

PRO ORIENTE
BAND XLIII

WIENER PATRISTISCHE TAGUNGEN IX

Wiener Patristische Tagungen

Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens

- I. *Y. de Andia, P. L. Hofrichter* (Hgg.)
Christus bei den Vätern, *Pro Oriente* 27 (2004)
- II. *Y. de Andia, P. L. Hofrichter* (Hgg.)
Der Heilige Geist im Leben der Kirche, *Pro Oriente* 29 (2005)
- III. *Y. de Andia, P. L. Hofrichter* (Hgg.)
Gott Vater und Schöpfer, *Pro Oriente* 31 (2007)
- IV. *Th. Hainthaler, F. Mali, G. Emmenegger* (Hgg.)
Einheit und Katholizität der Kirche, *Pro Oriente* 32 (2009)
- V. *Th. Hainthaler, F. Mali, G. Emmenegger* (Hgg.)
Heiligkeit und Apostolizität der Kirche, *Pro Oriente* 35 (2010)
- VI. *Th. Hainthaler, F. Mali, G. Emmenegger* und
M. Lenkaitytė Ostermann (Hgg.)
Für uns und für unser Heil, *Pro Oriente* 37 (2014)
- VII. *Th. Hainthaler, F. Mali, G. Emmenegger* und
M. Lenkaitytė Ostermann (Hgg.)
Sophia, die Weisheit Gottes, *Pro Oriente* 40 (2017)
- VIII. *Th. Hainthaler, F. Mali, G. Emmenegger* und
M. Lenkaitytė Ostermann (Hgg.)
Pronoia, die Vorsehung Gottes, *Pro Oriente* 42 (2019)

PRO ORIENTE
BAND XLIII

WIENER PATRISTISCHE TAGUNGEN IX

IMAGO DEI

Forscher aus dem Osten und Westen Europas
an den Quellen des gemeinsamen Glaubens

Studientagung
L'viv, 12. – 14. September 2019
“Imago Dei”

Herausgegeben von
Theresia Hainthaler, Franz Mali, Gregor Emmenegger und
Alexey Morozov

TYROLIA-VERLAG · INNSBRUCK-WIEN

Mitglied der Verlagsgruppe „engagement“

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

2021

© Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck

Umschlaggestaltung: Hedwig Bledl

Druck und Bindung: Alcione, Lavis (I)

ISBN 978-3-7022-3881-0

E-Mail: buchverlag@tyrolia.at

Internet: www.tyrolia-verlag.at

Inhaltsverzeichnis

<i>H. B. Sviatoslav Shevchuk</i>	
Address	9
<i>Theresia Hainthaler</i>	
Introduction	13
Early Greek Fathers	
<i>Taras Khomych</i>	
Anthropological and Ecclesiological Perspectives on <i>Imago Dei</i> in the Writings of the Apostolic Fathers	29
<i>Ysabel de Andia</i>	
L'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu chez Irénée de Lyon	44
<i>Jana Plátová</i>	
Die Lehre von der Angleichung an Gott bei Clemens von Alexan- drien und ihre Fundamente in der Schrift	66
<i>Mariya Horyacha</i>	
The Concept of Image in the Macarian Corpus	83
<i>Alexey Morozov</i>	
L'Image de Dieu comme un des arguments principaux en faveur de la résurrection charnelle dans le <i>De Resurrectione</i> de Méthode d'Olympe	101

Viacheslav V. Lytvynenko

The Image of God in Athanasius' *Contra Gentes–De Incarnatione*
and *Orationes contra Arianos* 121

Lenka Karfíková

'Let us make man after our image, as our likeness':
Origen, Marius Victorinus and Augustine on Gen 1:26f. 144

Augustine and Latin authors of the 5th century

Vittorino Grossi

L'antropologia agostiniana dell'*imago Dei* tra creazione – *concupi-*
scientia – *gratia Christi* 173

Vít Hušek

Imago Dei in Pelagius 212

Paul Mattei

Genèse 1, 26–27 dans le *De gratia* de Fauste de Riez 222

Franz Mali

„*Imaginem meam non cognosco in vobis.*“ Ist der Mensch das „Bild
Gottes“? Einige Aspekte der Anthropologie im *Opus imperfectum in*
Matthaeum 251

Cappadocian Fathers and Antiochian Theologians

Marta Przyszychowska

Is the human body part of the image of God according to Gregory
of Nyssa? 271

Karolina Kochańczyk-Bonińska

Woman—the image of God in *On the Origin of Humanity* 284

Georgiana Huian

The Human Being as Image of God according to Gregory
of Nazianzus 292

Svetoslav Ribolov

Theodore of Mopsuestia's Concept on *imago Dei* 307

Daria Morozova

'In the midst of the material and the spiritual'. Man as God's Image
in the Anthropology of Theodoret of Cyrillus 316

Daniel Buda

'You made him a little lower than the angels; you crowned him with
glory and honour.' Ps 8:5 in the Interpretation of the Antiochian
School. An alternative to Classic *Imago Dei* Anthropology? 323

