WASSILIOS KLEIN

Der Autor der Joannis Orthodoxi Disputatio cum Manichaeo

Anläßlich der Arbeit an meiner Dissertation zum Thema »Die Argumentation in den griechisch-christlichen Antimanichaica« bin ich auf die Disputatio cum Manichaeo aufmerksam geworden, die einem ansonsten unbekanntem Johannes Orthodoxos zugeschrieben wird. Diese Schrift befaßt sich vorwiegend mit dem manichäischen dualistischen Mythos, wie ihn der Religionsstifter Mani im 3. Jh. als reinste Form eines gnostischen Dualismus verkündet hat. Das Niveau des kleinen Kunstdialogs ist außergewöhnlich¹, weshalb es als besonders unbefriedigend empfunden werden muß, daß wir weder den Verfasser noch die Abfassungszeit kennen. Versuche zu einer Identifizierung des Autors sind bisher nennenswert² nur von den beiden Herausgebern der kritischen Neuedition³, M. Richard⁴ und M. Aubineau⁵, unternommen worden, allerdings ohne sichere Ergebnisse. A. de Halleux faßt ihre Ausführungen zusammen:

»à l'adroit plaidoyer de Richard, qui, faute de convergences stylistiques et doctrinales bien caractéristiques, transfigure les divergences elles-mêmes en argument d'authenticité, répond l'appréciation beaucoup plus réservée d'Aubineau, laissant le dernier mot aux spécialistes du manichéisme«⁶.

Daß der Manichäologe bei der Identifizierung des Johannes Orthodoxos weiterhelfen kann, ist jedoch zu bezweifeln. Unser Text weist einerseits keine auffallenden manichäischen Lehren auf, die auch nur eine Datierung erlauben, andererseits wissen wir über die Entwicklung des Manichäismus zu wenig, um

1 H. Beck, Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner, Rom 1937 (OrChrA 114), 17.

2 Ohne Angabe von Gründen datieren ins 8. Jahrhundert I. Rochow, Zum Fortleben des Manichäismus im Byzantinischen Reich nach Justinian I., in: Byzantinoslavica 40 (1979), 19, und H. Beck, Vorsehung, 15 ff.

3 M. Richard et M. Aubineau, Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici opera quae supersunt (Corpus Christianorum, Series Graeca 1 (= CCSG 1)), Turnhout et Leuven 1977, 117-128.

4 CCSG 1, XLV-LIV.

5 CCSG 1, 112-116.

6 A. de Halleux, Rezension zu CCSG 1, in: Le Muséon 90 (1977) 461 f.

solche Sonderlehren, wenn sie sich fänden, einordnen zu können. Auch der Philologe kann unmittelbar nichts zur Lösung des Problems beitragen. Der Dialog geht nämlich an keiner Stelle über den Wortschatz eines altgriechischen Schulwörterbuches hinaus. Formen, Syntax und Dialektik entsprechen ebenfalls dem aus dem klassischen Griechisch Bekannten⁷. Aus diesem Grund ist zu Recht nie daran gezweifelt worden, daß der Text von Anfang an auf Griechisch verfaßt worden ist. Der Theologe bleibt ratlos, weil Johannes das für eine Datierung möglicherweise aufschlußreiche Gebiet der Christologie meidet. Die früheste Handschrift im *cod. Sinaiticus* aus dem 9.-10. Jh.⁸ verhilft uns nur zu einem unbefriedigenden *terminus ante quem*. Die Rätsel um den interessanten Text lassen sich m.E. jedoch über den Vergleich mit der übrigen griechischen Manichäismuspolemik einer teilweisen Lösung zuführen.

Die Identität mit einem bekannten Kirchenvater ist wegen »selten erreichter Tiefe«⁹ dieses theologischen Meisterwerks¹⁰ anzunehmen, was den Kreis der möglichen Verfasser verkleinert. Die Disputatio kann in ihrer scharfsinnigen, knappen und schlagenden Argumentation nur dem Dialog mit einem Manichäer des Johannes von Damaskos an die Seite gestellt werden. Ein solcher Text kann kaum ein Zufallsprodukt eines Unbekannten sein.

