göttinger Orientforschungen, V. Reihe: Biblica et Patristica, 1), Wiesbaden 1977.
- PG = Migne, PG 66, 123-1020.
- FrSyr = E. Sachau, Theodori mopsuesteni fragmenta syriaca, Leipzig 1869.
- Devreesse, Essai = R. Devreesse, Essai sur Théodore de Mopsueste, (Studi e Testi 141), Città del Vaticano 1948.
- Vogt, Origenes = H. J. Vogt, Origenes. Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus, 1 (Einl., Übers. u. Anm.), (Bibliothek der griechischen Literatur, 18), Stuttgart 1983.