Die anthropologische Kontroverse um das "Eidos" : Methodius von Patara gegen Origenes

Autor(en): **Danilov, Andrej**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **68 (2021)**

Heft 1

PDF erstellt am: **24.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-1047443

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

ANDREJ DANILOV

Die anthropologische Kontroverse um das „Eidos“: Methodius von Patara gegen Origenes

Die frühchristliche Anthropologie muss mit Hilfe von Zeugnissen jener Zeit mosaikartig aus fragmentierten und heterogenen Stücken zusammengesetzt werden, um das Bild des Menschen wiederherzustellen, wie er in der alten Kirche verstanden wurde. Das Schrifttum dieser Epoche ist kein eindeutiges Mittel zur Rekonstruktion anthropologischer semantischer Bilder: Neben den unsicheren philosophischen und philologischen Annahmen bei der Analyse von Aussagen bleiben oft die Verfasser von Texten zweifelhaft.

Die theologischen Diskussionen in der frühen Kirche spiegeln das Fehlen einer klaren Fixierung theologischer Begriffe wider[1]. Ein typisches Beispiel ist die Kritik des Methodius von Patara an den anthropologischen Ideen des Origenes. Im Einzelnen wird der Begriff „Eidos“ bei Origenes und Methodius analysiert, der Einfluss früherer philosophischer und theologischer Ansichten auf ihre Ideen über das Eidos ermittelt sowie der Einfluss ihrer Ideen auf die – im Kontext der Kritik des Methodius erfolgende – kirchliche Rezeption des Begriffs „Eidos“ durch den Verfechter des Ökumenischen Konzils von Chalcedon, Bischof Mark Diadochus von Photike.

Sowohl die einzelnen Aussagen von Origenes und Methodius als auch die Traditionen ihres anthropologischen Denkens werden im Kontext der historischen Situation der Zeit thematisiert und mit Informationen aus anderen Quellen, auch nichtchristlichen, korreliert. Dadurch werden die Interpretationshorizonte, die sich während der historischen Entwicklung der Theologie angesammelt haben, methodisch aufgehoben, und die Aussagen und Traditionen selbst werden zu nachprüfbaren Elementen.

Die historisch-genetische Methode erlaubt es, Besonderheiten und Veränderungen in der theologischen Rezeption des Begriffs „Eidos“ bei Origenes, Methodius und Diadochus aufzudecken. Hier wird eine hermeneutische Rekonstruktion der Kontroverse zwischen Origenes und Methodius im Kontext der Bedeutungen vorgeschlagen, die in der vorhergehenden altgriechischen Philosophie gebildet wurden. Die Entwicklung der Kritik des Methodius wird im Kontext der Systematisierung des damaligen theologischen Denkens analytisch wiederhergestellt. Dialektisch werden die

[1] RIGOLIO, A.: *Christians in Conversation: A Guide to Late Antique Dialogues in Greek and Syriac*. Oxford: Oxford University Press 2019, 84–85.

komplexen Zusammenhänge der Philosophie und der Theologie formalisiert, die sich aus dem ungeschlossenen Wechselverhältnis zwischen den Absichten von Origenes und Methodius und den strukturellen Bedingungen ihres Theologisierens entfalten.

I. Die Anthropologie Origenes gemäss des Methodius von Patara

Die Anthropologie des Origenes (um 185–254) zeigt den Menschen in einer positiv und zugleich negativ beschriebenen Situation. Origenes stellt sich die Aufgabe zu erklären, dass die in den Körper verbannte Seele sich mit großer Anstrengung der Ähnlichkeit mit dem Logos annähern muss. Der Mensch ist immer noch in dieser verwirrenden, nicht erleuchteten Welt. Er ist in zwei Teile gespalten. Das Himmlische kämpft offen mit dem Irdischen, aber der Sohn Gottes ist bereits angekommen. Seit der Zeit seines Offenbar-Werdens trat der Kampf in eine entscheidende kritische Phase ein. Jetzt wird offenbar, was wir sein werden und was wir sind. Origenes zufolge werden wir himmlische Menschen sein, und deswegen müssen wir es schon jetzt sein.

Anders ist die Anthropologie des Bischofs Methodius von Patara (Olymp) verfasst, der, wie die meisten Kritiker des Origenes, später lebte (Wende vom dritten und vierten Jh.). Methodius bevorzugt das Genre des Dialogs im Stile Platons. Er versucht die kleinasiatische Theologie (vor allem die des Irenäus von Lyon) mit den Errungenschaften der alexandrinischen Theologie zu verbinden, indem er zwar die allegorische Methode des Origenes verwendet, deren Kosmologie und Anthropologie jedoch ablehnt.

Methodius von Patara bleibt aufgrund seiner Kritik an Origenes in charakteristischer Weise von diesem abhängig. Er kritisiert die Spiritualisierung in der Anthropologie des Origines. Dessen Anthropologie sei unzureichend leibhaftig und nehme den menschlichen Körper nicht ernst genug. Inhaltlich kritisiert Methodius die Theorie der Präexistenz der Seele. Er vertritt die Auffassung, dass der Erdenleib und der Auferstehungsleib identisch sind. Der griechische Text *Über die Auferstehung* des Methodius von Patara wird im Folgenden nach der *Bibliothek* (Μυροβίβλιον)[2] des Patriarchen Photius von Konstantinopel und nach *Gegen die Häresien* (Πανάριον)[3] des Bischofs Epiphanius von Zypern zitiert. Es muß darauf hingewiesen werden, daß Epiphanius stark von der Kritik des Methodius an

[2] Photius Constantinopoutanus patriarcha: *Myriobiblon sive Bibliotheca*, in: *Patrologia Graeca*, tomus 103. Paris: J.-P. Migne 1860. Col. 1109–1137.

[3] Epiphanius: *Panarion*, 64, in: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, Bd. 31, II, hrsg. K. Holl, J. Dummer. Berlin: Akademie Verlag 1980, 403–524; vgl. Epiphanius Cyprius: *Adversus hæreses, Adversus Origenem Adamantium, Hæresis XLIV sive LXIV*, in: *Patrologia Graeca*, tomus 41. Paris: J.-P. Migne 1858. Col. 1067–1200.