So drängt sich die Zuweisung an Johannes von Damaskos und die Gegenüberstellung mit seinem antimanichäischen Dialog¹¹ auf. Als Argument gegen dessen Autorschaft wendet M. Aubineau ein, daß dieser niemals das Epitheton »Orthodoxos« erhalten habe¹². Der Einwand ist zwar richtig, wird von M. Aubineau aber nicht bei der Frage nach einer Zuweisung an Johannes von Kaisareia vorgebracht. Es wird noch inkonsequenter, wenn er die Anordnung des Textes im *cod. Vatopedinus* nach den Homilien des Johannes von Kaisareia als Indiz für eine Identität ansieht¹³, dem ich durchaus zustimme, wohingegen die Nähe von Schriften des Johannes von Damaskus in den drei anderen Codices¹⁴ ihm keine Schlußfolgerungen erlaubt. Vorsicht, wie sie M. Aubineau zum Abschluß walten läßt¹⁵, ist in jedem Fall angebracht, da die Codices auch einen Zusammenhang mit Theodoros Abū Qurra (ca. 750-

7 Diese Feststellungen werden von meinem Lehrer E. Trapp, der den Text freundlicherweise durchgesehen hat, bestätigt.

8 CCSG 1, 110.

9 H. Beck, Vorsehung, 17.

10 Ebd.

11 Johannes von Damaskus, *Contra Manichaeos*, in: *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, 4. Bd.: *Liber de haeresibus, Opera polemica*; Besorgt von B. Kotter; Berlin, New York 1981, 351-398.

12 CCSG 1, 112.

13 Ebd., 115.

14 Ebd., 112.

15 Ebd., 116.

nach 820)¹⁶ und Paulos dem Perser¹⁷ nahelegen. Immerhin läßt sich beobachten, daß unser Dialog stets im Zusammenhang mit anderen Antimanichaica oder mit Schriften von Autoren, die als Verfasser von Antimanichaica in Betracht kommen, zu finden ist. Außerdem ist festzuhalten, daß der zeitliche Rahmen für eine Datierung durch die anderen Schriften in den Manuskripten, die den Text enthalten, auf das 6.-8. Jh. eingegrenzt ist.

Die Zuweisung an Theodoros Abū Qurra ist wegen der Überschrift über einem seiner sicher echten Werke, das im Anschluß an unseren Dialog zu finden ist, in die Diskussion gekommen. Diese Überschrift im *Cod. Parisinus* lautet: »*desselben*«¹⁸. Doch ist der Name des Johannes Orthodoxos als Pseudonym für Theodoros nirgendwo belegt und erscheint sehr weit hergeholt. So kommt M. Aubineau nach dem Vergleich der Überschriften der folgenden Opuscula, der hier nicht wiederholt zu werden braucht, zu dem Ergebnis: »*Les copistes s'y perdent!*«¹⁹. Da die Zuweisung keinerlei sachliches Argument für sich hat und sich das der Überschrift als haltlos erweist, braucht diese Spur nicht weiter verfolgt zu werden.

Die ohne Begründung von B. Kotter²⁰ vorgenommene Zuweisung an Leon Grammatikos (nach 1000) ist haltlos. Die älteste Handschrift der Disputatio, der *cod. Sinaiticus*, ist früher anzusetzen (9.-10. Jh.). B. Kotter dürfte hier nur ein Lapsus unterlaufen sein.

Doch zurück zu Johannes von Damaskos. Er ist zum orthodoxen Kirchenvater schlechthin geworden und verdient am ehesten den Beinamen »Orthodoxos«. Belegt ist diese Benennung freilich auch hier nicht. Die Disputatio entspricht mit ihrer klaren Sprache durchaus dem Stil des längeren Dialogs des Damaskeners, weshalb A. Mai in der Erstedition der Schrift bemerkt: »*Ich erkenne Johannes Damascenus*«²¹. Für M. Jugie ist die Disputatio »*sans doute*«²² ein erster Entwurf des Dialogs, da in einem Bios des 10. Jahrhunderts von einer Überarbeitung der Schriften die Rede ist. H. Beck macht zu Recht dagegen geltend, daß das Abhängigkeitsverhältnis, wollte man dem unzuverlässigen Bios folgen, umgekehrt sein müßte, da von einer Kürzung langatmiger Teile gesprochen werde²³. Doch warum sollte Johannes von Damaskos zwei Dialoge zum selben Thema schreiben? Wenn die eine Schrift eine Frühform der anderen, späteren darstellt, müßten beide Schriften, da zur selben Literaturgattung gehörend, wenigstens in Einzelfällen wörtliche Über-

16 Ebd., 113 ff.

17 Ebd., 115.

18 »*τοῦ αὐτοῦ*«, Ebd., 113.