Syriac Tradition

René Roux

Gen 1:26 in Early Syriac Literature: A Brief Survey. 337

Dominique Gonnet

L'image de Dieu chez Jacques de Saroug. 348

Theresia Hainthaler

East Syriac Fathers on *Imago Dei* 360

Late Greek Fathers and aftermath

Andrew Louth

The Doctrine of the Image of God in St Maximos the Confessor 379

Cyril Hovorun

Imago Dei, *imago Trinitatis*, and *imago Christi* according to Anasta-
sius Sinaita 395

Hilary Mooney

Created in the image of God: Reflections on the theological anthro-
pology of Eriugena 403

Adrian Podaru

Michael Psellos' Reading on κατ' εικόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν 418

Georgios Martzelos

Vernunft und Wille als das ‚Ebenbild Gottes‘ im Menschen in der
griechischen und lateinischen Tradition 429

Fotos

Bilder der Tagung 444

Register

Biblische Schriften 450
Frühchristliche und anonyme Schriften 453
Antike und mittelalterliche Autoren und Personennamen 453
Moderne Autoren 456
Abkürzungen 460

Franz Mali, Freiburg (Schweiz)

„Imaginem meam non cognosco in vobis.“

Ist der Mensch das „Bild Gottes“?

Einige Aspekte der Anthropologie im *Opus imperfectum in Matthaem*

Abstract:

The Opus imperfectum in Matthaem is the most detailed and longest commentary on the Gospel of Matthew composed by an unknown Arian author at the beginning of the 5th century.

He compares the notion of image with the portrait of the emperor on the coins, which is venerated similarly to the emperor himself. As the image of the coin can be wiped off also the image of God in human can be rubbed off through vices if humans adopt the image of the worldly king instead of the image of God. Therefore, only a good human can represent the image of God in imitating him in his good deeds. If humans do well God will take care of them. The ‘image of God’ is part of the ‘nature’ of human so that he is able to distinguish good from evil as God can. Only a son resembles his father, not the slave his master, but we should consider all our neighbours ‘images of God’ too, because of their nature.

Einleitung

1. Das *Opus imperfectum in Matthaem*: Beschreibung des Werkes

Das *Opus imperfectum in Matthaem* (OIM) ist eine Erklärung des Matthäusevangeliums, und zwar die ausführlichste in lateinischer Sprache, die uns aus der Zeit der Kirchenväter erhalten geblieben ist. Der Kommentator erklärt in der Regel Satz für Satz, manchmal sogar Wort für Wort. Über weite Strecken benutzt der arianische Verfasser¹ die allegorische Methode zur Auslegung des

¹ Vgl. zum Arianismus im OIM: M. Meslin, *Les Ariens de l’Occident* : 335–430, PatSor 8 (Paris 1967). – M. Simonetti, *Arianesimo latino*, StMed 3. ser. 8/2 (1967) 691–744. – M. Simonetti, *Note sull’«Opus imperfectum in Matthaem»*, StMed 3. ser. 10 (1969) 194–197. – M. Simonetti, *Per una retta valutazione dell’Opus imperfectum in Matthaem*, VetChr 8/1 (1971) 87–97, bes. 90–97. – J. Van Banning, F. Mali, *Opus imperfectum in Matthaem*, TRE 25 (1995) 306, wo Joop van Banning eine Reihe von arianischen Stellen auflistet, z.B. OIM, hom. 35: PG 56, 820C: „Hoc dico, quia procurator domus, et paterfamilias, nec eiusdem substantiae possunt esse, nec una persona esse, nec aequalis dignitas.“ (vgl. dazu Mt 20, 8).

Evangelientextes. Wahrscheinlich ist das Werk im ersten Viertel des fünften Jahrhunderts entstanden. Wohl aufgrund seiner exegetischen Qualität wurde die Schrift im Mittelalter Johannes Chrysostomus zugeschrieben.

Der Bibeltext gehört zu den Zeugen, die älter sind als die Vulgata des Hieronymus, gehört also zu den wichtigen Quellen für eine Version der *Vetus Latina*.

2. Textbestand und Edition

Leider ist dieser Kommentar unvollständig überliefert: keine einzige mittelalterliche Handschrift bietet uns den gesamten Text der Erklärung; vier Teile sind überliefert: Die ältesten Handschriften stammen aus der Zeit der Karolinger, dem 9. Jahrhundert, beinhalten allerdings nur den Kommentar zu Mt 19, 1 – 23, 39, d. h. die Homilien 32 bis 46a.² Die weiteren Handschriften stammen aus dem Hoch- und Spätmittelalter, d. h. aus der Zeit zwischen dem 12. und 15. Jahrhundert, und enthalten den Prolog und die Erklärungen zu Mt 1, 1 – 8, 10, d. h. den Prolog und die Homilien 1–22;³ des Weiteren die Auslegung von Mt 10, 16 – 13, 13, was den Homilien 23–31 entspricht,⁴ und schließlich die Homilien 46b–54,⁵ die den Abschnitt Mt 24, 1 – 25, 46 kommentieren.⁶ Dazu kommen weitere sechs Fragmente des Kommentars, die Raymond Étaix verstreut in anderen neun Handschriften gefunden und im Jahr 1974 publiziert hat:⁷ Mit diesen Fragmenten kann die Lücke zwischen den beiden letzten Abschnitten geschlossen werden, sodass wir einen vollständigen Kommentar zu Mt 1, 1 – 8, 10; Mt 10, 16 – 13, 13 und Mt 19, 1 – 25, 44 vor uns haben.⁸ Die enorme Zahl der maßgeblichen Handschriften – nämlich mehr als 200 (!) – zeugt von der großen Verbreitung und der Beliebtheit dieser Evangelienklärung.

