

2012

Ursünde und Erlösung nach den griechischen Kirchenvätern

Martzelos, Georgios

<http://hdl.handle.net/11728/7656>

Downloaded from HEPHAESTUS Repository, Neapolis University institutional repository

PROF. DR. GEORGIOS MARTZELOS

URSÜNDE UND ERLÖSUNG
NACH DEN GRIECHISCHEN KIRCHENVÄTERN

Einführung

Die Ursünden- und Erlösungslehre, so wie sie die griechischen Kirchenväter entwickelt haben, unterscheidet sich klar von derjenigen der lateinischen Kirchenväter und besonders von der des Heiligen Augustinus. Dies ist selbstverständlich, weil sowohl die Voraussetzungen, die in den beiden Traditionen über die theologische Problematik hinsichtlich der Ursünden- und Erlösungslehre existierten, als auch die Herausforderungen, die zur Entwicklung und Gestaltung dieser Lehre beigetragen haben, im Osten und Westen unterschiedlich waren. Die lateinischen Kirchenväter hatten nämlich bei der Entwicklung der Ursünden- und Erlösungslehre juristische und nicht ontologische Voraussetzungen, so wie es bei den griechischen Kirchenvätern der Fall war. Weiterhin ist zu bedenken, dass es im Osten keine ähnliche Herausforderung mit derjenigen der lateinischen Kirchenväter im Westen, und besonders derjenigen des hl. Augustinus, gab, die ihn dazugeführt hat, in Auseinandersetzung mit dem Pelagianismus zu kommen. Obwohl diese Häresie im Osten sogar auf ökumenischer Ebene in der Synode von Ephesus (431 n. Chr.) verurteilt wurde, hat sie das theologische Denken der griechischen Kirchenväter nicht so sehr beschäftigt, zumal sie über Jahrhunderte hauptsächlich mit christologischen Fragen beschäftigt waren.

Den griechischen Kirchenvätern waren jedoch das Wesen der Ursünde und ihre soteriologischen Folgen nicht gleichgültig. Trotzdem haben sie sich mit diesen Sachen nicht selbständig und systematisch beschäftigt, sondern im Rahmen ihres Interesses daran, die verschiedenen Häresien zu bekämpfen, die hauptsächlich die soteriologische Lehre und Erfahrung der Kirche verfälscht haben, so wie den Gnostizismus, den Manichaismus,

den Arianismus, den Apolinarismus, den Nestorianismus, den Monophysitismus, und den Monotheletismus. Ihr Ziel war es nämlich gegen diese Häresien einerseits das Heilswerk Christi und andererseits die Realität des Heils und der Vergöttlichung des Menschen hervorzuheben. Aus dieser Sicht macht die Ursünden- und Erlösungslehre der griechischen Kirchenväter keine selbständige und systematisch-dogmatische Lehre aus, die sich mit einer isolierten und unabhängigen soteriologischen Herausforderung auseinandersetzt, sondern viel mehr eine Lehre, die unzerbrechlich und funktionell mit dem Rumpf der orthodoxen Dogmatik verbunden ist, und besonders mit der Kosmologie, der Anthropologie, der Christologie und der Soteriologie.

Sicherlich ist wegen der Vielfalt der häretischen Herausforderungen, die sogar in verschiedenen zeitlichen Epochen erschienen, als auch wegen des Mangels an einer systematischen Entwicklung der Ursünden- und Erlösungslehre im Osten, bei den griechischen Kirchenvätern bestimmte Differenzierungen in ihren Lehrfalten festzustellen sind. Wir müssen jedoch unterstreichen, dass es in der orthodoxen Tradition bei den grundlegenden Punkten, bezüglich dieser Lehre ein *consensus patrum* existiert, das sich grundsätzlich auf die einheitlichen theologischen Voraussetzungen der griechischen Kirchenväter stützt.

Bevor wir uns jedoch der Untersuchung unseres eigentlichen Themas zuwenden, möchten wir zunächst unsere Aufmerksamkeit kurz auf diese gemeinsamen theologischen Voraussetzungen lenken, die entscheidend zur Entwicklung und Gestaltung der jeweiligen unterschiedlichen Seiten der Ursünden- und Erlösungslehre der griechischen Kirchenväter beigetragen haben.

a. Die theologischen Voraussetzungen

Die erste grundsätzliche Voraussetzung ist der Sinn, mit dem die griechischen Kirchenväter die Beziehung zwischen Gott und

der Welt verstehen¹. Nach ihnen ist nur Gott seiner Natur nach ungeschaffen, unwandelbar und unsterblich, im Gegensatz zu der Welt, die geschaffen und wandelbar ist und ins Sein „vom nicht Seienden“ durch die Energien Gottes hervorgekommen ist². Schon die Tatsache, dass die Welt vom nicht Sein ins Sein hervorgegangen ist, ist eine Bestätigung ihrer Umwandlung und Änderung³, und gerade diese Tatsache führt sie ständig in die Richtung des Nichtseienden, von dem sie hervorgekommen ist. Aus diesem Grund ist es notwendig, damit sie im Sein bleiben kann, total abhängig von der zusammenhaltenden Energie Gottes zu sein. Sonst wird sie wieder ins Null und ins Nichtseiende zurückkehren. Mit anderen Worten, kann die geschaffene Welt nicht allein und unabhängig von ihrer energischen Beziehung zu Gott leben. Die Unterbrechung der Beziehung und der Kommunion mit Gott führt sie unabweislich zum Null und zum Tod. Von diesem Standpunkt aus ist der Mensch als geschaffenes Wesen auch wandelbar und sterblich. Um die Unsterblichkeit zu erlangen, die in eigentlicher Weise als Zustand nur dem ungeschaffenen Gott naturgemäß ist, muss er eine dauernde Kommunion und Beziehung mit ihm besitzen. Sowohl der Tod als auch die Unsterblichkeit sind zwei Möglichkeiten, die der Mensch vor sich hat, die jedoch ausschließlich in Abhängigkeit von der Beziehung mit Gott stehen. Seine Beziehung zu Gott bzw. die Unterbrechung dieser Beziehung ist diejenige, die seinen Weg zur Unsterblichkeit bzw. zum Tod bestimmt⁴.

¹ Siehe J. S. Romanidis, *Τό προπατορικόν ἀμάρτημα*, hrsg. von Domos, Athen ²1992, S. 39 ff. N. M. Matsoukas, *Δογματική καί Συμβολική Θεολογία Β΄ (Ἐκθεση τῆς ὀρθόδοξης πίστεως)*, hrsg. von P. Pournaras, Thessaloniki 1985, S. 202 ff.

² Siehe z.B. Johannes von Damaskus, *Expositio accurata fidei orthodoxae* 2-3, PG 94, 792 C - 797 A. Vgl. auch G. D. Martzelos, *Οὐσία καί ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατά τόν Μέγαν Βασίλειον. Συμβολή εἰς τήν ἱστορικοδογματικήν διερεύνησιν τῆς περὶ οὐσίας καί ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, hrsg. von P. Pournaras, Thessaloniki ²1993, S. 15f., 91 ff.

³ Siehe Gregor von Nyssa, *De hominis opificio* 16, PG 44, 184 CD; *Oratio catechetica magna* 6, PG 45, 28 D. Johannes von Damaskus, a.a.O., 3, PG 94, 796 A.

⁴ Siehe diesbezüglich N. A. Matsoukas, *Τό πρόβλημα τοῦ κακοῦ. Δοκίμιο πατερικῆς θεολογίας*, hrsg. von P. Pournaras, Thessaloniki ²1986, S. 36f, 113 ff.

An dieser Stelle müssen wir feststellen, dass wenn die griechischen Kirchenväter über den Tod und die Unsterblichkeit sprechen, sie diese Begriffe nicht nur im biologischen, sondern auch im geistlichen Sinne verstehen. Der Tod ist für sie nicht nur die Trennung der Seele vom Körper, sondern auch der Seele von Gott, der die Quelle des Lebens ist. Dasselbe gilt auch für die Unsterblichkeit; sie wird nicht nur als das Überleben des Menschen als psychosomatischer Entität verstanden, sondern auch als ein Beleben der Seele von der lebensspendenden Energie des Heiligen Geistes⁵.

Eine zweite grundsätzliche Voraussetzung, die in Verbindung mit der vorigen steht, ist, dass die Sünde nach der orthodoxen Tradition nicht einfach als eine Übertretung des göttlichen Gesetzes oder vielmehr als eine Verletzung der göttlichen Gerechtigkeit gesehen wird, sondern als ein krankhafter psychosomatischer Zustand, der durch die Unterbrechung der Kommunion und der Beziehung mit Gott entsteht und der unumgänglich zum Tod führt⁶. Aus diesem Grund wird in der griechisch-patristischen Tradition die Sünde und der Tod unzertrennlich miteinander verbunden und oft sogar gleichgesetzt⁷. So wie Gregor von Nyssa charakteristisch feststellt,

⁵ Siehe z.B. Irenäus von Lyon, *Detectio et eversio falso cognominate agnitionis seu Contra Haereses* 4, 38, 1, PG 7, 1106 AB; 5, 2, 3, PG 7, 1127 BC. Gregor von Nyssa, *Oratio catechetica magna* 8, PG 45, 36 B; *Contra Eunomium* 8, PG 45, 797 C – 800 A. Markus Eremita, *Responsio ad eos qui de divino baptisate dubitabant*, PG 65, 1017 CD. Isidor von Pelusium, *Epistola* 252, *Dorotheo viro clarissimo*, PG 78, 932 B. Johannes von Damaskus, a.a.O., 4, 27, PG 94, 1220 A; *De sacris parallelis* 1, 12, PG 95, 1160 A; 2, 4, PG 95, 1269 D. Gregorius Palamas, *Homilia* 16, *De dispensatione incarnationis Domini nostri Jesu Christi, et de gratiis per eum vere in ipsum credentibus concessis; necnon quia Deus cum posset multimode hominem a daemonis tyrannide liberare potius hac usus est dispensatione*, PG 151, 196 ABC.