19 Ebd., 114.

20 B. Kotter, Johannes von Damaskus, in: Theologische Realenzyklopädie 17 (1988), 129.

21 »*Intelligo Joannem Damascenum*«, in: PG 96, 1319 (1).

22 M. Jugie, Jean Damascène (Saint), in: DThC VIII, 700.

23 H. Beck, Vorsehung, 16 f.

wenig später in demselben Absatz darauf zurückkommt, fragt er nach der Zusammensetzung der Hyle aus Materiellem und Körperlosem, was sie auf einen anderen Ursprung zurückführen soll. Als Beispiel führt er den Menschen an, der aus Seele und Leib bestehe, und der Leib wiederum sei aus den vier Elementen aufgebaut. Da auch die Hyle zusammengesetzt sein müsse, gelte für die Manichäer: »*Es werden nun nicht zwei Prinzipien sein, sondern drei*«³¹. Ganz anders Johannes Orthodoxos. Auch er will auf die Zusammengesetztheit der Hyle hinaus, geht dabei aber geradliniger vor. Er vergleicht ihre Grundbestandteile nicht mit den Elementen der klassischen Naturkunde, sondern mit dem Elektron, das aus Gold und Silber besteht, oder einem Kopf, der aus Knochen, Fleisch, Häuten und Sehnen aufgebaut ist, also mit materiellen Dingen, die ihrerseits aus den Elementen zusammengesetzt sind³². So kommt er für die Hyle zu dem Ergebnis: »*und es wird nicht mehr ein Prinzip sein, sondern viel mehr*«³³. Wenn nun die von A. Mai vorgenommene Zuweisung des Textes richtig wäre, müßte Johannes von Damaskos Möglichkeiten zur Polemik aufgegeben haben.

Johannes Orthodoxos hat auch die Chancen des Beispiels vom menschlichen Leib weit intensiver genutzt. Während Johannes von Damaskos vom Leib des Menschen, der aus den vier Elementen zusammengesetzt sei, spricht, nennt Johannes Orthodoxos lediglich einen Teil des Leibes, den Kopf. Dessen im Text angeführte Bestandteile müssen, was dem byzantinischen Leser unmittelbar klar war, ihrerseits aus Elementen zusammengesetzt sein. Die damit gegebene Gelegenheit zum Erweis der Absurdität des manichäischen Mythos nutzt er geschickt aus, wenn er den Leib nicht sogleich auf die vier Elemente zurückführt, sondern zunächst in Körperglieder aufteilt, die aus untergeordneten Bestandteilen des menschlichen Körpers zusammengesetzt sind, und erst in einem dritten Schritt sind implizit die vier Elemente zu erkennen. So ist einsichtig, warum er nicht nur von einer Vermehrung der Prinzipien von zwei auf drei, sondern von einem auf viele spricht. Die Frage nach der Beschaffenheit der Hyle wird folglich grundverschieden angegangen, wobei auffällt, daß der ausführlichere Dialog auch bei der Behandlung der Beispiele Möglichkeiten zur Polemik verschenkt. Daß Johannes von Damaskos, der im allgemeinen ebenso wie bei der hier behandelten Frage nach der Beschaffenheit der Hyle mehr Varianten bietet und um eine die gesamte Manichäerpolemik der Vorgänger einschließende Argumentation bemüht ist, die hier vorgegebenen Anregungen unbeachtet läßt, ist nicht denkbar. Dies ist ein zweiter Beleg dafür, daß Johannes von Damaskos die Disputatio als Basis für eine Neufassung nicht verwendet haben kann.

31 »Ἔσονται οὖν οὐ δύο ἀρχαί, ἀλλὰ τρεῖς«, Ebd.