Origenes abhängt, worüber Henri Crouzel[4] und nach ihm Katarina Pålsson[5] nachdrücklich schreiben. Epiphanius von Zypern übernimmt ein gewisses Eidos-Missverständnis von Methodius.

Methodius von Patara erklärt die Lehre des Origenes über den Auferstehungsleib folgendermaßen:

> „Jeder Körper (σῶμα) [...] bleibt nach seinem materiellen Substrat (τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον) niemals derselbe. Daher wird der Körper nicht unangemessen als Fluss bezeichnet: denn bei sorgfältiger Überlegung kann es sein, dass der ursprüngliche Stoff in unserem Körper sogar im Laufe von zwei Tagen nicht derselbe bleibt. Zum Beispiel bleiben Paulus oder Petrus jedoch immer gleich, nicht nur der Seele nach, deren Wesenheit (οὐσία) sich nicht in ihnen auflöst, obwohl die Natur des Körpers (ἡ φύσις τοῦ σώματος) veränderbar ist, sondern sie haben das gleiche Eidos (τὸ εἶδος), das den Körper charakterisiert, so dass die Typen (τοὺς τύπους), die die körperliche Qualität von Peter und Paul darstellen, dieselben bleiben. Aufgrund dieser Eigenschaften von Kindheit an bleiben auf den Körpern Narben und andere Zeichen, beispielsweise Sommersprossen und dergleichen. Das Eidos, durch das Paulus und Petrus sich unterscheiden, ist körperlich (τὸ σωματικὸν) und wird bei der Auferstehung die Seele wieder umgeben (περιτίθεται), verwandelt in Kräftigeres (μεταβάλλον) und ganz anders geformt als zuvor. Und da das Eidos vom Säuglingsalter bis ins hohe Alter erhalten bleibt, obwohl sich die Merkmale offenkundig stark ändern, gilt das Gleiche für das anwesende Eidos (τοῦ παρόντος εἶδος), das mit dem zukünftigen identisch (ταὐτόν) ist, obwohl eine sehr große Veränderung (πλείστης μεταβολῆς) zum Besseren geschehen wird."[6]

Das Eidos des irdischen Körpers ist bis zum Ende dasselbe, obwohl die Unterscheidung charakteristischer Umrisse und Merkmale endlos zu varieren scheint. Origenes glaubt auch, dass das gegenwärtige Eidos mit dem zukünftigen identisch ist, mit dem Unterschied, dass es sich zum Besseren verwandelt.[7] Offenbar nimmt Origenes an, dass sogar die Seele, wenn sie vom Körper getrennt ist, die Form des irdischen Körpers beibehält. Doch wenn Origenes von irgendeinem Eidos des Körpers sagt, dass es nicht zerstört wird, sondern im irdischen Körper das gleiche wie auch im Auferstehungskörper ist, soll man nicht an die Formierung des menschlichen Körpers mit seinen Gliedern und Organen denken, insofern Origenes „die-

[4] CROUZEL, H.: *Les critiques adressés par Méthode et ses contemporains d la doctrine origénienne du crups ressuscité* (= Gregorianum 53, no. 4). Roma: Pontificia Università gregoriana 1972, 679–716.

[5] PÅLSSON, K.: *Negotiating Heresy. The Reception of Origen in Jerome's Eschatological Thought*. Lund: Lund University 2019, 138.

[6] EPIPHANIUS: *Panarion*, 64, in: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, Bd. 31, II, hrsg. K. Holl, J. Dummer. Berlin: Akademie Verlag 1980, 423–424; vgl. EPIPHANIUS CYPRIUS: *Adversus hæreses, Adversus Origenem Adamantium, Hæresis XLIV sive* LXIV, in: Patrologia *Graeca*, tomus 41. Paris: J.-P. Migne 1858. Col. 1089D–1092A.

[7] ORIGENES: *E commentario in psalmum primum*, in: *Patrologia Graeca*, tomus 12. Paris: J.-P. Migne 1857. Col. 1093BC.

se dem Auferstehungsleibe abspricht... Die Materie gehört nicht zum Wesen des Leibes, denn sie ist schon in diesem Leben etwas Anderes und Wandelbares, nicht zwei Tage bleibt sie dieselbe."[8]

Laut Methodius von Patara lehrt Origenes, dass spirituelle Übermenschen (ὑπὲρ ἄνθρωποι) im Reich Gottes geistige Körper haben werden, die nur das Aussehen von irdischen Körpern behalten, aber den Körpern von Jesus, Moses und Elias bei ihrer Verklärung (μεταμόρφωσε) ähnlich sein werden[9]. Das materielle Substrat „wird nicht dasselbe sein", aber die Gestalt oder das Eidos bleiben unverändert. Origenes gibt eine eigene Interpretation von 1 Kor 15,44:

> „Dabei fügt der Apostel die Lehre hinzu, dass wir sozusagen die irdische Qualität abzulegen haben, während das Eidos bei der Auferstehung bewahrt wird (τοῦ εἴδους σῳζομένου κατὰ τὴν ἀνάστασιν) [...]. Es kann sein, dass den heiligen Menschen, der von Gott, der einst das Fleisch (σάρξ) geschaffen hat, geschützt ist, bei weitem nicht mehr das Fleisch umgeben wird, sondern das, was einmal im Fleisch eingeprägt wurde (ἐχαρακτηρίζετο). Das (τοῦτο) nämlich wird im geistigen Körper (ἐν τῷ πνευματικῷ σώματι) dargestellt."[10]

Origenes fügt eine klärende Aussage hinzu:

> „wie unser Körper sterblich ist und am wirklichen Leben nicht teilhat [...] so ist auch das körperliche Eidos, über das schon gesprochen wurde, der Natur nach sterblich (τὸ σωματικὸν εἶδος, περὶ οὗ εἰρήκαμεν τῇ φύσει θνητὸν ὂν)[11]; wenn aber Christus, unser Leben, (Kol 3,4) sich offenbaren wird, dann wird auch das körperliche Eidos aus dem Zustand des sterblichen Körpers in den lebendigen verwandelt, so dass durch den lebenspendenden Geist das Eidos geistig wird [...] Das ursprüngliche Substrat (τὸ πρῶτον ὑποκείμενον) [des Körpers] wird nicht auferstehen."[12]

II. Passen Origenes und Plotin zusammen?

Plotin, der mit Origenes bei dem alexandrinischen Philosophen Ammonios Sakkas studierte, definiert den Geist als das Gute und das Sein. Er stellt dem Geist die formlose Materie (ohne Eidos) gegenüber und nennt sie „das primäre Übel", „das Übel selbst" oder „absolutes Übel", d.h. das Böse an

[8] Ramers, C.: *Des Origenes Lehre von der Auferstehung des Fleisches*. Trier: Lintz 1851, 55.

[9] Epiphanius: *Panarion*, 64, 14, in: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, Bd. 31, II, hrsg. K. Holl, J. Dummer. Berlin: Akademie Verlag 1980, 423–424; vgl. Epiphanius Cyprius: *Adversus hæreses, Adversus Origenem Adamantium, Hæresis XLIV sive LXIV*, in: *Patrologia Graeca*, tomus 41. Paris: J.-P. Migne 1858, Col. 1092B.

[10] Ibid. 424; vgl. ibid. Col. 1092CD.

[11] Vgl. Origenes: *E commentario in psalmum primum*, in: Patrologia Graeca , tomus 12. Paris: J.-P. Migne 1857. Col. 1093AB.

[12] Epiphanius: *Panarion*, 64, 16, in: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, Bd. 31, II. Berlin: Akademie Verlag 1980, 425–427; vgl. Epiphanius Cyprius: *Adversus hæreses, Adversus Origenem Adamantium, Hæresis XLIV sive LXIV*, in: *Patrologia Graeca*, tomus 41. Paris: J.-P. Migne 1858. Col. 1093D–1096A.

sich.[13] Gleichzeitig ist die Materie die Nichtexistenz.[14] Der bewohnte Kosmos hat wie der Mensch eine gemischte Natur, bestehend aus dem primären Höheren und dem sekundären Niedrigeren:

> „Die Natur dieses Kosmos [...] ist eine gemischte Natur; sie ist eine Mischung aus Vernunft [Geist] und Notwendigkeit (Μεμιγμένη γὰρ οὖν δὴ ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου φύσις ἔκ τε νοῦ καὶ ἀνάγκης). Alles, was von Gott kam, ist das Gute, und das Böse kommt von der alten Natur (ἐκ τῆς ἀρχαίας φύσεως), d.h. von der unterliegenden, noch nicht durch das Eidos geordneten Materie."[15]

Hier folgt Plotin buchstäblich Platon: „Durch eine Kombination von Vernunft und Notwendigkeit ist unser Kosmos entstanden" (Timaios, 47e).[16] Plotin entwickelt die Idee der zwei Seelen, der nicht inkarnierten und der verkörperten: „Der Kosmos [...] ist in einer Phase [...] die Vereinigung des Körpers mit einer bestimmten Form der Seele, die an diesen Körper gebunden ist; in einer anderen Phase ist er die All-Seele, die selbst nicht verkörpert ist, aber ihre Strahlen an die inkarnierte Seele sendet."[17]

Ob Origenes genauso denkt? Was meint er mit dem neuen Körper der Seele nach der Auferstehung? In der Tat gibt es in der Theologie des Origenes einen heiklen Moment: Nach ihm besteht der Auferstehungskörper aus lichttragender dünner Materie, die Äther genannt wird. Sie ist anders als das materielle Substrat der irdischen Welt.[18] Ungleich den vier Elementen (Naturkräften) des Empedokles fügte Aristoteles das fünfte „dünne" Element hinzu, den Äther. Aristoteles stellt ihn als himmlischen und ewigen den vier irdischen Elementen gegenüber.[19] Aristoteles und nach ihm Origenes bezeichnen das Himmlische als Ätherkörper (σῶμα αἰθέριον: αἰθέρος, εἴ γε ἄλλο παρὰ τοὺς οὐρανούς ἐστι)[20]: bei der Auferstehung „erhält die Seele nicht jenen Leib zurück, sondern mit etwas Ätherischem und Besserem umkleidet [..] (οὐκ ἐκεῖνο μὲν ἀπολαμβανούσης τὸ σῶμα,

[13] ΠΛΩΤΙΝΟΣ: *Ἐννεάδος*, I, 8, 3–4, in: PLOTIN: *Erste Enneade*, t. 1. St. Petersburg: O. Abyschko 2004, 272–275, 296–299.

[14] Ibid.; vgl. ΠΛΩΤΙΝΟΣ: Ἐννεάδος V, 3, 16 = PLOTIN: *Fünfte Enneade*, t. 5. St. Petersburg: O. Abyschko 2005, 92–94, 121–122..

[15]. ΠΛΩΤΙΝΟΣ: Ἐννεάδος I, 8, 7 = PLOTIN: *Erste Enneade*, t. 1. St. Petersburg: O. Abyschko 2004, 280–281.

[16] PLATON: Werke in vier Bänden. Bd. 3, T. 1. St. Petersburg: O. Abyschko 2007, 531.

[17] ΠΛΩΤΙΝΟΣ: *Ἐννεάδος*, II, 3, 9 = PLOTIN: *Zweite Enneade*, t. 2. St. Petersburg: O. Abyschko 2004, 170–172.

[18] ORIGENES: *Matthäuserklärung*, I, XVII, 29, in: *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*, Bd. 40, ed. P. Koetschau. Leipzig: J.C. Hinrichs 1935, 667, vgl. ORIGENES: *Commentaria in Evangelium secundum Matthæum*, XVII, 29, in: *Patrologia Graeca*, tomus XIII. Paris: J.-P. Migne 1862, Col. 1565A.