² Teil C: PG 56, 798–897.

³ Teil A: PG 56, 611–754.

⁴ Teil B: PG 56, 754–798.

⁵ Teil D: PG 56, 897–946.

⁶ Vgl. J. van Banning, *Opus imperfectum in Matthaeum: Praefatio*, CCL 87B (Turnholts 1988) XIV–XV.

⁷ R. Étaix, *Fragments inédits de l'«Opus imperfectum in Matthaeum»*, RBen 84 (1974) 271–300, hier 273: „Fragment I, sur Mt X, 23–25 (entre les Hom. 24 et 25).
Fragment II, sur Mt XI, 1 (entre les Hom. 26 et 27).
Fragment III, sur Mt XI, 12–24 (entre les Hom. 27 et 28).
Fragment IV, sur Mt XII, 1–21 (entre les Hom. 28 et 29).
Fragment V, sur Mt XII, 31–37 (entre les Hom. 29 et 30).
Fragment VI, sur Mt XIII, 1–2 (entre les Hom. 30 et 31)“.

⁸ R. Étaix, *Fragments inédits*, 274.

Die aktuell verfügbare Edition dieser lateinischen Schrift findet sich im Band 56 der Reihe der *Patrologia Graeca* aus dem Jahr 1862, in der die Ausgabe von Bernard de Montfaucon des Jahres 1724 nachgedruckt ist. Wie in den mittelalterlichen Handschriften ist dieser Kommentar auch hier unter den Werken des Johannes Chrysostomus eingereiht; gleichzeitig bestreitet der Herausgeber des Bandes, dass dieses Werk vom Konstantinopler Patriarchen verfasst worden sei,⁹ sodass dem Titel „incerto auctore“¹⁰ vorangesetzt worden ist.¹¹ Eine amerikanisch-englische Übersetzung, die einzige in eine moderne Sprache bisher, wurde von James A. Kellerman im Jahr 2010 veröffentlicht.¹²

3. Ist Johannes Scotus der Autor bestimmter Teile?: These von Gustavo A. Piemonte

Mehrere kleine Studien wurden in den vergangenen Jahrzehnten zu besonderen Themen in diesem Kommentar gemacht. Besonders hervorheben möchte ich eine Untersuchung von Gustavo A. Piemonte (1941–2014), einem argentinischen Spezialisten für Johannes Scotus Eriugena, der aufgrund seiner Forschungen zu diesem irischen Theologen und Philosophen bestimmte Teile des *OIMs* diesem Gelehrten aus dem äußersten Westen Europas zuschreibt.¹³ Piemontes Untersuchung umfasst „Thèmes communs“ zwischen Johannes Scotus und dem *OIM*, des Weiteren „Ressemblances dans les principes et la méthode exégétiques“, sodann „Expressions et formules identiques ou très similaires“ und viertens „Ressources rhétoriques communes“¹⁴, aber auch Untersuchungen zu Anspielungen auf historische Ereignisse wie auch zur Textüberlieferung insbesondere in Homiliarien. Diese vertieften Analysen beschrän-

⁹ PG 56, 605: „Hoc Opus non potest Chrysostomi esse.“

¹⁰ PG 56, 611.

¹¹ Eine elektronische Version des Migne-Textes findet sich auf der Homepage der Wilfried Laurier University in Waterloo, Ontario / USA:

<http://manipulus-project.wlu.ca/OpusImperfectum.pdf> (Zugriff 18.02.2021)

und in der Library of Latin Texts der Verlages Brepols in Turnhout / Belgien:

<http://clt.brepols.net/llta/pages/QuickSearch.aspx> (Zugriff 18.02.2021).

¹² Incomplete commentary on Matthew (*Opus imperfectum*). Transl. with an introduction and notes by J. A. Kellerman, ed. by Th. C. Oden, 2 vols., Ancient Christian Texts (Downers Grove 2010).

¹³ G. A. Piemonte, Recherches sur les ‘Tractatus in Matheum’ attribués à Jean Scot, in: G. van Riel, C. Steel, J. McEvoy (eds.), *Iohannes Scottus Eriugena. The Bible and Hermeneutics. Proceedings of the Ninth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenean Studies Held at Leuven and Louvain-la-Neuve, June 7–10, 1995*, Ancient and Medieval Philosophy de Wulf-Mansion Centre Series 1, 20 (Leuven 1996) 321–350.