32 Joh. Orth., Disputatio c. 17, CCSG 1, 119f.

33 »οὐκέτι ἔσται μία ἀρχή, ἀλλὰ πολὺ πλείους«, Ebd., CCSG 1, 120.

Beachtung verdient schließlich die Stellungnahme zur Neutralität der Begierde. Diese ohnehin in den Antimanichaica höchst selten diskutierte Frage wird bei diesen beiden Autoren mit dem Beispiel der geschlechtlichen Begierde illustriert. Die Disputatio stellt sehr knapp den guten und schlechten Gebrauch der Begierde gegenüber:

»Der eine liebt die Armut, der andere das Geld, und der eine gebraucht die geschlechtliche Vereinigung wegen des Kindermachens (παιδοποιία), der andere wegen der Lust«³⁴.

Johannes von Damaskos widmet der Frage weit mehr Raum. Nach ihm ist die Begierde dann gut, wenn sie in den Grenzen des göttlichen Gesetzes entfaltet wird, ein Gedanke, der ausführlich behandelt und häufig ausgesprochen wird, beim Orthodoxos in diesem Abschnitt aber völlig fehlt. Er bewegt sich nur in den allgemein anerkannten ethischen Kategorien von Gut und Böse. Johannes von Damaskos bringt an Beispielen den Gebrauch der Nahrungsmittel, des Schlafes, die Liebe zu Gott und zu den Menschen, aber auch den Haß auf das Böse, Zorn usw., was ebenfalls in der Disputatio nicht direkt erwähnt wird. Dann gibt Johannes von Damaskos Ex. 20,17 wieder: »Du sollst nicht begehren deines Nächsten Acker noch seine Frau noch das, was ihm gehört«³⁵. Das Gebot erwähnt er im Kontext des außerehelichen Geschlechtsverkehrs und weniger mit Blick auf das Begehren fremden materiellen Gutes, worin ein Anklang an das Beispiel des Orthodoxen über die Geldgier hätte gesehen werden können. Ist es denkbar, daß ein Johannes von Damaskos, der in einer späteren Überarbeitung der Disputatio das Gebot aus Exodus ergänzt, sich die Gelegenheit entgehen ließe, das alte Beispiel von Liebe zur Armut und Geldgier nun mit dem AT zu erhärten? Den Fortschritt, den er mit der Berufung auf göttliche Gebote erreicht hätte, würde er auf für ihn untypische, leichtfertige Weise wieder aufgegeben haben.

Es folgt nun unmittelbar das Beispiel der geschlechtlichen Begierde:

»Und wenn wir die geschlechtliche Vereinigung mit unseren eigenen Frauen zur Kindeszeugung (τεκνογονία) entsprechend dem Gesetz gebrauchen, das der Natur von Gott gegeben ist, ist es gut; wenn wir die Begierde zu etwas Fremden gegen das Gesetz Gottes gebrauchen, ist es schlecht«³⁶.

Dasselbe Beispiel wird in den beiden Texten als Beleg für verschiedene Sachverhalte verwendet. Ist für den Orthodoxen die Frage nach der eigenen oder fremden Frau unbedeutend neben der Frage nach Kindeszeugung im

34 »ὁ μὲν γάρ ἐστι φιλόπτωχος, ὁ δὲ φιλάργυρος, καὶ ὁ μὲν παιδοποιίας χάριν τῇ μίξει κέχρηται, ὁ δὲ χάριν ἡδονῆς«, Ebd., c. 41, CCSG 1, 123.

35 »Οὐκ ἐπιθυμήσεις τὸν ἀγρὸν τοῦ πλησίον σου οὐδὲ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ οὐδὲ ὅσα αὐτῷ ἐστίν«, Joh. Dam., Dialog c. 14, ed. Kotter, 359.

36 »Καὶ εἰ τῇ μίξει χρῆσόμεθα ταῖς ἑαυτῶν γυναίξει πρὸς τεκνογονίαν κατὰ τὸν νόμον τὸν δοθέντα τῇ φύσει παρὰ θεοῦ, καλόν· εἰ δὲ χρῆσόμεθα τῇ ἐπιθυμίᾳ πρὸς τὰ ἀλλότρια παρὰ τὸν νόμον τοῦ θεοῦ, κακόν«, Joh. Dam., Dialog c. 14, ed. Kotter, 359.