⁶ Siehe. J. Karawidopoulos, „Das paulinische Sündenverständnis bei den griechischen Kirchenvätern“, in: *Κληρονομία* 2, 1, (1970). S. 45, 49.

⁷ Siehe Clemens von Alexandrien, *Cohortatio ad gentes* 11, PG 8, 233 B; *Paedagogus* 1, 2, PG 8, 253 B. Basilius von Cäsarea, *In martyrem Julittam* 9, PG 31, 260 A. Gregor von Nazianz, *Oratio* 18, *Funerbris oratio in patrem, praesente Basilio*, 42, PG 35, 1041 A. Johannes Chrysostomus (spur.), *In parabolam ejus qui incidit in latrones*, PG 62, 755. Markus Eremita, a.a.O., PG 65, 1017 C. Vgl. auch J. Karawidopoulos, a.a.O., S. 48: „Sünde und Tod bilden eine Einheit im theologischen Denken der KV, nicht nur im Sinne von Ursache und Folge, sondern in dem Sinne, dass die beiden Begriffe dieselbe

wobei er die einheitliche Meinung der anderen zwei kappadokischen Kirchenväter ausdrückt: „Sünde ist die Entfremdung von Gott, der das wahre und einzige Leben ist“⁸. Mit anderen Worten, ist die Sünde nach den griechischen Kirchenvätern nicht einfach eine juristische Angelegenheit, die die göttliche Rechtsordnung stört und die die Strafe Gottes für den Übertreter zur Folge hat, sondern hauptsächlich und grundsätzlich eine existenzielle Gegebenheit, die die ontologische Beziehung zwischen Gott und dem Menschen stört und die Unterbrechung dieser Beziehung zu Gott zur Folge hat, was den Menschen unumgänglich zur Krankheit, zum Fall und zum Tod führt. In diesem Sinn versteht sich der Tod nicht als eine Strafe, die von Gott aufgezwungen wird, sondern als eine natürliche Konsequenz der Sünde, die, wie wir gesagt haben, eine Unterbrechung der Beziehung mit Gott ist. Gott als Quelle des Guten, kann nicht als Gründer des Todes gesehen werden⁹. Der hl. Irinäus drückt diese Lehre sehr charakteristisch aus: „Welche immer die Liebe zu ihm bewahren, denen schenkt er seine Gemeinschaft. Die Gemeinschaft mit Gott aber ist Licht und Leben und Genuss der Güter, die von ihm herkommen. Welche nun immer sich aus eigenem Entschluss von ihm abwenden, denen bringt er die Trennung von ihm. Die Trennung von Gott aber ist der Tod, und die Trennung vom Licht ist die Finsternis, und die Trennung von Gott ist der Verlust aller Güter, die von ihm herkommen. Die aber wegen ihrer Apostasie die genannten Güter verloren haben – aller Güter sind ja verlustig gegangen –, die verfallen jeglicher Strafe, ohne dass Gott die Bestrafung im voraus in die Hand nimmt; auf dem Fuße folgt ihnen die Strafe, indem sie aller Güter beraubt werden“¹⁰. Genau aus diesem Grund wird in der patristischen Tradition des Ostens

Situation der Entfernung der Menschen von der Quelle des Lebens ausdrücken. Diese Situation wird als θεοῦ ἀλλοτριώσις bezeichnet“.

⁸ Siehe Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium* 2, PG 45, 545 B: „Ἀμαρτία δέ ἐστὶν ἡ τοῦ Θεοῦ ἀλλοτριώσις, ὅς ἐστιν ἡ ἀληθινὴ τε καὶ μόνη ζωή“. Vgl. Basilius von Cäsarea, *Quod Deus non est auctor malorum* 7, PG 31, 345 A; 8, PG 31, 348 A; *De Spiritu Sancto* 16, 40, PG 32, 141 BC. Gregor von Nazianz, *Carmina moralia* 8, 184, PG 37, 662 A.

⁹ Siehe Basilius von Cäsarea, *Quod Deus non est auctor malorum* 7, PG 31, 345 A. Siehe auch, J.S. Romanidis, a.a.O., S. 19 f, 160. J. Karawidopoulos, a.a.O. S. 49.

¹⁰ Siehe a.a.O. 5, 27, 2, PG 7, 1196 AB.

die Rettung nicht als eine Wiederherstellung der Rechtsbeziehung zwischen Gott und den Menschen gesehen, sondern als eine Heilung und Befreiung von der Herrschaft des Verderbens und des Todes.

b. Der Urzustand und der Fall des Menschen

Trotz der unterschiedlichen Art und Weise, mit der die griechischen Kirchenväter den Urzustand des Menschen beschreiben, gibt es größtenteils gemeinsame Punkte zwischen ihnen, die den Ausgangspunkt und die Grundlage für das griechisch-patristische Verständnis des Sündenfalls bilden.

Vor seinem Fall befand sich der Mensch, der als „Abbild“ (κατ' εικόνα) Gottes und nach seiner Ähnlichkeit (καθ' ομοίωσιν) erschaffen wurde, wie die Kirchenväter betonen, in Kommunion mit den Personen der Heiligen Trinität. Beschmückt mit der Gnade des Heiligen Geistes war er Teilhaber der göttlichen Herrlichkeit und Kenner der göttlichen Wahrheiten. Sein Leben war sorgenlos, voller Ruhe und ohne Leidenschaft, und er stand in voller Harmonie mit der ganzen Schöpfung, ohne die Gefahr, sein Verhältnis mit der Schöpfung in einem Tumult zu geraten, oder viel mehr sein Leben von der Schöpfung bedroht zu werden. Es gab für ihn keine Todesangst und kein körperliches Verlangen. Jedoch, als geschaffenes und sich änderndes Wesen, das er von Natur aus war, war es nicht möglich, von Natur aus unsterblich und absolut vollkommen zu sein¹¹. Wenn er außerdem von

¹¹ Siehe z.B. Johannes von Damaskus, *Expositio accurata fidei orthodoxae* 2, 12, PG 94, 921 A - 924 A; 2, 30, PG 94, 976 A - 977 C, wo diesbezüglich die vorangegangene väterliche Tradition zusammengefasst wird, wie auch Gregorius Palamas, a.a.O., PG 151, 204 A, 220 A. Siehe auch die folgenden Arbeiten, in denen es mehrere väterliche Randbemerkungen gibt: A. Gaudel, „Péché originel“, in: *Dictionnaire de Théologie Catholique* 12, 1, S. 318 f, 322, 340, 343 f., 347 f, 350 f, 429 f. M. Jugie, „Péché originel dans l'Église Grecque après Saint Jean Damascène“, in: *Dictionnaire de Théologie Catholique* 12, 1, S. 610. J. S. Romanidis, a.a.O., S. 121 f, 156 f. J. Gross, *Entstehungsgeschichte des Erbslündendogmas (Von der Bibel bis Augustinus)*, Ernst Reinhardt Verlag, München - Basel 1960, S. 76 ff., 86 ff., 109 ff., 125 ff., 140, 143 ff., 148 ff., 168, 170 ff., 182, 209 ff. A. B. Bletsis, *Τό προπατορικό ἀμάρτημα στή θεολογία Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ. Ἐρευνα στίς ἀπαρχές μιᾶς ὄντιολογίας τῶν κτιστῶν*, hrsg. von Tertios, Katerini 1998, S. 227 und Ch. Filiotis - Vlachavas, *La création et la chute de l'homme dans la pensée de*

Anfang an vollkommen erschaffen worden wäre, hätte er das wesentlichste charakteristische Merkmal seiner Existenz entbehren müssen, nämlich die Freiheit seines Willens. So etwas wäre aber vollkommen widersprüchlich mit dem Sinn der Erschaffung des Menschen, da nach den griechischen Kirchenvätern die Willensfreiheit oder mit anderen Worten, der selbständige Wille („αὐτεξούσιον“), den sie unzertrennlich mit der Vernunft („λογικόν“) verbunden sehen, das Wesen des Menschen ausmacht¹². Ziel der Erschaffung des Menschen war es folglich nach den griechischen Kirchenvätern, dass der Mensch als vernünftiges und selbständiges Wesen durch seine moralische und geistliche Vollkommenheit in Kommunion mit dem dreieinigen Gott die Unsterblichkeit und die Vergöttlichung (θέωσις) erreichen kann¹³. Dies ist auch der tiefgründlichste Unterschied zwischen dem „Abbild“ und der „Ähnlichkeit“ Gottes bei der Erschaffung des Menschen nach der östlichen Tradition. Das „Abbild“ Gottes besteht nach der Mehrzahl der griechischen Kirchenväter in der Vernunft und im selbstständigen Willen, mit denen der Mensch bei seiner Erschaffung ausgestattet worden ist¹⁴, im Gegensatz zur „Ähnlichkeit“ Gottes, die die Möglichkeit zur

Cyrille d'Alexandrie selon ses oeuvres d'avant la querelle nestorienne (Thèse de Doctorat), Strasbourg 2003 S. 122 ff., 163 ff. Y. Spiteris, „Il peccato originale nella tradizione orientale“, in: *PATH* (= *Pontificia Academia Theologica*) 3 (2004), S. 338 ff.