[19] ARISTOTELES: *Über den Himmel*, I, 3, 20–30, in: ARISTOTELES: *Werke in vier Bänden*, Bd. 3. Moskau: Mysl' 1981, 445.

[20] ORIGENES: *Der Johanneskommentar (Bruchstücke aus Catenen, XX)*, in: *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*, Bd. 4, ed. E. Preuschen. Leipzig: J.C. Hinrichs 1903, 500.

ἐνδυομένης δὲ αἰθέριόν τι καὶ κρεῖττον) [wird]»[21]. Die Körper der Auferstandenen werden „wie die Leiber der Engel, (nämlich) ätherisch und glänzendes Licht (ὁποῖά ἐστι τὰ τῶν ἀγγέλων σώματα, αἰθέρια καὶ αὐγοειδὲς φῶς)"[22]. Wie wir sehen, verwendet Origenes für den Körper den platonischen Begriff „Eidos" und den aristotelischen Begriff „Form", gibt ihnen jedoch seine eigene Bedeutung.

Das Eidos bei Origenes unterscheidet sich dadurch, dass es in einen lebendigen Organismus einbezogen ist und diesen strukturiert.[23] Das Eidos ist individuell, außerdem körperlich[24] und nach dem Tod unzerstörbar.[25] Durch den Heiligen Geist wird es nach der Auferstehung in das Beste verwandelt, bleibt aber der Substanz nach dasselbe.[26] Es existiert nicht außerhalb des Substrats, wirkt jedoch auf die Eigenschaften des Substrats ein und verändert dadurch das Substrat. Darüber hinaus schreibt Origenes mehrfach dem Eidos die Züge des stoischen *logos spermatikos* zu. Das körperliche Eidos des Origenes könnte man heute als das menschliche Genom in der Ideen-Welt bezeichnen. Dieses Genom enthält die charakteristischen Eigenschaften der Form des Menschen und kann sowohl materiell verkörpert als auch immateriell, himmlisch ätherisch sein.

III. Das Eidos und der Körper

Methodius von Patara hat Recht, wenn er sagt, dass nach Origenes nicht der irdische Körper, der Leib, auferweckt wird, sondern das Eidos des Menschen. Nach Origenes ist das Eidos die wesentliche Form des Menschen, nach Methodius von Patara, der Origenes kritisiert, ist das Eidos jedoch eine qualitative Form (τὴν δὲ ποιὰν ἑκάστου μορφήν)[27], die die Besonderheiten des menschlichen Aussehens charakterisiert:

> „Origenes glaubt, dass dasselbe Fleisch nicht auferweckt wird, um sich mit der Seele zu vereinigen, doch dasjenige Bild, das jeder nach dem Eidos (κατὰ τὸ εἶδος) hat, das auch jetzt das Fleisch charakterisiert (τὸ τὴν σάρκα καὶ νῦν χαρακτηρίζον), wird dann auferstehen, sich in einem anderen geistigen Körper einprägen (ἐν ἑτέρῳ πνευματικῷ ἐντετυπωμένην ἀναστήσεσθαι σώματι), damit

[21] Origenes: *Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus* (= Bibliothek der griechischen Literatur 30,2). Stuttgart: Hiersemann 1990, 282; vgl. Origenes: *Commentaria in Evangelium secundum Matthæum*, XVII, 29, in: *Patrologia Graeca*, tomus XIII. Paris: J.-P. Migne 1862, Col. 1565A.

[22] Ibid. 284; ibid. XVII, 30. Col. 1569A.

[23] Vgl. Edwards, M.: *Origen no gnostic; or, on the corporeality of man*, in: Journal of Theological Studies Vol. 43 (1992), No. 1, 23–37.

[24] Epiphanius: *Panarion*, 64, 14, in: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, Bd. 31, II. Berlin: Akademie Verlag 1980, 423.

[25] Epiphanius: *Panarion*, 424.

[26] Epiphanius: *Panarion*, 426.

[27] Photius Constantinopoutanus patriarcha: *Myriobiblon sive Bibliotheca*, in: *Patrologia Graeca*, tomus 103. Paris: J.-P. Migne 1860, Col. 1129C.

jeder wieder nach gleicher Form erscheint (ὁ αὐτὸς φανῇ κατὰ τὴν μορφήν); das ist die versprochene Auferstehung."

Methodius meint, daß nach Origenes ein materieller Körper veränderlich ist und

„nie von sich selbst aus verbleibt, sondern abnimmt und zunimmt entsprechend dem Eidos, das die Form charakterisiert (ἐπιγινομένου περὶ τὸ εἶδος τὸ χαρακτηρίζον τὴν μορφήν), nach dem das Aussehen (τὸ σχῆμα) [des Menschen] gestaltet ist, folgt notwendig daraus, dass die Auferstehung nur das Eidos allein betrifft".[28]

Nach Methodius sind das Eidos, die Form und das Aussehen identisch. Sie sind Träger charakteristischer Besonderheiten, der qualitativen Eigenschaften. Daher ist das Eidos nach dem Tod zerstört und kann der nicht inkarnierten Seele nicht übertragen werden. Die qualitativen Eigenschaften hängen mit der Materie wesentlich zusammen. Damit im auferstandenen Körper die Eigenschaften des früheren irdischen Körpers vorhanden sind, müsste er also materiell sein.

Methodius führt als Beispiel den Formverlust einer geschmolzenen Kupferstatue an. Die Form (μορφή) ist nur in der Materie anwesend, nicht separat von ihr (χωρισθέν), und „existiert nicht hypostatisch" (ὑπόστασιν οὐσίας οὐχ ἔχον), wenn sich der Aggregatzustand der Materie ändert.[29] Bei Origenes gehören die qualitativen Eigenschaften jedoch eher zur Materie, und sie werden im Gegensatz zum Eidos verbessernd transformiert. Der Auferstehungskörper ist immateriell.