Gegensatz zu Hedonismus (so ist das griechische Wort ἡδονή hier aufzufassen), so ist für den Damaskener gerade sie die entscheidende Frage. Die Kindeszeugung wirkt bei ihm wie nur der Vollständigkeit halber eingefügt. Hinzu kommt das unterschiedliche Wort für »*Kindeszeugung*«. Es soll schon hier festgehalten werden, daß Johannes von Kaisareia wie Johannes Orthodoxos das Wort »*παιδοποιία*« verwendet³⁷, vielleicht nur ein Zufall.

Die Stellen zeigen deutlich, daß die Hypothese derselben Autorschaft der Disputatio und des Dialogs auch mit der Konstruktion einer späteren Weiterentwicklung nicht gehalten werden kann. Ich sehe keine Möglichkeit, eine Harmonisierung der gezeigten Widersprüche oder gar eine Verkehrung in einen positiven Beweis der Identität der Autoren zu erreichen. Nicht einmal eine direkte literarische Abhängigkeit kann konstatiert werden. Man wird also, nun an Textbeispielen belegt, M. Aubineau zustimmen können, wenn er resümiert: »*trop d'idées exprimées dans ce dialogue contrastent avec la doctrine de Jean Damascène*«³⁸, zumal, wie gezeigt, nicht immer Johannes von Damaskos der Kenntnisreichere von beiden ist. Johannes von Damaskos ist eindeutig nicht der Verfasser der Disputatio.

Mit dem Wegfall dieser Zuweisungsmöglichkeit kann gleichzeitig die Datierung korrigiert werden. Wir kennen keinen anderen Johannes mehr vom Format des Orthodoxos, außer vielleicht dem Begründer der neuchalkedonensischen Christologie, Johannes von Kaisareia. Der Handschriftenbefund verweist uns aufgrund der Zusammenstellung unseres Textes mit anderen nach Wegfall der beiden Zuweisungsmöglichkeiten des 8. Jh.'s zurück ins 6. Jh.

Beim Vergleich der Disputatio mit dem Dialog Paulos' des Persers mit dem Manichäer Photeinos³⁹ fällt ein Argument auf, das m.W. außer diesen beiden Texten nirgendwo Verwendung findet. Bei Paulos dem Perser heißt es:

»M[anichäer]: *Woher ist das Böse?*

Ch[rist]: *Aus dem freien Willen.*

M.: *Woher ist der freie Wille?*

Ch.: *Aus der Seele.*

M.: *Woher ist die Seele?*

Ch.: *Nach deiner [Meinung] aus dem göttlichen Wesen; folglich ist auch das Böse nach deiner [Meinung] aus dem göttlichen Wesen; nach meiner [Auffassung] aber ist die Seele aus dem Nichtseienden; folglich ist auch das Böse aus dem Nichtseienden.*

M.: *Du gehst überhaupt nicht auf das ein, was entsprechend unserer [Lehrmeinung] gesagt*

37 Joh. Kais., 2. hom., c. 17, CCSG 1, 100. Thema dieser Stelle ist die Freiheit bzw. Abhängigkeit des Menschen von der Natur. Die Stelle widerspricht in keiner Weise der Disputatio, scheint aber auch nicht in direktem Bezug dazu zu stehen.

38 CCSG 1, 112.

39 PG 88, 529-578.

wurde; ich werde aber versuchen zu zeigen, daß auch nach unserer [Meinung] das Böse nicht aus dem göttlichen Wesen ist«⁴⁰.

Dieselbe Erkenntnis ist bei Johannes Orthodoxos knapp zusammengefaßt zu finden:

»Jede Sünde nämlich geschieht aus dem freien Willen. Der freie Wille aber ist aus der Seele, die Seele ist nach euch [d.h. den Manichäern] Wesen Gottes; folglich ist die Sünde aus Gott und nicht aus der Hyle, nach eurem höchst gottlosen Lehrsatz«⁴¹.