¹² Siehe N. A. Matsoukas, *Κόσμος, άνθρωπος, κοινωνία κατά τόν Μάξιμο Ομολογητή*, hrsg. von Grigoris, Athen 1980, S. 123 ff. A. B. Vletsis, a.a.O., S. 191 ff. G. D. Martzelos, *Ὁρθόδοξο δόγμα καί θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικῆς θεολογίας Β΄*, hrsg. von P. Pournaras, Thessaloniki 2000, S. 107 ff.

¹³ Siehe Theophilus von Antiochien, *Ad Autolyicum* 2, 24, PG 6, 1089 C – 1092 A. Irenäus von Lyon, a.a.O. 4, 38, 3, PG 7, 1108 ABC. Athanasius von Alexandrien, *Contra gentes* 2, PG 25, 5 C – 8 A.

¹⁴ Siehe Athanasius von Alexandrien, *Oratio de humana natura a Verbo assumpta, et de ejus per corpus ad nos adventu* 3, PG 25, 101 B; 6, PG 25, 105 C. Basilius von Cäsarea, *In Psalmum* 48, 8, PG 29, 449 BC; *In illud Attende tibi ipsi* 6, PG 31, 212 BC; *De gratiarum actione* 2, PG 31, 221 C; *Homilia dicta tempore famis et siccitatis* 5, PG 31, 317 A; *Quod Deus non est auctor malorum* 6, PG 31, 344 BC; *Regulae fusius tractatae* 2, 3, PG 31, 913 B; *Epistola* 233, *Amphilochio, Iconii episcopo*, 1, PG 32, 864 C. Gregor von Nyssa, *De hominis opificio* 11, PG 44, 156 B; 12, PG 44, 57 CD; *De virginitate* 12, PG 46, 369 C. Konstantinus diakonus, *Laudatio omnium sanctorum gloriosorum inclitorumque martyrum, qui pro Christo Deo nostro per universum orbe passi sunt* 14, PG 88, 496 C. Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 304 C. Johannes von Damaskus, a.a.O., 2, 12, PG 94, 920 B. Vgl. auch G. D. Martzelos, a.a.O., S. 109, 121 ff.

Nachahmung Gottes, d.h. zur Vergöttlichung, nach einem freien Verlauf geistlicher Reifwerdung und moralischen Fortschreitens, durch das Mitwirken des Heiligen Geistes wiedergibt¹⁵. Während diesen moralisch-geistlichen Fortschreitens vom „Abbild“ zur „Ähnlichkeit“ Gottes geschah nach den griechischen Kirchenvätern der Fall des Menschen, und, obwohl er den anfänglichen Plan Gottes umstürzte und auf jedem Fall ein tragisches Ereignis für den Menschen darstellt, ist es für sie nur eine Episode in der ganzen Heilsgeschichte und nichts mehr oder weniger¹⁶.

Lassen wir uns jedoch sehen, wie die griechischen Kirchenväter die Ursünde als ein episodisches Ereignis verstehen und vor allem welche ihre tragischen Folgen für den gefallen Menschen sind. Außerdem, so wie auch einige römisch-katholische Theologen sehr treffend bemerken, für diese Folgen beharren und interessieren sich die griechischen Kirchenväter mehr, damit sie die Lehre über das Heilswerk Christi entwickeln können¹⁷.

Gott, wie wir erwähnt haben, hat als Zweck der Existenz des Menschen schon von Anfang seiner Erschaffung an seine moralisch-geistliche Vollkommenheit und seine Vergöttlichung festgesetzt, welche durch seine Kommunion mit Gott und durch die Erhaltung seiner Gebote erfolgt sind. Der Mensch jedoch hat sich vom Teufel, der sich aus Neid gegen das menschliche Geschlecht bewegt hatte, irreführen lassen, da er Gott gleich werden und so die Vergöttlichung von sich selbst aus erlangen wollte, indem er den göttlichen Plan umging und den Befehl

¹⁵ Siehe Clemens von Alexandrien, *Stromatum* 2, 22, PG 8, 1080 C. Methodius von Olympos, *Convivium decem virginum sive De castimonia* 1, 4, PG 18, 44 C - 45 A. Gregor von Nyssa, *In Sripturae verba Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* 1, PG 44, 273 ABCD. Johannes Chrysostomus, *In Genesim* 9, 3, PG 53, 78. Johannes von Damaskus, a.a.O., PG 94, 920 B.

¹⁶ Siehe. N. A. Matsoukas, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β' (Ἐκθεση τῆς ὀρθόδοξης πίστεως)*, hrsg. von P. Pournaras, Thessaloniki 1985, S. 203 ff.

¹⁷ Siehe M. Jugie, „Le dogme du péché originel dans l'Église Grecque », in: *Revue Augustinienne* 16 (1910), S. 166. A. Gaudel, a.a.O., S. 360 ff., 381.

seines Schöpfers übertrat¹⁸. So wird grundlegend in der griechisch-patristischen Tradition die biblische Erzählung bezüglich der Übertretung des göttlichen Befehls vonseiten der Urmenschen, dass sie nicht von der Frucht des Baumes des Wissens zwischen Gut und Böse essen sollten, ausgelegt.¹⁹ Die einzige Ausnahme in diesem Punkt ist die Meinung von Clemens von Alexandrien, der im Rahmen seiner allegorischen Auslegung der Bibel die Ursünde als voreilige und dadurch auch als gesetzwidrige körperliche (sexuelle) Beziehungen zwischen Adam und Eva versteht²⁰. Jedoch verneinen die griechischen Kirchenväter, indem sie sich ausschließlich auf die biblische Erzählung der *Genesis* stützen, vollkommen und absolut, die Ursünde mit jeglicher körperlicher (sexueller) Beziehung zwischen den Urmenschen gleichzusetzen²¹, damit sie wohl die platonischen, gnostischen und manichaistischen Meinungen über die Enthaltensamkeit bekämpfen können²². Da die griechischen Kirchenväter den Grund des Sündenfalls nicht nur in der Sinnlichkeit, sondern auch in der

¹⁸ Siehe Athanasius von Alexandrien, *De incarnatione Domini nostri Jesu Christi, contra Apollinarium* 2, 9, PG 26, 1148 B. Basilius von Cäsarea, *Quod Deus non est auctor malorum* 8, PG 31, 348 B. Gregor von Nazianz, *Oratio 38, In Theophania, sive Natalitia Salvatoris*, 12, PG 36, 324 BC; *Oratio 39, In sancta Lumina*, 13, PG 36, 348 D. Johannes Chrysostomus (spur.), *Contra Judæos, et gentiles et hæreticos; et in illud, vocatus est Christus ad nuptias*, PG 48, 1078. *De statuis, ad populum antiochenum habitæ* 11, 2, PG 49, 121; *De fato et providentia* 2, PG 50, 754; *In venerabillem atque vivificam crucem, et de primorum hominum transgressione* 1, PG 50, 820; *In Genesim* 16, 3-4, PG 53, 129 - 130; 18, 2, PG 53, 150 - 151; *Commentarius in sanctum Joannem Apostolum et Evangelistam* 9, 2, PG 59, 72; *Homilia habita in ecclesia Pauli, Gothis legentibus, postquam presbyter Gothus concionatus fuerat* 3, PG 63, 505. Johannes von Damaskus, a.a.O., 2, 25, B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskus*, Walter de Gruyter, Berlin - New York 1873, S. 74 ff.

¹⁹ Siehe *Gen* 2, 16-17; 3, 1-7.

²⁰ Siehe Clemens von Alexandrien, *Stromatum* 3, 14, PG 8, 1193 C - 1196 A; 17, PG 8, 1208 AB. Siehe auch G. J. Mantzaridis, *Χριστιανική Ηθική*, hrsg. von P. Pournaras, Thessaloniki 1991, S. 300.

²¹ Siehe Athanasius von Alexandrien, *Expositiones in Psalmos*, 50, 7, PG 27, 240 CD. Johannes Chrysostomus, *In Genesim* 15, 4, PG 53, 123: „Μετά... τήν παράβασιν τὰ τῆς συνουσίας γέγονεν“; 18, 4, PG 53, 153: „Μετά τήν παρακοήν, μετά τήν ἔκπτωσιν τήν ἐκ τοῦ παραδείσου, τότε τὰ τῆς συνουσίας ἀρχήν λαμβάνει“. Theodoret von Kyros, *Eranistes seu Polymorphus* 3, PG 83, 245 D - 248 A. Johannes von Damaskus, a.a.O. 4, 24, PG 94, 1208 A.