¹⁴ Ebd., 329–333.

ken sich auf die Homilien 24–31 (Teil B) und 46b–54 (Teil D)¹⁵, wobei Piemonte in diesen Teilen keine arianischen Deutungen findet;¹⁶ die pelagianisch klingenden Stellen lassen sich gut mit Johannes Scotus vereinbaren, der in der Auseinandersetzung um die Prädestination des Pelagianismus' beschuldigt worden ist.¹⁷ Es sei auch der Ire gewesen, der seine eigenen Teile in die schon existente Matthäus-Erklärung eingefügt habe, die allerdings nach Piemonte ins 7./8. Jahrhundert zu datieren ist.¹⁸ Wie der argentinische Spezialist für Johannes Scotus abschließend unterstreicht, muss der geschichtliche Prozess der Kompilation und der Edition des *OIM* in den Handschriften das Thema vertiefter Forschungen sein.¹⁹

Diese Frage ist eine neben vielen anderen, die Joop van Banning seit mehreren Jahren untersucht, indem er insbesondere die handschriftliche Überlieferung des *OIM* erforscht. Gemeinsam mit ihm realisiert eine kleine Gruppe von Forschern in Freiburg (CH) ein Projekt, das vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der Forschung (SNSF) finanziert wird. Das Projekt hat zum Ziel, den Teil A (= hom. 1–22)²⁰ des Textes des *OIM* zu editieren, begleitet von einem Kommentar und einer französischen Übersetzung.

I. Der Mensch als „*imago Dei*“

Im Rahmen der theologischen Anthropologie, die der Verfasser des *OIM* mit besonderem Interesse verfolgt, reiht sich auch das Thema der „*imago Dei*“ ein. An mehreren Stellen in seinem Kommentar legt der Verfasser des *OIM* seine Theologie des Menschen als „Bild Gottes“ dar, die mehrere Schwerpunkte beinhaltet. Zunächst sei der Reflexion nachgegangen, die der Autor über den Begriff des „Bildes“ anstellt.

¹⁵ Nach J. Lemarié, *Les homiliaires de Bobbio et la tradition textuelle de l'« Opus imperfectum in Matthaëum »*, RBen 85/1–2 (1975) 358–362, hier 359: Enthalten in den Gruppen C1 und C2 der Handschriften: C1 = hom. 24–31 (PG 56,756–798) + fragm. VI (Étaix) (zwischen hom. 30 und 31) und C2 = hom. 46b–54 (PG 56,897–946).

¹⁶ G. A. Piemonte, *Recherches sur les 'Tractatus in Mattheum' 336: „Bref, je crois qu'il n'existe aucune preuve concluante de l'arianisme de C1–C2.“*

¹⁷ Ebd., 336.

¹⁸ Ebd., 342.

¹⁹ Ebd., 342: „Il faudrait aussi essayer d'éclaircir davantage les rapports entre C1–C2 et les autres 'sections' (A et B) de cet ensemble tardif appelé couramment *Opus imperfectum in Matthaëum*, dont le processus historique de compilation et d'édition dans les manuscrits devrait faire l'objet de recherches approfondies.“

²⁰ PG 56,611–754.

1. Vergleich mit der Münze, die das Bild des Kaisers zeigt

Die Frage der Pharisäer über die kaiserliche Steuer in Mt 22, 15–22 gibt unserem anonymen Autor die große Gelegenheit, über die Bedeutung eines Bildes zu reflektieren: Jesus bittet um eine Münze, auf der das Bild des Kaisers erscheint. Im Gegensatz zum Bild des Kaisers, das auf eine wertvolle Goldmünze geprägt ist, ist das Bild Gottes im Menschen wiedergegeben:

Das Bild Gottes ist nicht in Gold geprägt, sondern in den Menschen abgebildet. Die Münze des Kaisers ist Gold: die Münze Gottes ist der Mensch. Auf den Solidi sieht man den Kaiser, in den Menschen wird Gott erkannt. Gebt daher eure Reichtümer dem Kaiser, für Gott aber bewahrt einzig die Unschuld eures Gewissens, wo Gott gesehen wird.²¹

Wie das Bild des Kaisers auf der Münze Abbild des Originals ist, so ist der Mensch Abbild Gottes. Wie man im Bild auf der Münze den Kaiser erkennt, so wird im Menschen, der Abbild Gottes ist, Gott erkennbar, genauer gesagt in einem unschuldigen Gewissen.

Wenn aber auf der Münze kein Bild des Kaisers sichtbar ist, ist die Münze Ausschussware, „so wird auch der Mensch, der in sich das Bild Gottes nicht zeigt, als Ausschussware betrachtet.“²²

Durch den Vergleich mit der Münze kann man sagen: die offenkundig oberflächliche, äußere Sichtbarkeit des Abbildes ist entscheidend. Was zeichnet dieses Abbild aus, damit es im Menschen sichtbar wird? Ein reines Gewissen, wie wir gesehen haben, und ein tugendhaftes Leben machen diese Abbildhaftigkeit sichtbar.