Was bei Paulos umständlich entwickelt wird, findet sich bei Johannes prägnant in einer Aussage, zusätzlich verdeutlicht durch die Gegenüberstellung Gott-Hyle und abgeschlossen mit einer unsachlichen, polemischen Bemerkung. Sodann wechselt er das Thema. Bei Paulos hingegen folgt der Widerspruch des Manichäers gegen die falsche Darstellung manichäischer Lehre und im weiteren eine Erklärung seines Standpunkts. U.a. aufgrund solcher ungeschöner Äußerungen, die häufig im Text vorkommen, ist gegen das Gefühl S. Lieu's⁴² sicherlich G. Mercati zu folgen, der nach Nennung weiterer Argumente zu dem Schluß kommt: »... die Anlage und gerade auch die Entfaltung des Dialogs schließen die Annahme einer literarischen Fiktion aus«⁴³. Die polemische Schlußbemerkung des Johannes Orthodoxos läßt sich nun bestens erklären als Reaktion auf die Protestäußerung des Manichäers bei Paulos. Im Kunstdialog des Johannes konnte der Manichäer nicht widersprechen, so daß sich hier die Möglichkeit bot, es ihm heimzuzahlen, was die Abhängigkeit des Johannes Orthodoxos von Paulos nahelegt. Für eine umgekehrte Übernahme gibt es kein Indiz.

Da die Schrift aufgrund ihrer Einleitung zweifelsfrei ins Jahr 527 zu datieren ist⁴⁴ und von der Form der Mitschrift einer öffentlichen Disputation her die Abhängigkeit nicht nur sachlich, wie gezeigt, sondern vor allem formal nur in eine Richtung verlaufen kann, ist Johannes Orthodoxos als der Nehmende zu betrachten. Will man nicht an eine zufällige Übereinstimmung

40 »Μ. Πόθεν τὰ κακά; Χ. Ἐκ τῆς προαιρέσεως. Μ. Πόθεν ἢ προαίρεσις; Χ. Ἐκ τῆς ψυχῆς. Μ. Πόθεν ἢ ψυχῆ; Χ. Κατὰ σέ ἐκ τῆς θείας οὐσίας· καὶ τὰ κακά ἄρα ἐκ τῆς θείας οὐσίας κατὰ σέ· κατ' ἐμέ δὲ ἐκ μὴ ὄντων ἢ ψυχῆ· καὶ τὰ κακά ἄρα ἐκ μὴ ὄντων εἰσί. Μ. Πρὸς τὸ μὲν κατὰ τὴν ἡμετέραν δόξαν λεχθὲν οὐδεὶς σοὶ λόγος ἐστίν· πειράσομαι δὲ δεῖξαι, ὡς οὕτε καθ' ἡμᾶς τὰ κακά ἐκ τῆς θείας οὐσίας εἰσίν«, Paul, Pers., 2. Dialog, PG 88, 544 AB.

41 »πᾶσα γὰρ ἁμαρτία ἐκ προαιρέσεως γίνεται [sic]. Ἡ δὲ προαίρεσις ἐκ ψυχῆς, ἡ δὲ ψυχὴ οὐσία θεοῦ καθ' ὑμᾶς· ἐκ θεοῦ ἄρα ἡ ἁμαρτία καὶ οὐκ ἐκ τῆς ὕλης, κατὰ τὸ ὑμῶν ἀσεβέστατον δόγμα«, Joh. Orth., Disputatio c. 63, CCSG 1, 127.

42 S. Lieu, An Early Byzantine Formula for the Renunciation of Manichaeism — The Capita VII contra Manichaeos of <Zacharias of Mitylene>, Introduction, text, translation and commentary, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 26 (1983), 165¹⁰⁷.

43 »... l'impianto e sviluppo stesso del dialogo escludono l'ipotesi d'une finzione letteraria«, G. Mercati, Per la vita e gli scritti di »Paolo il Persiano«, Appunti da una disputa di religione sotto Giustiniano e Giustiniano, in: Studi e Testi 5 (1901), 191.

44 Ebd., 193.

einer viergliedrigen Argumentationskette, die sonst unbekannt ist, glauben, so steht als *terminus post quem* für die Disputatio des Johannes Orthodoxos das Jahr 527 fest. Gleichzeitig ist erstmals eine Quelle nachgewiesen, aus der Johannes geschöpft haben muß.