²² Siehe beispielsweise Clemens von Alexandrien, a.a.O., 3, 13, PG 8, 1192 C - 1193 B; 17, PG 8, 1205 A - 1208 A.

Eitelkeit des Menschen lokalisieren²³, betonen sie *par excellence* die geistliche Dimension der Ursünde, indem sie sie dem Wesen nach für einen Akt des Ungehorsams und der Aufruhr des Menschen gegenüber dem Willen Gottes hielten.

Durch seinen Ungehorsam hat der Mensch, so wie die griechischen Kirchenväter betonen, seine Beziehung und Kommunion mit Gott unterbrochen, mit der Folge, die lebensspendende Energie des Hl. Geistes zu entbehren und so in die Hände des Teufels, der Sünde, des Verderbens und des Todes zu fallen. Er hat seine Heiligkeit und seine kindliche Schuldlosigkeit verloren, sein Verstand wurde verfinstert, sein „Abbild“, d.h. seine Vernunft und sein selbständiger Wille, wurde befleckt, und die Erkenntnis, die er über Gott verfügte, verschwand²⁴. Die Schöpfung wurde nun ihm gegenüber feindlich, so dass er von ihr sehr stark die Drohung des Todes gespürt hatte. Der Mensch und die Schöpfung standen nun mehr in einer gegenseitigen feindlichen Beziehung zueinander gegenüber, welches als Ziel vonseiten des Menschen die Ausschaltung und die Überschreitung der Todesbedrohung, die von ihr herauskam, hatte²⁵. Im Rahmen der obenerwähnten ontologischen Voraussetzungen wird auch dies von den Kirchenvätern des Ostens verstanden, dass nicht nur der Mensch, sondern die ganze Schöpfung nach dem Sündenfall „mit ihm seufzt und in Geburtswehen liegt“ (Röm. 8, 22,) und dass „diese der Vergänglichkeit unterworfen ist, nicht aus eigenem Willen,

²³ Siehe charakteristischerweise Markus Eremita, a.a.O., PG 65, 1017 C, 1020 D; *Consultatio intellectus cum sua ipsius anima* 5, PG 65, 1108 D - 1109 A.

²⁴ Siehe beispielsweise Athanasius von Alexandrien, *Contra gentes* 3-4, PG 25, 8 B - 9 D. Johannes von Damaskus, a.a.O., 2, 12, PG 94, 981 A. Vgl. auch die folgende Literatur mit den vielen väterlichen Fußnoten: A. Gaudel, „Péché originel“, a.a.O. S. 318 ff., 322 ff., 340 f., 343f., 348 f., 351, 429 f. Ιω Σ. Ρωμανίδη, a.a.O., S. 156 ff. J. Gross, a.a.O. S. 79 f., 82 f., 89 f., 110 f., 127 f., 140 f., 144f., 151 f., 168 f., 171 f., 182 f., 212 f., A. B. Βλέτση, a.a.O. S. 256 ff. M. Filiotis - Vlachavas, a.a.O. S. 262 ff. Y. Spiteris, a.a.O. S. 339 ff.

²⁵ Siehe charakteristischerweise Theophilus von Antiochien, a.a.O. 2, 17, PG 6, 1080 BC. Symeon der Neue Theologe, *Ἠθικός λόγος* 1, 2, Sources Chrétiennes 122, S. 190. Siehe auch A. Keselopoulos, *Ἄνθρωπος καί φυσικό περιβάλλον. Σπουδή στόν ἅγιο Συμεών τό Νέο Θεολόγο*, hrsg. Domos, Athen 1992, S. 93 ff. S. I. Μπαλατσούκας, *Οἱ ἅγιοι καί τό φυσικό περιβάλλον*, hrsg. „Mygdonia“, Thessaloniki 1996, S. 50 ff.

sondern durch den, der sie unterworfen hat“ (*Röm. 8, 20*)²⁶. Die Störung des ökologischen Gleichgewichts und die Erscheinung des ökologischen Problems, welches besonders in unserer Zeit gegenwärtig ist, sind ohne Zweifel mit dem Fall des Menschen in die Sünde, in das Verderben und in den Tod ursächlich verbunden.

An dieser Stelle möchten wir unterstreichen, dass der Fall des Menschen in das Verderben und in den Tod für die griechischen Kirchenväter, die sich diesbezüglich auf die Heilige Schrift stützen²⁷, nicht als Strafe, die von Gott aus bestimmt worden ist, gesehen werden darf, sondern als eine natürliche Folge der Ursünde, durch die die existenzielle Kommunion und Beziehung des Menschen mit der Quelle des Lebens unterbrochen wurde²⁸. Übrigens wird die biblische Stelle: „... doch vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst du nicht essen; denn sobald du davon isst, wirst du sterben“ (*Gen 2, 17*) in der griechisch-patristischen Tradition nicht als Bedrohung einer Strafe vonseiten Gottes den Urmenschen gegenüber gesehen, falls sie seinem Willen nicht gehorchten, sondern als eine philanthropische Warnung Gottes, mit dem Ziel, sie vor der Gefahr zu schützen, die die Übertretung des göttlichen Willens zur Folge hätte²⁹. Sogar der

²⁶ Siehe Johannes Chrysostomus, *De statuis, ad populum antiochenum habitæ* 10, 5, PG 49, 117; *In servatoris nostri Jesu Christi diem natalem* 6, PG 49, 360; *Commentarius in epistolam ad Romanos* 14, 4 - 5, PG 60, 529 - 530. Siehe auch J. Galanis, *Η σχέση ανθρώπου και κτίσεως κατά την Καινή Διαθήκη*, Thessaloniki 1984, S. 89 ff.; ders., „Τό καινοδιαθηκικό υπόβαθρο τῶν σχέσεων ἀνθρώπου και κτίσεως κατά τή λατρευτική πράξη τῆς Ἐκκλησίας“, in: *Επιστημονική Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης (Τριμητικό ἀφιέρωμα στόν Ὁμότιμο Καθηγητή Κωνσταντῖνο Καλοκύρη)*, Thessaloniki 1985, S. 385 ff.

²⁷ Siehe *Weish* 1, 13: „...Gott hat den Tod nicht gemacht und hat keine Freude am Untergang der Lebenden“; 2, 23-24: „...Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit erschaffen und ihn zum Bild seines eigenen Wesens gemacht. Doch durch den Neid des Teufels kam der Tod in die Welt“.

²⁸ Siehe Theophilus von Antiochien, a.a.O. 27, PG 6, 1093 B - 1096 A. Basilius von Cäsarea, a.a.O., PG 31, 345 A. Nemesius von Emesa, *De natura hominis* 1, PG 40, 513 B - 516 A. Johannes von Damaskus, a.a.O. 2, 28, PG 94, 961 BC; *Sacra Parallela* 4, 2, PG 95, 1352 A.

²⁹ Siehe Athanasius von Alexandrien, *Oratio de humana natura a Verbo assumpta, et de ejus per corpus ad nos adventu* 3, PG 25, 101 ABCD. Johannes Chrysostomus, *Adversus Judæos* 8, 2, PG 48, 929; *In Genesim* 14, 2, PG 53, 147. Gregorius Palamas, *Kapita physica, theologica, moralia et practica* 51, PG 150, 1157 D - 1160 A.

Tod wurde vonseiten Gottes aus philanthropischem Grund erlaubt, „damit das Böse nicht unsterblich wird“³⁰. So befand sich das vernünftige und selbstständige Geschöpf Gottes, das eigentlich für die Unsterblichkeit und die Vergöttlichung erschaffen wurde, plötzlich wegen seines Ungehorsams und der schlechten Nutzung seiner Freiheit unter der Herrschaft des Teufels, des Verderbens und des Todes.

Obwohl die Ursünde nach den griechischen Kirchenvätern keine notwendige Tat ist, die mit der wandelbaren Natur Adams zu tun hatte, sondern eine Tat seines freien Willens³¹, hat sie sich nicht nur auf die willentliche Ebene beschränkt, sondern auch auf den ontologischen Träger des Willens ausgebreitet, der die Natur ist. Durch die Ursünde ist die menschliche Natur in der Person Adams erkrankt, hat sich ontologisch zerfressen und, da sie von der Quelle des Lebens getrennt wurde, ist unausweichlich ins Verderben und in den Tod gelangt³². Gerade diesen krankhaften Zustand des Verderbens und des Todes, in dem Adam gefallen ist, betrachten die griechischen Kirchenväter als sündhafte Gegebenheit, nicht nur weil das Verderben und der Tod die Früchte der Sünde sind, sondern weil sie die Quelle und den

³⁰ Siehe Gregor von Nazianz, *Oratio 38, In Theophania, sive Natalitia Salvatoris*, 12, PG 36, 324 D: „Κερδαίνει (i.e. Adam) μὲν τι κἀνταῦθα· τὸν θάνατον καὶ τὸ διακοπῆναι τὴν ἀμαρτίαν, ἵνα μὴ ἀθάνατον ᾖ τὸ κακόν· καὶ γίνεται φιλανθρωπία ἢ τιμωρία. Οὕτω γάρ ἐγὼ πείθομαι κολάζειν Θεόν“. Vgl. Basilius von Cäsarea, a.a.O., PG 31, 345 A. Siehe auch J. S. Romanidis, a.a.O., S. 157.