2. *Imago Dei – imago terreni regis*

Dass jeder Mensch eine Abbildhaftigkeit in sich trägt, ist für den Autor des *OIM* klar. Er sieht den Menschen in der Einflussosphäre zweier Mächte: der Macht Gottes und der Macht des Widersachers, des Teufels. Deshalb kann der Mensch entweder das „Bild Gottes“ in sich tragen oder das „Bild des irdischen Königs“, womit der Teufel gemeint ist.

²¹ OIM, hom. 42: PG 56, 867D: „Imago Dei non est in auro depicta, sed in hominibus figurata. Numisma Caesaris, aurum est: numisma Dei, homo. In solidis Caesar videtur, in hominibus Deus agnoscitur. Ideo divitias vestras Caesari date, Deo autem conscientiae vestrae solam innocentiam reservate, ubi Deus videtur.“

²² OIM, hom. 38: PG 56, 840D: „Et quemadmodum solidus, qui non habet charagma Caesaris, reprobus est: ita et homo, qui non ostendit in se imaginem Dei, reprobus aestimatur.“

Wenn also jemand nicht das Bild Gottes an sich trägt, kann er nur das Bild des Teufels in sich tragen. Darauf kommt der Autor des *OIM* in der Auslegung der Perikope über die Reinigung des Tempels in Mt 21, 12 zu sprechen. Er erklärt:

Daher also wirft er die Tische der Geldwechsler um, was bedeutet, dass es im Tempel Gottes keine Münzen geben darf, außer geistliche, d. h. solche, die das Bild Gottes haben: und nicht jene Münzen, d. h. nicht jene Menschen, die das Bild des irdischen Königs tragen, d. h. des Teufels.²³

Christus hat die Tische jener Geldwechsler umgeworfen, die Münzen mit dem falschen Bild, d. h. mit dem Bild des „irdischen Königs“ eingetauscht haben, denn dieses falsche Geld mit dem Bild des Teufels hat im Tempel nichts verloren. Nur geistliche Münzen mit dem „Bild Gottes“ sind im Vorhof des Tempels erlaubt. „Denn wie der gute Mensch (*homo bonus*) das Bild Gottes in sich zeigt, so hat auch der schlechte Mensch das Bild des Teufels in sich.“²⁴

Das „Bild Gottes“ also macht nur der „gute Mensch“, der „*homo bonus*“, sichtbar.

3. Nur ein „guter Mensch“ ist „Bild Gottes“

In der Erklärung zu den Weherufen über die Schriftgelehrten und Pharisäer Mt 23²⁵ beleuchtet unser Autor wiederholt den Unterschied zwischen äußerem Schein und innerer Haltung, zwischen vorgespielder Scheinheiligkeit und tatsächlicher Feindschaft. Der Verfasser erlebt offenkundig Häretiker, die heuchlerisch vorgeben, Freunde zu sein, es aber nicht sind: „Ich glaube, dass ein offener Feind besser ist als ein falscher Freund. So ist auch bei Gott jemand hassenswerter, der sich Diener Gottes nennt, aber die Gebote des Teufels ausführt.“²⁶

²³ OIM, hom. 38: PG 56, 840D: „Ideo ergo mensas numulariorum evertit, significans quia in templo Dei non debent esse numi, nisi spirituales, id est, qui Dei imaginem habent: et non illi numi, id est, non illi homines, qui terreni regis imaginem portant, id est, diaboli.“

²⁴ OIM, hom. 38: PG 56, 841A: „Nam sicut homo bonus in se imaginem Dei ostendit, sic et homo malus imaginem diaboli habet.“

²⁵ Vgl. Mt 23, 28: „So erscheint auch ihr von außen den Menschen gerecht, innen aber seid ihr voll Heuchelei und Gesetzlosigkeit.“

²⁶ OIM, hom. 45: PG 56, 890A: „Puto quod melior est inimicus apertus, quam amicus falsus. Sic et apud Deum odibilior est qui servum Dei se dicit et mandata diaboli facit.“

Diese Häretiker, die Nicht-Arianer,²⁷ haben das „Bild Gottes“ abgelegt, das – gemäß dem Epheserbrief des Apostels Paulus – „in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit“ (Eph 4, 24) geschaffen ist, und sie sind zu Schlangen geworden, weil sie „das Bild der Schlange angenommen haben, das in Boshaftigkeit und einem Schatten der Wahrheit besteht“²⁸. Deshalb bezeichnet unser Autor die Häretiker nicht als Christen.²⁹ Wenn die Häretiker aber die (arianischen) Christen nicht mehr verfolgen, dann sind auch sie wieder „Kinder der Kirche“.³⁰ Weil die Häretiker viele Irrtümer vertreten, unlauter leben und die (arianischen) Christen, zu denen sich der Autor zählt, verfolgen, haben sie das „Bild Gottes“ abgelegt und das „Bild der Schlange“, des Bösen, angenommen. Das „Bild Gottes“ besteht in einem Leben in wahrer, aufrichtiger Gerechtigkeit, Heiligkeit und Wahrhaftigkeit.