V. Philosophische Implikationen in der Kontroverse zwischen Methodius und Origenes

Die Kontroverse zwischen Methodius und Origenes ähnelt der Kontroverse zwischen Aristoteles und Platon. Nach Methodius ist die Materie ein permanentes körperliches Wesen, und das ihm zugebende Eidos ändert sich. Laut Origenes ändert sich das materielle Substrat, während das Eidos immer bleibt. Methodius glaubt daher, dass nach der Logik des Origenes der auferstandene Körper mit dem irdischen nicht identisch sei.[30] Im Buch *Über die Prinzipien* von Origenes wird jedoch eindeutig festgestellt, dass der Tod nur den Körper verändert, dessen Substanz jedoch weiterhin existiert. Sie wird nach der Auferstehung des Körpers regeneriert und unterliegt einer verbessernden Veränderung. Der irdische Körper ist ein seelischer Körper, und der auferstandene ist ein geistiger. Die körperliche Substanz wird sich in einem neuen Aggregatzustand (Licht- oder Ätherzu-

[28] Photius Constantinopoutanus patriarcha: *Myriobiblon sive Bibliotheca,* Col. 1129C.
[29] Ibid. Col. 1132D–1133B.
[30] Ibid. Col. 1133C.

stand) befinden, wenn „alles in seiner ursprünglichen Einheit wiederhergestellt wird, und Gott alles in allen sein wird".[31] Es ist das das Eidos, das der Materie ihre individuellen Eigenschaften verleiht.

Die stoische Lehre über den *logos spermatikos* dient dem Origenes als Hilfsmittel, um die Identität des irdischen Körpers mit dem Auferstehungskörper zu beweisen. Die Identität des Samens mit dem Sproß beim Apostel Paulus (1 Kor 15,35–44) wird verwendet, um die Möglichkeit der körperlichen Auferstehung zu begründen. Origenes bezieht sich auf die stoische Philosophie und sagt, dass der Samen den *logos spermatikos* enthält. So sind nach Origenes „λόγος σπερματικός" und „εἶδος σωματικόν" die zwei Seiten derselben Realität. Darüber hinaus ist der menschliche Logos der Geist, den der Heilige Geist schenkt. Der Logos transformiert das materielle Substrat nach der eigenen Gestalt, wenn er den menschlichen Körper bildet.[32] Dieser Logos wird den Körper im Himmelreich regenerieren, aber die Zusammensetzung der Elemente der Materie, die während der irdischer Existenz zu diesem Körper gehörten, wird nicht wiederhergestellt.

Dies ist der grundlegende Unterschied zwischen der Theologie des Origenes und der stoischen Lehre über die Wiederherstellung der „ursprünglichen Zusammensetzung" des Körpers.[33] Der *logos spermatikos* ist „der Verstand, der die Substanz [des Menschen] enthält", er ist körperlich *(ratio quae continet substantiam [...] corporalis)*.[34] Nach dem Tod bleibt er unversehrt, und durch ihn wird der Auferstehungskörper regeneriert. Der *logos spermatikos* (oder der Verstand), die Seele und der Körper sind die Wesenheiten. „Der Logos ergreift mit seinem Eidos die Materie" und gestaltet sie mit seinen Kräften (δυνάμεων) um, indem er den Körper formt. Er verändert die Eigenschaften des stofflichen Substrats in solche, deren Träger der *logos spermatikos* selbst ist.[35] Wie in Plotins *Enneaden*, so stehen auch bei Origenes der Logos und das Eidos miteinander in einer Korrelation, sie existieren paarweise und unabhängig von der Materie.

Methodius lehnt das Konzept des Origenes von vorkosmischen Wesen vollständig ab und besteht auf einer historischen Lektüre des Buches

[31] ORIGÈNE: *Traité des principes*, III, 6, 5–6, in: *Sources Chrétiennes* 268, III. Paris: Editions du Cerf 1980, 246–250; vgl. ORIGENES: *De principiis* III, VI, 5–6, in: *Patrologia Graeca*, tomus XI. Paris: J.-P. Migne 1857, Col. 338CD–339A.

[32] ORIGÈNE: *Traité des principes*, II, 10, 3–4, in: *Sources Chrétiennes* 252, I. Paris: Editions du Cerf 1978, 380–382; vgl. ibid., II, X, 3. Col. 235B–236C.

[33] ORIGÈNE: *Contre Celse*, V, 23, in: *Sources Chrétiennes* No 147, III. Paris: Editions du Cerf 1969, 68–72; vgl. ORIGENES: *Contra Celsum*, V, 23, in: *Patrologia Graeca*, tomus XI. Paris: J.-P. Migne 1857, Col. 1216C–1217A.

[34] PAMPHILE et EUSEBE DE CESAREE: *Apologie pour Origène, suivi de Rufin d'Aquilée, Sur la falsification des livres d'Origène*, 130, in: *Sources Chrétiennes* 464, I. Paris: Editions du Cerf 2002, 210–212; vgl. PAMPHILUS: *Apologia pro Origene*, VII, in: *Patrologia Graeca*, tomus XVII. Paris: J.-P. Migne 1857, Col. 594C–595A.

[35] ORIGENES: *E commentario in psalmum primum*, in: *Patrologia Graeca*, tomus XII. Paris: J.-P. Migne 1857, Col. 1097C.

Genesis, um die Leiblichkeit des Menschen zu betonen. Er repräsentiert damit eine im 3. Jahrhundert weit verbreitete Sichtweise. Nach seiner Aussage wurde der erste Mensch unsterblich erschaffen und lebte von dem Atem, der ihm von Gott gegeben wurde; er besaß einen Körper, und zwar noch vor dem Sündenfall: „die fleischliche Umhüllung der Seele" wurde von Gott gegeben und ist „automatisch" (αὐτοματὶ) nicht wegen des Sündenfalls gestaltet.[36] Methodius wendet sich daher kategorisch gegen Origenes, für den die Körper eine natürliche Folge des Seelenabfalls von Gott sind.[37]