³¹ Siehe Athanasius von Alexandrien, *Contra gentes* 4, PG 25, 9 BC; 7, PG 25, 16 AB. Basilius von Cäsarea, *In Hexaemeron* 2, 5, PG 29, 40 AB; *Quod Deus non est auctor malorum* 3, PG 31, 322 C – 333A; 5, PG 31, 337 D – 340 A; 6, PG 31, 344 BC. Gregor von Nazianz, *Oratio 14, De pauperum amore*, PG 35, 892 AB; *Oratio 38, In Theophania, sive Natalitia Salvatoris*, 12, PG 36, 324 BC; *Oratio 45, In sanctum Pascha*, 28, PG 36, 661 BC. Epiphanius von Salamis, *Adversus Hæreses (Panarium)* 1, 3, 42, PG 41, 776 D – 777 A. Gregor von Nyssa, *Accurata exposition in Ecclesiasten Salomonis* 2, PG 44, 637 D – 640 A; *Oratio qua docet, non esse dolendum ob eorum obitum qui in fide obdormierunt*, PG 46, 521 D – 524 B. Johannes Chrysostomus, *In Genesim* 16, 5, PG 53, 132. Johannes von Damaskus, *Expositio accurata fidei orthodoxae* 2, 12, PG 94, 924 AB; 30, PG 94, 924 AB; 30, PG 94, 977 ABCD; 4, 13, PG 94, 1137 A. Allgemein kann man sagen, dass die Sünde nach den Kirchenvätern nicht Grund der Natur, sondern des freien Willens bzw. der Wahlfreiheit des Menschen ist (Vgl. Nemesius von Emesa, a.a.O., 40, PG 40, 769 B. Theodoret von Kyros, a.a.O., 1, PG 83, 40 D).

³² Siehe besonders Kyrill von Alexandrien, *Explanatio in epistolam ad Romanos*, PG 74, 789 B: „... ἠρρώστησεν ἡ ἀνθρώπου φύσις ἐν Ἀδάμ διὰ τῆς παρακοῆς τὴν φθοράν“.

Grund für das Entstehen der Sünde in seinem persönlichen Leben nach dem Fall ausmachen. Ihrer Meinung nach ist durch seinen Fall in das Verderben und in den Tod, nun die Leiden, die körperliche Wollust und allgemein die Sünde in sein Leben dynamisch eingefallen³³. Aus diesem Grunde sind für sie die Sünde, das Verderben und der Tod, wie wir gesehen haben, unzertrennlich miteinander verbunden. Wir werden uns zwar weiter unten gründlicher mit der kausalen Beziehung zwischen der Sünde und der krankhaften und sterblichen Natur des Menschen beschäftigen, jedoch möchten wir an dieser Stelle betonen, dass die griechischen Kirchenväter die Sterblichkeit der menschlichen Natur nicht nur als Ergebnis, sondern auch als Grund und Wurzel für die Sünde sehen. Und genau diese patristische Meinung ist der Schlüssel, damit man nicht nur den Sinn der Ursünde, und besonders ihren tragischen und episodischen Charakter, sondern auch im Allgemeinen die Anthropologie und Soteriologie der griechischen Kirchenväter, verstehen kann.

c. Die Übermittlung der Konsequenzen der Ursünde

Indem die griechischen Kirchenväter die erwähnten Fakten für die Grundlage der Konsequenzen der Ursünde halten, ist ihre Antwort auf die Frage: auf welche Art und Weise sich mit dem Fall Adams die Sünde auf das ganze Menschengeschlecht übertragen hatte, so dass alle Menschen als Sünder verstanden und betrachtet werden - so wie Apostel Paulus in seinem *Brief an die Römer* schreibt - von der westlichen und besonders von der augustinischen Betrachtungsweise beachtlich verschieden.

Einstimmig unterstreicht, im Gegensatz zum hl. Augustinus, die griechisch-patristische Tradition, dass dies, was die Nachkommen Adams erben, nicht seine persönliche Sünde und Schuld, sondern seine krankhafte und sterbliche Natur ist³⁴. Die

³³ Siehe Johannes Chrysostomus, *Commentarius in epistolam ad Romanos* 13, 1, PG 60, 507. Kyrill von Alexandrien, a.a.O., PG 74, 789 AB. Theodoret von Kyros, *Interpretatio in Psalmos* 50, 7, PG 80, 1245 A.

³⁴ Siehe Johannes Chrysostomos, a.a.O., 10, 1, PG 60, 474; 2-3, PG 60, 477. Markus Eremita, *Responsio ad eos qui de divino baptisate*

persönliche Sünde und Schuld Adams belastet nur ihn selbst; nicht seine Nachkommen. Die Tatsache, dass Adam wegen seiner persönlichen Sünde, sterblich wurde und dass dadurch alle seine Nachkommen sterblich wurden, ist nach dem hl. Johannes Chrysostomus verständlich und einleuchtend. Das jedoch jemand anderes zum Sünder wird, wegen des Ungehorsams Adams, dies wäre ungerecht und widersinnig³⁵. Deshalb betrachtet der hl. Johannes Chrysostomus, indem er dabei der gesamten griechisch-patristischen Tradition folgt, die Unterordnung der Nachkommen Adams unter der Sünde und ihre Charakterisierung als Sünder, nur als Unterordnung unter dem Tod³⁶. Und dies weil der Tod, wie schon erwähnt wurde, für die griechischen Kirchenväter im Allgemeinen nicht nur das Ergebnis, sondern auch die Quelle und Ursache der Sünde darstellt. Es ist also für sie einleuchtend, warum die Nachkommen Adams vom Apostel Paulus als Sünder betrachtet und charakterisiert werden: nicht weil sie mitschuldig an der persönlichen Sünde und Schuld Adams sind, sondern weil sie von ihm die krankhafte und sterbliche Natur erben, aus der unausweichlich die Sünde geboren wird³⁷.

Wie es schon J. Meyendorff bemerkt hat, ist es sehr charakteristisch, dass zwei griechische Kirchenväter des 5. Jahrhunderts, Kyrill von Alexandrien und Theodoret von Kyros, die sogar Zeitgenossen des hl. Augustinus waren, trotz der Tatsache, dass sie unterschiedliche hermeneutische Schulen und sogar zwei verschiedenen Lagern bezüglich des christologischen Streites dieser Zeit angehörten, an dieser Stelle ein eindrucksvolles *consensus* bezüglich der Sünde Adams und ihrer Folgen für das

dubitabant, PG 65, 1017 CD: „Οὐκοῦν τὴν παράβασιν προαιρετικὴν οὔσαν, καθὼς ἀποδέδεικται, οὐδεὶς ἐξ ἀνάγκης διεδέξατο· τὸν δὲ ἐκ ταύτης θάνατον ἀναγκαστικὸν ὄντα διεδεξάμεθα· ὅς ἐστι θεοῦ ἀλλοτριώσεις... Οὐκοῦν οὐ τὴν παράβασιν διεδεξάμεθα, ἐπειδὴ κάκεινον ἐξ ἀνάγκης ἐκράτησεν, ὃς ἐβασίλευε καὶ ἐπὶ τοὺς ἀμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ“. Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, a.a.O., PG 74, 789 AB: „Νενόσηκεν οὖν ἡ φύσις τὴν ἀμαρτίαν διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἐνόος, τουτέστιν Ἀδάμ· οὕτως ἀμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί, οὐχ ὡς τῷ Ἀδάμ συμπαραβεβηκότες, οὐ γὰρ ἦσαν πώποτε, ἀλλ' ὡς τῆς ἐκείνου φύσεως ὄντες τῆς ὑπὸ νόμον πεσοῦσης τὸν τῆς ἀμαρτίας“. Siehe auch N. A. Matsoukas, a.a.O., S. 206.

³⁵ Siehe a.a.O., 2, PG 60, 477.

³⁶ Siehe a.a.O., 3, PG 60, 477.