Die Untersuchung führt damit zurück zu Johannes von Kaisareia. Wie schon gesagt, hat M. Richard das Problem der Identität der beiden Johannes bereits ausführlich behandelt. Er vergleicht dabei das Programm und die Themen der zwei antimanichäischen Homilien des Johannes von Kaisareia mit dem Dialog. Doch ist offensichtlich, daß über die Methode des Vergleichs ein positiver Beweis nicht möglich ist. Die Homilien sind langatmig, schwerfällig und machen eher den Eindruck einer nicht sehr gelungenen Rhetorikübung. Da er schon 514-518 die Apologie der Synode von Chalkedon verfaßte, die ein so bedeutender Vertreter des Diplophysitismus wie Severos von Antiochien einer ausführlichen Widerlegung für wert erachtete⁴⁵, dürften die theologisch schwachen Homilien als Frühwerk des »erste[n] bedeutendere[n] Vertreter[s] der sogenannten neuchalkedonischen Christologie«⁴⁶ gesehen werden. Da außerdem die Disputatio nach 527 geschrieben worden sein muß, läßt sich der Unterschied in Stil und Vokabular leicht erklären, zumal der Dialog einer gänzlich anderen Literaturgattung angehört als die Homilie. Für die christologischen Werke bescheinigt H.-G. Beck Johannes von Kaisareia einen klaren und sachlichen Stil⁴⁷, was seine Verfasserschaft für die Disputatio stützen würde, da er hier einen ebensolchen Stil verwendet. Daraus, daß Homilien und Disputatio teilweise dieselben inhaltlichen Lücken haben, ist positiv nichts zu folgern. Auch andere Antimanichaica behandeln nicht alle Themen. Schließlich ist die angesichts des Stils offensichtlich angestrebte Kürze des Dialogs zu berücksichtigen, die Einschränkungen erforderlich macht. Eine allumfassende Behandlung des Manichäismus war wohl ebensowenig beabsichtigt wie bei den Homilien. Wie bei Johannes von Damaskos muß aber auch hier gefragt werden, was den Anlaß zu einem nochmaligen Aufgreifen des Themas gegeben haben mag.

Vielleicht war Johannes bei der öffentlichen Disputation von Paulos dem Perser mit dem Manichäer Photeinos zugegen oder erfuhr davon und fühlte sich nun herausgefordert, seinen alten Homilien, mit denen er zu dieser Zeit kaum mehr zufrieden sein konnte, ein neues Werk zur Seite zu stellen, ohne einen störenden Gegner zu haben wie Paulos. Um die Einzelheiten der oben

45 B. Altaner u. A. Stuiber, *Patrologie*. Freiburg, Basel, Wien 1978, 508. Das griechische Original ist leider bis auf Florilegienfragmente verloren, so daß ein detaillierter Vergleich von Apologie und Disputatio nicht mehr möglich ist. Es wären davon ohnehin keine neuen Erkenntnisse zu erwarten, da mindestens 9 Jahre zwischen den Texten liegen und die Apologie die Christologie behandelt, die in der Disputatio nicht thematisiert wird.

46 Ebd.

47 H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* München 1959, 377.

vorgeführten Argumentationskette so getreu widerzugeben, mußte er jedenfalls die schriftliche Form dieses öffentlichen Streitgesprächs vorliegen haben. War diese Disputatio einer der Gründe, die Dialogform zu wählen? Möglicherweise war die mit Kaiser Justinian im Jahr 527 neu auflebende Bekämpfung der Häresien im allgemeinen und der Manichäer im besonderen ein Ansporn, überhaupt noch einmal zu diesem Thema zu schreiben. Auf die völlig anders gearteten Homilien direkt zurückzugreifen, war wenig sinnvoll. Das einzige, was von dort ohne Probleme zu übernehmen war, war das Programm, die Hauptthemen. Das würde erklären, warum dieser in christologischen Fragen bewanderte Theologie die manichäische Christologie keiner nennenswerten Beachtung würdigte, fehlt dieser Komplex doch auch in den sicher echten Homilien. Als weiterer Grund könnte vermutet werden, daß Johannes die Schlagkraft der Polemik nicht mindern wollte, indem er dem Gegner das Argument der Zerstrittenheit der Christen in der Kernaussage ihres Glaubens an die Hand gab. Das Fehlen des christologischen Problems ist somit als Indiz für die Verfasserschaft des Johannes von Kaisareia zu werten.