Nach Methodius schuf Gott die Welt und die Menschen zusammen mit ihren Körpern. Dies ist ein anderes Verständnis von der Schöpfung als bei Origenes, für den die Welt ein notwendiger Ort nach dem Sündenfall ist, sozusagen die ontologische Nische eines gefallenen Wesens. Methodius von Patara sagt: Der Mensch hat einen freien Willen, aber er wollte das Gebot Gottes nicht erfüllen. Wie in der frühjüdischen Theologie ist Adam der kollektive Mensch, die Menschheit. Methodius identifiziert Adam mit der menschlichen Rasse oder der menschlichen Natur (der Logos ist in Adam verkörpert).[38]

Seit dem Tag von Adams Sündenfall hat die Menschheit den göttlichen Atem verloren. Einer begeht die Sünde, und alle sind in Gedanken und Wünschen geschädigt. Methodius folgt dem Apostel Paulus und vertritt den Standpunkt, dass die Sünde im Menschen wohnt. „Die Ursache (παραίτιον) der Sünde ist nicht der Körper, sondern die Seele selbst (οὐ τὸ σῶμα... ἡ ψυχὴ ἐν ἑαυτῇ)."[39] Die Wurzeln der Sünde sind fleischliche Begierden. Sie werden ständig von Satan entzündet. Der Tod ist sowohl eine Strafe für die Sünde als auch das Heilmittel Gottes. Auffällig ist das Positive in der begrifflichen Fassung der Anthropologie, das fast alle Griechen teilten. Sie minderten die Gefahr der menschlichen Situation nicht, und gleichzeitig versteiften sie sich nicht wie die lateinischen Väter auf die dunkle Seite der Leiblichkeit.

[36] METHODE D'OLYMPE : *Le Banquet*, II, VII, in: *Sources Chrétiennes* 95. Paris: Editions du Cerf 1963, 84; vgl. METHODIUS OLYMPIUS: *Convivium decem virginum*, II, VII, in: *Patrologia Graeca*, tomus XVIII. Paris: J.-P. Migne 1857, Col. 57BC.

[37] EPIPHANIUS: *Panarion*, 64, 21, in: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, Bd. 31, II, hrsg. K. Holl, J. Dummer. Berlin: Akademie Verlag 1980, 434–435; EPIPHANIUS CYPRIUS: *Adversus hæreses, Adversus Origenem Adamantium, Hæresis XLIV sive LXIV*, in: *Patrologia Graeca*, tomus 41. Paris: J.-P. Migne 1858, Col. 1137C–1140A.

[38] METHODE D'OLYMPE: *Le Banquet*, III, IV, in: *Sources Chrétiennes* 95. Paris: Editions du Cerf 1963, 96–98. Vgl. METHODIUS OLYMPIUS: *Convivium decem virginum*, III, IV, in: *Patrologia Graeca*, tomus XVIII. Paris: J.-P. Migne 1857, Col. 65A.

[39] EPIPHANIUS: *Panarion*, 64, 21, in: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, Bd. 31, II, hrsg. K. Holl, J. Dummer. Berlin: Akademie Verlag 1980, 435; vgl. EPIPHANIUS CYPRIUS: *Adversus hæreses, Adversus Origenem Adamantium, Hæresis XLIV sive LXIV*, in: *Patrologia Graeca*, tomus 41. Paris: J.-P. Migne 1858, Col. 1140A.

VI. Die Rezeption des Begriffs „Eidos" bei dem Bischof Mark Diadochus von Photike im Kontext der Kontroverse zwischen Methodius und Origenes

Der entschiedene Antimonophysit, Bischof Mark Diadochus von Photike (um 400–475), trug bald nach dem Konzil von Chalcedon in Epirus beim Fest der Himmelfahrt Christi eine Homilie vor, in der man den Nachhall der Kontroverse zwischen Methodius und Origenes heraushören kann. Die chalcedonensische Terminologie beginnt sich allmählich in der kirchlichen Sprache zu verwurzeln. Erstens führt Diadochus zu ihr durch biblische Anspielungen. Aus dem Psalter und den Verweisen des Apostels Paulus auf den Psalter werden einige Zitate verwendet, die anscheinend als Erläuterung der chalcedonensischen Christologie dienen.[40] Diadochus findet in den biblischen Worten einen Hinweis auf die göttliche und menschliche Natur in Christus, d.h. auf die zwei Naturen.

> „Also, einen und denselben Herrn verkündigten die Propheten, und die Gestalt seiner Fleischwerdung (τῆς δὲ σαρκώσεως αὐτοῦ τὸ σχῆμα; Phil 2, 7) vermischten sie in keiner Weise zu einer Natur (οὐ συνέχεαν φύσιν), wie manche jetzt interpretieren. Aber in verschiedenen Worten auf göttliche Weise (θεοπρεπῶς) drückten sie etwas aus, das sich auf seine Gottheit bezieht. Nun, was sich auf den Körper (τῷ σώματι) bezieht, drückten sie auf menschliche Weise (ἀνθρωποπρεπῶς) aus, um uns klar zu unterweisen: der aufgestiegene (ἀναβὰς) beziehungsweise der über den Himmel erhobene (ἐπαρθεὶς) Herr, der wahrhaft existiert (ὃ μὲν ἔστιν), nimmt den Anfang (ὑπάρχει) aus dem Vater. Was jedoch (ὃ δὲ) von der Jungfrau abstammt (γέγονεν), bleibt (μένει) Mensch, einer in dem Eidos und in der Hypostase (εἷς ὢν ἐν εἴδει, καὶ εἷς ἐν ὑποστάσει). Genau das Unkörperliche (ἀσώματος) gab sich das Eidos (εἰδοποιήσας) durch die Annahme des Fleisches (τῇ προσλήψει τῆς σαρκὸς). Darin stieg (ἀνέβη) er sichtbar (ἐμφανῶς) dorthin auf, woher er unsichtbar (ἀφανῶς) absteigend (καταβὰς) sich inkarnierte (ἐσαρκώθη) [...]. Niemand denke also, dass seine berührbare menschliche Natur (τὴν πυκνότητα τῆς ἀνθρώπου φύσεως), an der der heilige Logos Gottes wesenhaft teilhatte (οὐσιωδῶς κοινωνήσας), den Glanz seiner göttlichen und glorreichen Wesenheit (οὐσίας) anerkennend (ἐγνώρισται), verändert war (ἀδελφοὶ). Darüber hinaus verbleibt die Wahrheit der Naturen (ἀλήθειαν φύσεων) in ihm untrennbar (ἀχωρίστως)."[41]