³⁷ Siehe J. S. Romanidis, a.a.O., S. 162 und J. Karawidopoulos, a.a.O., S. 46 ff.

menschliche Geschlecht darstellen³⁸. Wahrhaftig, besteht trotz der unterschiedlichen Interpretation des viel diskutierten paulinischen Abschnittes: „Durch einen einzigen Menschen kam die Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod, und auf diese Weise gelangte der Tod zu allen Menschen, weil alle sündigten“ (Röm 5, 12), zwischen den beiden Kirchenvätern eine völlige Übereinstimmung, dass die Sünde von den Nachkommen Adams geboren wird, da diese die verderbliche und sterbliche Natur ihres Urvaters geerbt haben³⁹. Das ist auch die theologische Voraussetzung, auf Grund derer der hl. Kyrill von Alexandrien ausführlich und in analytischer Art und Weise erklärt, wie die Stelle des Apostel Paulus: „Wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die vielen zu Sündern wurden,...“ (Röm 5, 19) verstanden werden sollte. Wie er betont, sind die Sünder nicht als Mitübertreter und Erben der Schuld Adams festgesetzt worden, sondern als Erben seiner krankhaften und sterblichen Natur, aus der sich notwendig ihre persönlichen Sünden entwickeln. Es ist sehr interessant und stellvertretend für die ganze patristische Tradition des Ostens, was er diesbezüglich in seinem *Kommentar über den Römerbrief* schreibt: „Es würde jemand doch sagen: Ja, es rutschte und fiel Adam, und, da er den göttlichen Befehl durch sein unvernünftiges Verhalten übertrat, war er zur Verderbtheit und zum Tode verurteilt. Wie sind denn dann wegen dessen die Vielen zu Sündern geworden? Was haben seine Übertretungen mit uns zu tun? Und wie sind wir alle, die noch nicht Gewordenen, mit ihm verurteilt worden...? Welche also sollte die Art und Weise unserer Rechenschaft sein?... – Wir sind Sünder durch den

³⁸ J. Meyendorff, „Ἐφ' ᾧ (Rom. 5, 12) chez Cyrille d'Alexandrie et Théodoret“, in: *Studia Patristica* 4 (1961), S. 158 : „Leur unité dans l'exégèse de Rom. 5, 12 indique que nous nous trouvons devant un consensus de la pensée du V^e siècle sur le péché d'Adam et de ses conséquences. En gros, on peut dire que ces Pêches considèrent que ce qui est hérité d'Adam, ce n'est pas le péché lui-même, mais la mort ; le péché d'Ancêtre a eu pour conséquence de rendre mortelle la race adamique tout entière“. Siehe auch ders., *Byzantine Theology. Historical trends and doctrinal themes*, New York 1974, S. 145: “There is indeed a consensus in Greek patristic and Byzantine traditions in identifying the inheritance of the Fall as an inheritance essentially of mortality rather than of sinfulness, sinfulness being merely a consequence of mortality”.

³⁹ Siehe J. Meyendorff, „Ἐφ' ᾧ (Rom. 5, 12) chez Cyrille d'Alexandrie et Théodoret“, a.a.O., S. 158.

Ungehorsam Adams auf diese Weise geworden: Er wurde also erschaffen, um die Unverderbtheit und das ewige Leben zu erreichen, und sein Leben war für ihn heilig im Paradies des Genusses. Sein ganzer Verstand war ganz und gar auf die Gottesschau gerichtet. Sein Körper war in völliger Ruhe und im Seelenfrieden, indem sich jede schändliche Lust ganz und gar beruhigte. Es gab nämlich bei ihm noch keine Unruhe von Bewegungen, die von außen her kamen. Da er aber in die Sünde gefallen ist und in die Verderbtheit gerutscht und gestürzt ist, sind aus diesem Grunde Begierden und Unreinheiten in die Natur des Fleisches und auch das in unseren Gliedern wilde Gesetz aufgetaucht. Die Natur hat also die Sünde, wegen des Ungehorsams des Einen, nämlich Adams, als Krankheit empfangen; so sind die Vielen zu Sündern geworden, nicht weil sie mit Adam Übertretungen begangen, da sie gar nicht existierten, sondern weil sie von dessen Natur waren, die unter das Gesetz der Sünde gefallen ist“⁴⁰.

Im Nachhinein hatte die Ursünde nach der griechisch-patristischen Tradition, auch wenn sie als Frucht des freien Willens Adams war, schmerzhaft und unabwendbare Folgen für die menschliche Natur. Die Sünde ist durch den Ungehorsam Adams von dem Willen, der als „Syndrom“ (σύνδρομον) der Natur gesehen wird⁴¹, in die menschliche Natur übergetreten,

⁴⁰ a.a.O., PG 74, 788 D – 789 B: „ΑΛΛ’ εἶποι τις ἀν· Ναί παρώλισθεν ὁ Ἀδάμ, καί τῆς θείας ἀλογήσας ἐντολῆς, φθορᾶ καί θανάτῳ κατεδικάζετο· εἶτα πῶς ἀμαρτωλοί δι’ αὐτόν κατεστάθησαν οἱ πολλοί; Τί πρός ἡμᾶς τά ἐκείνου πταίσματα; πῶς δέ ὅλως οἱ μήπω γεγεννημένοι καταδικάσμεθα σὺν αὐτῷ,...; Τίς οὖν ἀν γένοιτο πρός ἡμᾶς τῆς ἀπολογίας ὁ τρόπος;... Ἀμαρτωλοί δέ γεγόναμεν διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ Ἀδάμ διὰ τοιόνδε τρόπον· Πεποίητο μὲν γάρ ἐπί ἀφθαρσίᾳ καί ζωῆ, ἣν δέ αὐτῷ καί ὁ βίος ἁγιοπρεπῆς ἐν τῷ παραδείσῳ τῆς τρυφῆς, ὅλος ἦν καί διὰ παντός ἐν θεοπτίαις ὁ νοῦς, ἐν εὐδείᾳ δέ καί γαλήνῃ τό σῶμα, κατηρεμούσης ἀπάσης αἰσχρᾶς ἡδονῆς· οὐ γάρ ἦν ἐκτόπων κινήματων θόρυβος ἐν αὐτῷ. Ἐπειδή δέ πέπτωκεν ὑφ’ ἀμαρτίαν, καί κατώλισθεν εἰς φθοράν, ἐντεῦθεν εἰσέδραμον τὴν τῆς σαρκὸς φύσιν ἡδοναί τε καί ἀκαθαρσίαι, ἀνέφυ δέ καί ὁ ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν ἀγριαίνων νόμος. Νενόσηκεν οὖν ἡ φύσις τὴν ἀμαρτίαν διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἐνός, τουτέστιν Ἀδάμ· οὕτως ἀμαρτωλοί κατεστάθησαν οἱ πολλοί, οὐχ ὡς τῷ Ἀδάμ συμπαραβεβηκότες, οὐ γάρ ἦσαν πώποτε, ἀλλ’ ὡς τῆς ἐκείνου φύσεως ὄντες τῆς ὑπὸ νόμον πεσοῦσης τὸν τῆς ἀμαρτίας“.

⁴¹ Siehe Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium* 1, PG 45, 388 A; *Antirrheticus adversus Apollinarem* 31, PG 45, 1192 B; Kyrill von Alexandrien, *De sancta et consubstantiali Trinitate* 2, PG 75, 780 B.

nicht als Schuld, sondern als krankhafter Zustand, der wie eine Epidemie das ganze menschliche Geschlecht infiziert hat.

Die Verknüpfung der Sünde mit der Natur und nicht einfach mit dem Willen des gefallen Menschen unterstreicht nicht nur die ontologischen Voraussetzungen, im Rahmen deren die griechischen Kirchenväter den Sinn und die Bedeutung der Ursünde verstehen, sondern offenbart auch die philosophische und psychoanalytische Tiefe ihres Denkens und ihrer ganzen Problematik bezüglich der Entstehung der Sünde.

Der hl. Johannes Chrysostomus verbindet die Entstehung der Sünde mit der Sterblichkeit der menschlichen Natur und bemerkt dabei, dass zusammen mit dem Tod, der nach dem Fall Adams gefolgt ist, „auch der Pöbel der Leidenschaften“ in die menschliche Natur eingefallen ist. Denn, wie er erwähnt, „Als der Körper sterblich wurde, hat er notwendigerweise auch das Begehren und den Zorn und die Trauer und alles Andere aufgenommen“⁴². Diese Leidenschaften, wie dieser heilige Vater bemerkt, bilden an sich sicher nicht das Wesen der Sünde, sie wandeln sich jedoch in Sünde wegen des unmessbaren und zügellosen Verhaltens des Menschen um⁴³, das offensichtlich seinen Grund in der Tatsache hat, dass der Mensch nach ihm „alles erträgt, damit er nicht stirbt“⁴⁴. Theodoret dehnt an dieser Stelle den Gedanken des heiligen Chrysostomus aus, wobei er besonders betont, dass die menschliche Natur nach dem Sündenfall ein Instinkt der Selbstversorgung entwickelt hat, und deswegen viele Bedürfnisse hat, aus der egozentrischen Selbstbefriedigung deren die Sünde auf persönliche Ebene entsteht⁴⁵. So versteht sich auch nach Theodoret die Art und Weise, auf welche nach dem paulinischen Ausdruck „die Sünde herrschte und zum Tode führte“ (Röm. 5, 21)⁴⁶. Die vorliegenden Überlegungen des Theodoret, wie sehr

⁴² Siehe Johannes Chrysostomus, a.a.O. 13, 1, PG 60, 507 – 508.

⁴³ Siehe a.a.O.

⁴⁴ Siehe Johannes Chrysostomus, *Enarratio in Epistolam ad Hebræos* 4, 4, PG 63, 41.

⁴⁵ Siehe Theodoret von Kyros, *Interpretatio Epistolæ ad Romanos* 5, 12, PG 82, 100 AB.

⁴⁶ Siehe a.a.O., 5, 21, PG 82, 104 C: „... ἡ ἀμαρτία, τεκοῦσα τὸν θάνατον, ἐν τοῖς θνητοῖς ἐβασίλευσε σώμασιν, εἰς ἀμετρίαν ἐκκαλουμένη τὰ πάθη“.

treffend J. Meyendorff bemerkt, verbinden sich beeindruckend mit gewissen heutigen Meinungen, wie z.B. derjenigen von M. Heidegger, die sich auf das Verhältnis vom Tod und dem Instinkt der Selbsterhaltung beziehen⁴⁷.