Gerade in der Deutung der Gerichtsrede von Mt 25 unterstreicht unser anonymen Verfasser diesen moralischen Anspruch, damit das „Bild Gottes“ sichtbar sein kann. Dafür braucht es die Präsenz des göttlichen Geistes im Menschen, der dieses tugendhafte Leben bewirkt. Wenn der Richter auf die Rechtfertigungsversuche jener auf der linken Seite antwortet: „*Amen ich sage euch, ich kenne euch nicht, wer ihr seid*“, lässt ihn der Verfasser des *OIM* weiterreden und sagen:

Die Zeichen meines Geistes sehe ich nicht in euch. Wie nämlich jemand, der einen unreinen Geist hat, keine guten Werke tun kann, so vollbringt keine bösen Taten, wer den Heiligen Geist hat. Warum also tut ihr keine guten Taten, sondern böse? Mein Bild erkenne ich nicht in euch (lat.: *Imaginem meam non cognosco in vobis*).

²⁷ Th. S. Paas, *Das Opus imperfectum in Matthaem*. Inaugural-Dissertation (Tübingen 1907) 130–131, 135–141, hier 130: „Die Homousiasten, die Bekenner des nizänischen Glaubens, sind nach seiner Ansicht die Häretiker, die ernstlich bekämpft werden müssen, während seine (arianische) Partei die rechtmäßige, von Christus gestiftete Kirche repräsentiert.“ – M. Simonetti, *Note sull'«Opus imperfectum in Matthaem»*, 187: „Occasionalmente egli [l'*Opus imperf. in Mt.*] nomina vari eretici e accenna anche alle loro dottrine: Fotino (791c, 903a), Manichei (725a), Sadducei (869a), Dositeo e Simon Mago (901c). Ma il contrasto fondamentale è con i dominanti ortodossi niceni: essi vengono espressamente nominati in una sola volta col nome di Homousiani (903d) dal termine distintivo della loro teologia, homousios, ma quando si parla genericamente di eretici – e se ne parla molto spesso – il riferimento è soprattutto a loro.“

²⁸ *OIM*, hom. 45: PG 56, 890B: „Qui deposuerunt imaginem Dei, quae est in iustitia, et sanctitate veritatis: et suscipientes imaginem serpentis, quae est in malitia et schemate veritatis, facti sunt serpentes.“

²⁹ *OIM*, hom. 45: PG 56, 890B: „inter haereticos et Christianos pax non potest esse.“

³⁰ *OIM*, hom. 45: PG 56, 890B: „Si ergo filios Ecclesiae non persequuntur haeretici, neque adversantur, et ipsi filii sunt Ecclesiae. Si autem persequuntur, semen sunt serpentis illius, cuius semen inimicitias exercet adversus semen Ecclesiae.“

Mein Bild ist (nämlich), das Böse zu meiden, dem Guten zu folgen: Ihr aber, im Gegenteil, flieht das Gute, und habt Böses getan. Nicht könnt ihr den Preis meiner Soldaten empfangen, die ihr die Standarte des Tyrannen tragt. Nicht kann ich mein nennen, in denen ich nichts von mir erkenne.³¹

Wer einen unreinen Geist hat und diesem (Feld-)Herrn folgt, wird böse Taten vollbringen. Deshalb ist bei diesen Menschen das „Bild Gottes“ nicht erkennbar, vergleichbar mit einer Münze, auf der das Bild des Kaisers abgetragen worden und verschwunden ist, könnte man sagen. Wie die perfekte Münze jene ist, auf der das Bild des Kaisers gut nachgeahmt – kopiert ist, so ist auch im Menschen das „Bild Gottes“ vollkommen, wenn er die Werke Gottes nachahmt.

4. Vollkommenes „Bild Gottes“ durch Nachahmung

Seid vollkommen, indem ihr sowohl die Freunde liebt, um Sünden zu vermeiden, als auch die Feinde, um die Gerechtigkeit beizubehalten, weil jenes von Strafe befreit, dieses aber zur Herrlichkeit führt. Denn es ist kein vollkommenes Bild Gottes, das nicht durch Werke Gott nachahmt.³²

In dieser Erläuterung des Verses Mt 5, 48 aus der Bergpredigt stellt der Verfasser des *OIM* die Nachahmung Gottes als Weg zur Vollkommenheit und perfekten Darstellung des „Bildes Gottes“ im Menschen dar.

Gerade vor dem Hintergrund der radikalen Forderungen Jesu in der Bergpredigt kann man sich die Frage stellen: Ist der Mensch denn überhaupt fähig, Gott nachzuahmen? Ist dieser Anspruch nicht unmöglich hoch und deshalb unerfüllbar?