Es ist hier geboten, an die Kritik des Professors A.A. Dmitiewskij anlässlich der Übersetzung dieser Homilie durch Professor K.D. Popov zu erinnern. Dmitiewskij beschuldigte im Jahre 1905 Popov einer Menge Ungenauigkeiten bei der Übersetzung des Diadochus, doch in der von ihm vorgeschlagenen Variante ist er selbst durchaus nicht immer präzise, und die

[40] Diadoque de Photice: *Œuvres Spirituelles*, in: *Sources Chrétiennes* 5 bis. Paris: Editions du Cerf 1955, 164–167; vgl. Marcus Diadochus: *Homilia de ascensione Domini*, II–IV, in: *Patrologia Graeca*, tomus LXV. Paris: J.-P. Migne 1864, Col. 1142B–1146B.

[41] Ibid. 167–168, vgl. ibid., V–VI. Col. 1145CD.

gemachten „Verbesserungen" dienen der apologetischen Verstärkung der Ähnlichkeit mit dem chalcedonensischen Horos.[42]

Anscheinend neigt Diadochus der Position des Methodius von Patara zu. So finden wir bei ihm das chalcedonensische Bild von Jesus Christus: In einem Eidos und in einer Hypostasis verweilen untrennbar die göttliche und die menschliche Natur. Der Logos Gottes, an dem die menschliche Natur „wirklich teilhat", „erleuchtet" sie mit seiner göttlichen Wesenheit, ohne sie jedoch zu verändern. Früher trug Theodoret von Cyrus dasselbe Bild Christi vor: „In einer Person sind zwei Naturen erschienen (δύο φύσεις ἑνὶ δείξας προσώπῳ)"[43], und die göttliche Natur ‚erleuchtet' mit der Herrlichkeit des Logos die menschliche".[44] Bei Diadochus von Photike sehen wir eine Präzisierung des chalcedonensischen Begriffs: Einer in dem Eidos und in der Hypostasis mit zwei „untrennbaren" wahren Naturen.

VII. Epilog

Indem Origenes sein theologisches System ausbildet, hält er es für nötig, über das anthropologische Drama zu erzählen, wenn man über den Menschen spricht: wie der Mensch von Gott beabsichtigt war, wie er dem Tod verfiel, wie er in der neuen Schöpfung des Menschenbildes zurückkehrt, in der Menschwerdung Gottes, in der Inkarnation. Die Theologie des Origenes zeichnet sich durch einen unstillbaren Wunsch aus, den Menschen durch die Stufen des spirituellen Aufstiegs zu transzendieren. Origenes spricht unermüdlich davon, wie sich der Mensch über seine Situation, über seine Eigenschaften und Bedingungen erhebt. Hier öffnet sich der Weg der Mystik und der Askese. Erstens liegt der Mittelpunkt des Menschen außerhalb seiner selbst, er muss sich selbst übersteigen, Übermensch (homo homo → ὑπὲρ ἄνθρωπος = supra/super homo)[45] werden. Zweitens ist der Mensch nur im Kontext der Menschwerdung Gottes verständlich. Das tiefste Wesen des Menschen ist die Vergöttlichung. Durch die Inkarnation Gottes ist die menschliche Natur in Christus und im Menschen göttlich geworden.

In Christus wurde also die göttliche Natur mit der menschlichen „vereint", so dass die menschliche Natur zusammen mit der göttlichen ver-

[42] Дмитриевский, А.А. [Dmitrievsky, A.A.] : *Опыт издания греческих церковных писателей древнейшего времени в русской патрологической литературе* [Die Erfahrung der Herausgabe von griechischen Kirchenschreiber der ältesten Zeit in der russischen patrologischen Literatur]. St. Petersburg: Tip. Imper. Akad. 1905, 79–89.

[43] Theodoretus Cyrensis: *Explanatio in Ezechielem*, XI, 22–23, in: Patrologia Graeca, accurante J.-P. Migne. Tomus LXXXI. Paris, 1864. Col. 901D.

[44] Theodoretus Cyrensis: *Interpretatio secundæ epistolæ ad corinthios*, IV, 6, in: *Patrologia Graeca*, tomus LXXXII. Paris: J.-P. Migne 1864, Col. 401B.

[45] Origène: *Homélie sur Ézéchiel*, III, 8, in: *Sources Chrétiennes* 352. Paris: Editions du Cerf 1989, 146; vgl. Origenes: *Homilia III, 8 in Ezechielem*, in: *Patrologia Graeca*, tomus XIII. Paris: J.-P. Migne 1862, Col. 694C.

göttlicht werden konnte. Dies geschieht nicht nur in Christus, sondern in jedem, der an Christus glaubt und nach seiner Lehre lebt.[46] Origenes formuliert den moralischen Imperativ: „Lasst uns mit ganzer Kraft das Menschendasein fliehen (παρεθέμεθα, ἵνα ← παρατίθημι => fugio). Wir wollen uns beeilen (σπεύδωμεν), Götter (θεοί) zu werden. Denn solange wir nur Menschen sind, sind wir Lügner (ψεῦσται)."[47] Der Wunsch, Mensch zu sein, wird als Lüge, als Irrtum betrachtet. Hier scheint bei Origenes der misanthropische Grundzug seiner anthropologischen Vorstellungen hervor sowie die Dehumanisation der Dynamik der menschlichen Entwicklung, auch wenn das heute vielleicht abstoßend wirkt.