Es ist überhaupt nicht zufällig, dass die drei sündhaften seelischen Neigungen, d.h. die Wollust, der Ehrgeiz und die Habsucht, die in der patristischen Tradition die Resultante der menschlichen Sündhaftigkeit ausmachen⁴⁸, als selbstsüchtige und egoistische Reaktion des gefallen Menschen gegen die Gefahr des Todes betrachtet werden⁴⁹. Der Egoismus und die Selbstsucht, die sich durch die drei oben genannten sündhaften seelischen Neigungen ausdrücken, sind im Rahmen des Sündenfalls die einzige Möglichkeit, damit der Mensch sein seelisches Gleichgewicht vor der Gefahr des Todes wiederherstellen kann. Diese patristische Meinung hat, wie man wahrnehmen kann, eine ungeheure psychoanalytische Bedeutung, da sie völlig die seelischen Bewegungen des gefallen, d.h. des erfahrungsmäßigen Menschen erklärt und interpretiert, und zwar auf Grund nicht nur einer, sondern aller drei fundamentalen sündhaften Neigungen, die in seiner egoistischen Zufriedenheit und Selbstbejahung zusammenfallen⁵⁰. Diese Meinung, so glauben wir, stellt ein vollständigeres Bild der fundamentalen seelischen Neigungen und Bewegungen dar, die das Benehmen des erfahrungsmäßigen Menschen bestimmen, und in diesem Sinne

⁴⁷ Siehe a.a.O., S. 160.

⁴⁸ Siehe Athanasius von Alexandrien (Mit großer Wahrscheinlichkeit geht es um ein Werk des Basilius von Seleukeia. Zu diesem Punkt siehe B. Marx „Der homiletische Nachlass des Basileios von Seleukeia“, in: *Orientalia Christiana Periodica* 7[1941], S. 365), *In sanctum Pascha et in recens illuminatos, seu baptizatos Sabbato in albis* 7, PG 28, 1089 BC. Johannes Chrysostomus (dub.), *In sanctum Pascha* 5, 2, PG 59, 736. Markus Eremita, *Opuscula De lege Spirituali* 107, PG 65, 917 D; *Consultatio intellectus cum sua ipsius anima* 2, PG 65, 1104 D - 1105A. Johannes Klimakus, *Scala Paradisi* 8, PG 88, 836 A· 26, PG 88, 1024 A. Dorotheus von Gaza, *Doctrina* 13, *Ut viriliter et cum gratiarum actione tentationes feramus*, 8, PG 88, 1769 C: „...φιληδονία καί φιλαργυρία, ἐξ ὧν συνίσταται πᾶσα ἁμαρτία“. Siehe auch Joh. Kornarakis, *Μαθήματα Ποιμαντικής μετὰ στοιχείων ποιμαντικής Ψυχολογίας*, Thessaloniki 1969, S. 51, 54 ff.

⁴⁹ Siehe z.B. Johannes Chrysostomus, *Commentarius in epistolam ad Romanos* 13, 1, PG 60, 507 - 508· *Enarratio in Epistolam ad Hebræos* 4, 4, PG 63, 41. Theodoret von Kyros, *Interpretatio in Psalmos* 50, 7, PG 80, 1245 A; *Interpretatio Epistolæ ad Romanos* 5, 12, PG 82, 100 AB.

⁵⁰ Siehe Joh. Kornarakis, a.a.O., S. 59 ff.

übersteigt sie in beträchtlichem Masse die psychoanalytischen Theorien von S. Freud, A. Adler und C. G. Jung, die nur einseitige Versuche ausmachen, die sich jeweils nur auf eine der drei oben genannten seelischen Neigungen stützen, um eine Erklärung über das menschliche Seelenleben geben zu können⁵¹.

Dennoch müssen wir betonen, dass die Betrachtung der gefallenen menschlichen Natur als Ursache der Sünde, für die griechischen Kirchenväter, nicht bedeutet, dass die Nachkommen Adams für ihre persönlichen Sünden verantwortungslos sind. Und dies, weil die Sünde zwar aus der verderbten und sterblichen Natur entspringt, jedoch drückt sie sich mit der freien Zustimmung des menschlichen Willens aus. Ohne diese Zustimmung gibt es für die griechischen Kirchenväter auf persönlicher Ebene weder Sünde noch Verantwortung für das Begehen der Sünde. Dies ist auch der Grund dafür, dass sowohl Kyrill von Alexandrien als auch Theodoret von Kyros, jeder auf seine Art, einstimmig unterstreichen, dass der persönliche Tod der Nachkommen Adams, nicht unmittelbar auf ihr Urvater bezieht, sondern auf ihre persönliche Sünde, die durch ihre verderbte und sterbliche Natur entsteht⁵².

d. Die Erlösung als Aufhebung der Konsequenzen der Ursünde

Der Fall Adams in die Sünde, in das Verderben und in den Tod hat nach den griechischen Kirchenvätern das ganze menschliche Geschlecht in einen Teufelskreis geführt, von dem es nicht befreit werden konnte: Die Ursünde hat das menschliche Geschlecht unmittelbar in den krankhaften Zustand des Verderbens und des Todes geführt, der wiederum die Sünde hervorbringt, die wieder in den Tod und ins Verderben führte usw. In diesem Teufelskreis besteht nach den griechischen Kirchenvätern das Wesen der Tragödie des gefallenen Menschen.

⁵¹ Siehe a.a.O., S. 52 ff. Siehe auch C. G. Jung, *Über die Psychologie des Unbewussten*, Rascher Verlag, Zürich 1948, S. 52 ff.

⁵² Siehe Kyrill von Alexandrien, *Explanatio in epistolam ad Romanos*, PG 74, 784 BC. Theodoret von Kyros, *Interpretatio Epistolæ ad Romanos* 5, 12, PG 82, 100 B: „Οὐ γὰρ διὰ τὴν τοῦ προπάτορος ἁμαρτίαν, ἀλλὰ διὰ τὴν οἰκείαν ἕκαστος δέχεται τοῦ θανάτου τὸν ὄρον“.

Der gefallene Mensch, konnte nicht aus eigener Kraft heraus, seine Befreiung von der Sünde, seine moralisch-geistliche Vollkommenheit und die Wiederherstellung seiner Beziehung zu Gott erreichen, solange er sich unter der Herrschaft des Verderbens und des Todes befand. Es musste zuerst der Tod aufgehoben werden, damit der Mensch von der Ursache der Sünde befreit und seine krankhafte Natur ausgeheilt wird. Genau dies, wie die griechischen Kirchenväter einstimmig betonen, hat der menschengewordene Gott-Logos mit seinem Heilswerk übernommen. Durch seinen Kreuzestod und seiner Auferstehung, hat er den Tod besiegt und aufgehoben, welcher die Quelle und die Ursache der Sünde und der Gewalt des Teufels über das menschliche Geschlecht war. Die Todesangst, die den Menschen unter der Knechtschaft der Sünde und des Teufels hielt, verliert durch die Auferstehung Christi ihre Kraft⁵³. So wird der Mensch tatsächlich befreit und gerettet, denn, wie der heilige Johannes Chrysostomus bemerkt, „Derjenige, der vor dem Tode keine Furcht hat, ist außerhalb der Herrschaft des Teufels“⁵⁴.

Von diesem Standpunkt aus betrachten die Kirchenväter des Ostens die Auferstehung als das grundsätzlichste soteriologische Ereignis in der gesamten Heilsgeschichte. Deshalb wird z.B. in der Orthodoxen Kirche die Auferstehung mit besonderem Glanz gefeiert, da durch dieses Ereignis die Befreiung des Menschen von der Monokratie des Todes erreicht und ein neues Leben frei von jeglicher Herrschaft der Sünde und des Teufels gewährleistet wird. Deswegen singen die Gläubigen in der Osterzeit: „Christus ist von den Toten auferstanden, nachdem er durch seinen Tod den Tod besiegt und den in den Gräbern Seienden das Leben geschenkt hat“⁵⁵ und „Wir feiern die Tötung des Todes, die Vernichtung des

⁵³ Siehe z.B. Johannes Chrysostomus, *Sermo catecheticus in sanctum Pascha*, PG 59, 723 - 724; *Enarratio in Epistolam ad Hebræos* 4, 4, PG 63, 41 - 42. Gregorius Palamas, *Homilia 16, De dispensatione incarnationis Domini nostri Jesu Christi, et de gratiis per eum vere in ipsum credentibus concessis; necnon quia Deus cum posset multimode hominem a demonis tyrannide liberare potius hac usus est dispensatione*, PG 151, 209 AB, 212 A - 213 A.

⁵⁴ Siehe *Enarratio in Epistolam ad Hebræos* 4, 4, PG 63, 42.

⁵⁵ Siehe das Osterapolitikion, in: Kilian Kirchhoff, *Osterjubiläum der Ostkirche. Hymnen aus der fünfzigstägigen Osterfeier der byzantinischen Kirche*, hrsg. von J. Madey, Verlag Regensburg, Münster 1988, S. 19.