Auf eine letzte von den Herausgebern angesprochene Schwierigkeit muß noch eingegangen werden. Die von M. Richard versuchte Zuweisung an Johannes von Kaisareia ist zunächst deshalb nicht eindeutig, da der *cod. Vatopedinus* 236 (12. Jh) die Disputatio, die nur dort den beiden antimanichäischen Homilien des Johannes von Kaisareia folgt, mit »*Disputatio eines Orthodoxen mit einem Manichäer*«⁴⁸ überschreibt und nicht mit »*Desselben Johannes des Presbyters*«, was bei der Identität der beiden Autoren zu erwarten, aber nicht nötig gewesen wäre. Die beiden früheren Codices, die denselben Text bieten, nämlich *cod. Parisinus gr.* 1111 (11. Jh.) und *cod. Sinaiticus gr.* 383 (9.-10. Jh.) sowie der spätere *cod. Vaticanus gr.* 1838 (13. Jh.), fügen zur Ergänzung den Namen des Johannes⁴⁹ an. Da uns ein Johannes Orthodoxos aus der patristischen Literatur nicht bekannt ist, scheint diese Überschrift eher gegen die Autorschaft des Johannes von Kaisareia zu sprechen. Doch ist zu fragen, ob »Orthodoxos« überhaupt als Epitheton zu verstehen ist, wie bisher geschehen. Ursprünglich könnte die Überschrift der Fassung des *cod. Vatopedinus* entsprochen haben, nämlich »*Disputatio eines Orthodoxen mit einem Manichäer*«, wie oben angegeben. Dann würden in der Überschrift lediglich die beiden Dialogpartner genannt, so, wie sie auch im Text angesprochen werden. Da der Text im Autograph entsprechend dem *cod. Vatopedinus* einmal den Homilien des Johannes von Kaisareia gefolgt sein mag, wurde auf das »*desselben (τοῦ αὐτοῦ)*« einfach

48 »Διάλεξις Ὀρθοδόξου πρὸς Μανιχαῖον«, Joh. Orth., Disputatio, Überschrift, in: CCSG 1, 117 in Verbindung mit 108.

49 CCSG 1, 117 in Verbindung mit 108.

verzichtet. Es gibt genügend Beispiele bei Schriften anderer Kirchenväter für diese Erscheinung. Erst mit der Trennung der Disputatio von den Homilien in späteren Abschriften mußte der Name des Johannes wieder ergänzt werden. In einem ersten Schritt ist die Nähe zu den Texten des Johannes von Kaisareia vielleicht noch so eng gewesen, daß der Zusatz »von Kaisareia« wegen der Eindeutigkeit der Zuordnung überflüssig erschien. Erst in einem weiteren Schritt könnte die Zuweisung nicht mehr bewußt, »Orthodoxos« als Epitheton mißverstanden und in dieser Form tradiert worden sein.

Nichts spricht gegen diese Annahmen. Widersprüche, die eine Identität ausschließen und wie sie sich zu dem Dialog des Johannes von Damaskos nachweisen lassen, sind nicht auszumachen. Auch das hat M. Richard gezeigt. Jedenfalls hindert uns nichts an der Zuweisung der Disputatio an Johannes von Kaisareia. Vieles spricht sogar dafür. Mag auch ohne ein sicheres Zeugnis eines anderen Kirchenvaters oder neue Handschriftenfunde ein unumstößlicher Beweis nicht zu erbringen sein, so kann doch mit hoher Wahrscheinlichkeit von einer Identität des Johannes Orthodoxos mit Johannes von Kaisareia ausgegangen werden. Da er die 527 gehaltene Disputation Paulos des Persers mit dem Manichäer Photeinos verwandte, ergibt sich als neues Datum in der sonst praktisch unbekanntenen Vita des Johannes von Kaisareia, daß er nach 527 noch gelebt und gewirkt hat.