Im zitierten *Kommentar zum Johannesevangelium* verwendet Origenes das Schlüsselwort „entfliehen" / „entkommen". Flucht ist immer mit einer Gefahr verbunden; eine gefährliche Bedrohung hängt über dem Menschen, der zwischen Fleisch und Geist hin- und hergerissen ist, und alles hängt davon ab, zu welcher Art von Menschen er wird. Die Pole sind der tierische Mensch *(homo animalis)* und der Übermensch *(super homo)*, und dazwischen liegen der bloße Mensch *(homo tantum)* und der menschliche Mensch *(homo homo)*. Ein weiteres Schlüsselwort lautet „eilen". Eine Person muss das Ziel außerhalb seiner selbst erreichen. Seine wahre Wesenheit ist nicht in ihm selbst positioniert, er muss dorthin eilen. Dies ist ein dramatischer Moment: Es gibt wenig Zeit für alles in allem. Der Mensch eilt auf dem Weg zu immer Größerem, zu der Vereinigung mit dem Logos und zur Kontemplation der göttlichen Eidoi.

Die Ähnlichkeit mit Gott galt für Platon als das Hauptziel des Menschen. Die Geburtshilfe für das Göttliche spielt eine wichtige Rolle bei der Erreichung dieses Ziels (vgl. Theaitetos 150c). Origenes stimmt nicht mit Platon überein, der „Erlösung" als nicht universal (nur für ausgewählte philosophische Seelen) und nicht als endgültig (Seelen sind immer wieder dazu verdammt, aus „dem überhimmlischen Bereich" [ὁ ὑπερουράνιος τόπος, Phaidros 247c] auf die Erde abzufallen) ansah. Doch Origenes wiederholt mit Platon, dass die Erlösung nicht den ganzen Menschen umfasst, sondern nur den vernünftigen Teil seiner Seele. Das Christentum nach dem Konzil von Nicäa lehrt jedoch, dass der Mensch vergöttlicht wird nicht durch die Anschauung der Eidoi in ihrer guten Ordnung, sondern indem er dem menschgewordenen Gott in seiner Nächstenliebe ähnlich wird.

Gemäß des Methodius und später des Epiphanius soll Origenes eine partielle Auferstehung des Menschen manchmal anerkennen, aber manch-

[46] ORIGENE: *Contre Celse*, III, 28, in: *Sources Chrétiennes* 136, II. Paris: Editions du Cerf 1968, 68; vgl. ORIGENES: *Contra Celsum* III, 28, in: *Patrologia Graeca*, tomus XI. Paris: J.-P. Migne 1857, Col. 956D.

[47] ORIGENE: *Commentaire sur saint Jean*, XX, XXIX, 266 in: *Sources Chrétiennes* 290, IV. Paris: Editions du Cerf 1982, 286; vgl. ORIGENES: *Commentariorum in Evangelium secundum Joannem* XX, 23, in: *Patrologia Graeca*, tomus XIV. Paris: J.-P. Migne 1857, Col. 641B.

mal auch leugnen[48]. Es gibt ein gewisses Missverständnis von Methodius: das sehr wichtige Konzept von Eidos bei Origenes wird stark uminterpretiert und sieht schon anders aus. Unter dem Auferstehungskörper wird es vielmehr eine äußere Erscheinung verstanden, als eine physische Form, d.h. als ein Eidos, das im menschlichen Körper verbleibt und seine Identität durch den Fluss der Materie garantiert. Methodius kritisiert nicht Origenes, sondern seine Thesen sind vor allem gegen den Neuplatonismus von Plotin und Porphyrius gerichtet[49]. Unter Verwendung der platonischen und peripatetischen Ansichten sprechen Origenes und Methodius unterschiedliche Sprachen[50] (besonders anläßlich der Begriffe „εἶδος" und „μορφή"), was sich störend auf den konstruktiven Dialog auswirkt. Dieses Beispiel eines theologischen Missverständnisses kann als Mahnung für die gegenwärtigen ökumenischen Diskussionen dienen.

[48] EPIPHANIUS: *Panarion*, 64, 4 in: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, Bd. 31, II, hrsg. K. Holl, J. Dummer. Berlin: Akademie Verlag 1980, 412–413.

[49] BENJAMINS, H.S.: *Methodius von Olympus. Über die Auferstehung: Gegen Origenes und gegen Porphyrius?*, in: *Origeniana septima. Origenes in der Auseinandersetyungen des 4. Jahrhunderts*, hrsg. W.A. Bienert und U. Kühneweg. Leuven: University Press 1999, 96.

[50] CLARK, E.A.: *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Dialogue*. Princeton N.J.: Princeton University Press 1992, 93–94.

Zusammenfassung
Im Rückgriff auf die frühpatristische Tradition der Verwendung des Begriffes „Eidos" entfaltet dieser Aufsatz die Frage, wie die theologische Terminologie sich ausgeprägt und entwickelt hat. Dabei wird in den Blick genommen, wie Origenes und Methodius von Patara dem philosophischen Begriff „Eidos" einen anderen Sinngehalt beigelegt haben, der von ihnen nicht klar ausgesprochen wurde. Daher ist die Kritik des Methodius keine dialogische Diskussion mit Origenes, sondern eine monologische Darstellung seiner eigenen Auffassung über das „Eidos", deren Entstehung durch das Missverständnis des Begriffs „Eidos" bei Origenes inspiriert wurde. Unter Verwendung der platonischen und peripatetischen Ansichten sprechen sie unterschiedliche Sprachen, was sich störend auf den konstruktiven Dialog auswirkt. Dieses Beispiel eines theologischen Missverständnisses kann als Mahnung für die gegenwärtigen ökumenischen Diskussionen dienen.

Abstract
With reference to the early patristic tradition of the use of the term "eidos", the question arises as to, how the theological terminology was formed. It should also be considered here how Origen and Methodius of Patara, when using the same philosophical concept of eidos, attributed another meaning to it that was not clearly articulated by themselves. Therefore, the criticism of Methodius is not a dialogical discussion with Origen, but a monologic representation of his own conception of eidos, which emergence was inspired by a misunderstanding of Origen's use of the term "eidos". Employing Platonic and Peripatetic views, they speak in different languages, something which impedes a constructive dialogue. This example of theological misunderstanding serves as a warning for the current ecumenical discussions.