Hades, den Beginn eines anderen, nämlich des ewigen, Lebens...“⁵⁶. Es handelt sich hier also um ein Ereignis, das durch Christus, den Durchgang (häbr. Pascha) des Menschen, vom Tod in das Leben gewährleistet. Genau dieser Durchgang vom Tod in das Leben macht nach den Kirchenvätern des Ostens den Sinn und das Wesen der Rettung des Menschen aus.

An dieser Stelle möchten wir betonen, dass sich diese soteriologische Bedeutung der Auferstehung Christi nicht nur auf den Menschen beschränkt. Es dehnt sich durch ihn auf die ganze Schöpfung aus, so dass die erschütterte Beziehung zwischen den beiden wiederhergestellt wird. Mensch und Natur stehen durch dieses Ereignis in einer harmonischen Beziehung miteinander, völlig befreit von der verderbenden Kraft des Todes, im Lichte der Auferstehung Christi. Genau diese Tatsache unterstreicht der hl. Johannes von Damaskus sehr zierlich, wenn er im 2. Troparion der dritten Ode seines Osterkanons verkündigt: „Alles ist jetzt mit Licht erfüllt, Himmel und Erde und Unterwelt. So soll denn alle Schöpfung Christi Erweckung feiern, in der sie Bestand gefunden hat“⁵⁷.

Auf Grund der oben genannten Gegebenheiten ist es nun leicht zu verstehen, warum trotz der tragischen Tatsache des Sündenfalls, wir von Anfang an von einem episodischen Charakter der Ursünde in der griechisch-patristischen Tradition gesprochen haben. Christus öffnet als neuer Adam mit seiner Auferstehung neue ontologische Perspektiven nicht nur für das menschliche Geschlecht, sondern auch für die gesamte Schöpfung. Befreit von der Herrschaft des Verderbens und des Todes, kann der Mensch nun dies erreichen, wofür er erschaffen worden ist, nämlich die Unverderblichkeit, die Unsterblichkeit und die Vergöttlichung. Das Einzigste, was er im Gegensatz zum alten Adam braucht, ist wahrer Glaube und Gehorsam an Christus, die Erhaltung seiner Gebote und die existenzielle Teilhabe an seinem

⁵⁶ Siehe das 3. Troparion der VII. Ode des Osterkanons, in: Kilian Kirchhoff, a.a.O., S. 22.

⁵⁷ Siehe in: Killian Kirchhoff, a.a.O., S. 19. Vgl. auch das 3. Troparion der I. Ode des Osterkanons, in: Killian Kirchhoff, a.a.O., S. 19: „Geziemend sollen jubeln die Himmel, soll jauchzen die Erde, soll Feste feiern die Welt, jede sichtbare, unsichtbare. Denn auferstanden ist Christus, die ewige Freude“.

Tod und seiner Auferstehung. Genau an dieser Stelle wird die besondere Bedeutung des Sakraments der Taufe in der griechisch-patristischen Theologie klar.

Durch die Taufe wird der Gläubige mit Christus begraben, indem er sich des alten Menschen, d.h. des Menschen der Sünde, des Verderbens und des Todes, entzieht, und mit Christus aufersteht, indem er den neuen Menschen, „der nach dem Bild seines Schöpfers erneuert wird“ anzieht⁵⁸. So hat der Mensch existenzielle und sakramentale Teilhabe an Christi Tod und Auferstehung und er wird geistlich in einem neuen Leben wiedergeboren, befreit von jeglicher Angst des Todes und der Herrschaft der Sünde. Die Taufe ist für jeden Christen der Anfang des neuen Lebens in Christus, das sich durch die zwei anderen wichtigen Sakramente der Kirche, die Firmung und die Eucharistie, erhält und entwickelt⁵⁹.

Auf der Grundlage dieser Gegebenheiten wird klar, dass die Taufe in der griechisch-patristischen Tradition nicht einfach zur Vergebung der Sünden abzielt, die zwar eine grundlegende Gabe der Taufe ist, aber sie schöpft den Reichtum ihrer Heilsgaben nicht aus. Außer der Gewährung der Sündenvergebung, betonen die griechischen Kirchenväter einstimmig, dass die von der Sünde veraltete menschliche Natur durch die Taufe ontologisch erneuert wird, und der Christ, indem er an dem Tod und der Auferstehung Christi teilnimmt, eine neue Hypostase empfängt, mit den Gaben des Heiligen Geistes kommuniziert und der Gnade nach Sohn und Erbe Gottes wird⁶⁰. Nur so können die Folgen der Ursünde aufgehoben werden. Mit anderen Worten, ist die Frage nach der Aufhebung der Folgen der Ursünde für die griechischen Kirchenväter nicht die Sündenvergebung an sich, sondern die Erlösung und Befreiung des Menschen von der Herrschaft des Teufels und des Todes und die Heilung und Erneuerung seiner krankhaften und gefallenen Natur. In diesem Sinne versteht man die Erlösung durch das Heilswerk Christi in der griechisch-

⁵⁸ Siehe Kol. 3, 10.

⁵⁹ Siehe Nikolaus Kabasilas, *De vita in Christo* 1, PG 150, 504 A.

⁶⁰ Siehe Theodoret von Kyros, *Hæreticarum fabularum compendium* 5, 18, PG 83, 512 AB. Siehe auch N. A. Matsoukas, a.a.O., S. 475 ff.

patristischen Tradition nicht auf der Basis des juristischen Verhältnisses von „Sünde“ und „Erlass“, sondern auf der Basis des ontologischen Verhältnisses von „Tod“ und „Leben“ oder von „Krankheit“ und „Heilung“. Genau dieser Übergang vom Tod zum Leben oder von der Krankheit zur Heilung wird durch die Taufe gewährleistet. Dies ist auch der Grund dafür, dass die Kirche, wie Theodoret von Kyros hervorhebt, die Kindertaufe akzeptiert, obwohl die Kleinkinder, und zwar die Säuglinge, noch keine persönliche Sünde begangen haben⁶¹. Wenn der Zweck der Taufe nur die Sündenvergebung wäre, hätte die Kindertaufe keinen Platz in der Kirche haben sollen. Außerdem, wie der hl. Nikolaus Kabasilas (14. Jh.) betont, ist die Taufe als Geburt in das Neue Leben in Christo ein Geschenk Gottes, und deshalb wird die willentliche Teilhabe des Menschen an ihr nicht vorausgesetzt. Wie Gott uns ohne unseren Willen erschaffen hat, genau so werden wir in Christus ohne unsere willentliche Zustimmung erschaffen⁶². Man könnte sagen, dass es in der Tradition des Ostens keine umfassendere und klarere väterliche Position gibt, die die theologische Basis der Kindertaufe ausmacht.

Schlussfolgerung

Nach alledem, was wir betont haben, wird klar, dass die griechischen Kirchenväter ihre Ursünden- und Erlösungslehre auf der Basis ontologischer und nicht juristischer Voraussetzungen, so wie es in der westlichen Tradition und besonders beim Heiligen Augustinus der Fall ist, entwickeln. Obwohl sie den Sündenfall als eine tragische Episode in der gesamten Heilsgeschichte verstehen, beschäftigen sie sich nicht mit der Schuld und der Ausrottung, die der Sündenfall mit sich bringt, sondern sie interessieren sich *par excellence* für die Folgen, die er für die menschliche Natur hat, und für die Aufhebung dieser Folgen durch das Heilswerk Christi. Und das deswegen, weil, was nach den griechischen Kirchenvätern von den Nachkommen Adams geerbt wird, nicht

⁶¹ Siehe a.a.O.

⁶² Siehe Nikolaus Kabasilas, a.a.O. 2, PG 150, 541 C. Siehe auch N. A. Matsoukas, a.a.O., S. 477, 479 ff.

die Sünde und die Schuld ihres Urvaters ist, sondern die ontologischen Folgen der Ursünde, d.h. das Verderben und der Tod der menschlichen Natur, von der, wie wir gesehen haben, die persönliche Sünde entspringt.

In dieser Hinsicht ist, nach der griechisch-patristischen Tradition, die Aufhebung des Todes der einzige Weg, damit das menschliche Geschlecht von den Folgen der Ursünde und von der Herrschaft der Sünde und des Teufels befreit wird. Genau diesen Weg der Erlösung wollte Christus durch seinen Tod und seine Auferstehung öffnen. Deswegen hat er den Tod und seine Herrschaft abgeschafft und damit das neue Leben der Unverderblichkeit und Unsterblichkeit für die gesamte Menschheit neu eröffnet. Damit jedoch der Mensch auf diesen Weg gehen kann, muss er mit Christus begraben werden und auferstehen, welches existenziell und sakramental durch die Taufe gewährleistet wird. Dies bildet die Pforte und den Eingang in dieses neue Leben, entfernt vom Tod, der Sünde und dem Teufel. Nur so wird, nach den griechischen Kirchenvätern, nicht nur das menschliche Geschlecht in seine alte Schönheit zurückgeführt, sondern ihm wird auch die Möglichkeit und Fähigkeit gegeben, sein Urziel, für das er erschaffen wurde, zu erreichen, nämlich seine Vergöttlichung.