³¹ OIM, hom. 53: PG 56, 934A: „*At ille respondens ait: Amen dico vobis, nescio vos qui estis. Signa spiritus mei in vobis non video. Sicut enim qui immundum spiritum habet, bona opera facere non potest: sic qui Spiritum sanctum habet, opera non facit mala. Quare igitur vos opera non facitis bona, sed mala? Imaginem meam non cognosco in vobis. Imago autem mea est fugere malum, et sequi bonum: vos autem econtra fugistis bonum, et operati estis malum. Non potestis meorum militum praemia accipere, qui tyranni vexilla portatis. Non possum meos dicere, in quibus meum nihil cognosco.*“

³² OIM, hom. 13: PG 56, 703D: „*Perfecti estote, ut et amicos diligatis propter peccatum vitandum, et inimicos propter justitiam habendam: quoniam illud de poena liberat, hoc autem ducit in gloriam: nec enim est perfecta Dei imago, quae non per opera similat Deum.*“

5. Fähigkeit des Menschen zu guten Taten – in Nachahmung Gottes

Nach einer Reihe von Geboten und Aufforderungen Jesu an die Menschen im ersten Teil der Bergpredigt (Mt 5–6) will der Verfasser des *OIM* einleitend zur Stelle Mt 7, 7³³ den Leser auf den Boden der Tatsachen zurückholen. Er unterstreicht, dass „der Herr wusste, dass, was auch immer er oben befohlen hatte, für die Menschen unmögliche Dinge sind und was die menschliche Natur betrifft, diese übersteigen.“³⁴ Es folgt eine rhetorisch großartig formulierte Aufzählung von Argumenten: „Wie soll jemand, der seinen Freund nicht ehrlich liebt, einen Feind lieben können?“³⁵, fragt der Verfasser etwa. „Weil also die Gebote größer waren als die menschliche Kraft, verweist er sie auf Gott, für dessen Gnade nichts unmöglich ist: *Bittet und es wird euch gegeben*, damit, was aus euch Menschen nicht vollbracht werden kann, durch die Gnade Gottes erfüllt werde.“³⁶

Denn Gott hat jedes sinnliche Geschöpf mit besonderen Waffen und Werkzeugen ausgestattet: Einige hat er mit dem schnellen Lauf der Füße ausgestattet, andere mit Krallen, wieder andere mit schnellen Flügeln, andere mit Zähnen, weitere mit Hörnern: allein den Menschen aber hat er so gestaltet, dass er selbst seine eigene Stärke sei.³⁷ „Und in dem, dass er ihn schwächer als alle machte, genau darin wollte Gott, dass der Mensch in sich selbst stärker sei.“³⁸

Denn für den Menschen bedeutet Gott zu kennen und zu verehren ewiges Leben, ihn aber nicht zu kennen und zu verachten ewige Verdammnis. Zugleich hat Gott den Menschen einerseits nicht so geschaffen, dass er gar nichts Gutes vollbringen könnte, andererseits aber auch nicht so mächtig, dass er Gott gar nicht nötig hätte. „Und es ist eine äußerst gerechte Sache, dass das Geschöpf den Schöpfer nötig hat.“³⁹

³³ Mt 7, 7: „Bittet und es wird euch gegeben; sucht und ihr werdet finden; klopft an und es wird euch geöffnet!“

³⁴ *OIM*, hom. 18: PG 56, 729D: „*Sciens Dominus, quoniam quaecumque mandaverat supra, hominibus impossibilia erant: et quantum ad naturam humanam, supra naturam.*“

³⁵ *OIM*, hom. 18, PG 56, 730A: „*Qui nec amicum suum sincere diligit, quomodo diligit inimicum?*“

³⁶ *OIM*, hom. 18: PG 56, 730A: *Quoniam ergo majora erant mandata, quam virtus humana est, transmittit eos ad Deum cujus gratiae impossibile nihil est, dicens: Petite, et dabitur vobis: ut quod ex vobis hominibus consummari non potest, per gratiam Dei adimpleatur.*“

³⁷ *OIM*, hom. 18: PG 56, 730B: „*Quoniam creaturam sensibilem Deus armatam et munitam creavit. Alios enim munivit veloci pedum cursu, alios armavit unguibus, alios velocibus pennis, alios dentibus, alios cornibus: hominem autem solum sic disposuit, ut virtus illius sit ipse.*“

³⁸ *OIM*, hom. 18: PG 56, 730B: „*Et in eo quod infirmiores eum fecit omnibus, in ipso fortiores eum voluit esse in se.*“

Dem Verfasser des *OIM* geht es darum, die Christen zu motivieren, tugendhaft zu leben, die Gebote einzuhalten und Gott nachzuahmen.⁴⁰ Denn wenn ein Mensch sündigt und „wie ein Schwein lebt“, hat er das „Bild Gottes“ in sich verloren. Und gerade deshalb sollen Christen diese Menschen suchen gehen und bei ihnen anklopfen, um dadurch Gott nachzuahmen. Im Kommentar zur Aufforderung des Bittens (Mt 7, 7–8) schreibt unser Autor:

Jetzt aber gibt er ihnen einen guten Rat: Wenn sie ihre Feinde lieben, gleichsam als Nachahmer des gütigen Gottes, und wenn sie sie wiederum nach (dem Vorbild) Gottes retten wollen, mögen sie Gott für jene bitten, und es wird ihnen gegeben werden: Sie sollen jene suchen, die in Sünden untergegangen sind, und werden sie finden, wie Gottes Gnade es zeigt; sie sollen bei jenen klopfen, die in Irrtümern eingeschlossen sind, und Gott wird sie öffnen, sodass ihre Rede in ihre Seelen Eingang findet: Und selbst wenn er von Christen sprechen sollte, die für sich das Bild Gottes verloren haben, weil sie wie Schweine lebten und von Menschen zu Schweinen geworden sind, als sie fielen: Sucht sie und ermahnt sie mit Wohlwollen, verheißt ihnen die Barmherzigkeit Gottes und führt sie zur Hoffnung.⁴¹

Doch auch in dieser Situation, wo diese Sünder die Gottebenbildlichkeit verloren haben, ist dieser Zustand für den Verfasser des *OIM* nicht definitiv: Er sieht durchaus die Möglichkeit, diesen Menschen Hoffnung vorzustellen, und die Möglichkeit, dass sie durch die Barmherzigkeit Gottes wieder zu tugendhaften Menschen werden.

6. Gottes Erbarmen

Die Wehe-Worte Jesu über galiläische Städte in Mt 11, 20–24 überträgt unser Kommentator aus der Vergangenheit in seine Gegenwart: In der Auslegung dieses Verses Mt 11, 20: „Dann begann er, Vorwürfe zu machen“⁴² versetzt sich der Verfasser des *OIM* voll Eifer in die Rolle Christi, der die Zeitgenossen

³⁹ *OIM*, hom. 18: PG 56, 730B: „Et vere justissima res est, ut factura necessarium habeat factorem.“

⁴⁰ Vgl. dazu: *M. Simonetti*, Note sull'«Opus imperfectum in Matthaëum», 170–171.

⁴¹ *OIM*, hom. 18: PG 56, 731D–732A: „Nunc autem dat eis consilium bonum, ut si diligant inimicos suos, quasi Dei benigni imitatores, et velint eos etiam secundum Deum salvare, petant Deum pro illis, et dabitur eis: quaerant eos, qui perierunt in peccatis, et invenient eos, Dei gratia demonstrante: pulsant eos, qui sunt in erroribus conclusi, et aperiet eos Deus, ut habeat sermo eorum ad animas eorum ingressum: ac si dicat de Christianis, qui porcorum more viventes perdidit per se imaginem Dei, et cadentes ab homine porci facti sunt, et perierunt: Quaerite eos admonendo benevole, promittendo eis misericordiam Dei, et in spem eos adducendo.“

⁴² Vgl. *OIM*, fragm. 3: R. Étaix, Fragments inédits, p. 284.

des *OIMs* tadelt, die zwar täglich die Schrift lesen, aber nicht auf sie hören; schließlich nennt er reiche Menschen, die ihren Reichtum genießen wollen. Der Verfasser des *OIM* allerdings hält dagegen und sagt, der Reichtum ist den Verständigen zur Erprobung gegeben. Und er setzt fort:

Wie also soll sich Gott deiner erbarmen, wenn er sein Bild in dir nicht sieht? Der Mensch ist nämlich Bild Gottes in der Weise, dass nicht seine Seele dem Fleisch dient in fleischlichen Dingen, sondern das Fleisch der Seele in geistlichen Dingen. Denn das wussten auch die Verständigen der Heiden: Wer nämlich in fleischlichen Genüssen und Vergehen lebt, in dem dient nicht das Fleisch der Seele, sondern die Seele dem Fleisch.⁴³

Nur wenn Gott in einem Menschen sein Ebenbild wiedererkennt, wird er sich dieses Menschen erbarmen. Dies wird nur der Fall sein, wenn dieser Mensch tugendhaft lebt, wenn also die Seele dieses Menschen den Leib unter Kontrolle hat und der Leib dem Wohl der Seele dient.

7. Der gerechte Mensch ist „*imago Dei*“, ihm ist die Fürsorge Gottes verheißen

Weil der Mensch diese besondere Würde hat, „Gottes Ebenbild“ zu sein, kann er sich darauf verlassen, dass Gott sich auch um ihn kümmert. Der Verfasser des *OIM* nimmt den Vergleich Jesu mit dem Sperling (Mt 10, 29) auf und zieht daraus eine Folgerung *a minori ad maius*:

Wenn der Sperling nicht durch Zufall stirbt und zu Boden fällt, und zwar deshalb, weil er Gottes Werk ist, um wieviel mehr ist der gerechte Mensch nicht dem Zufall unterworfen, weil er Gottes Bild ist?⁴⁴

Nach dem ersten Schöpfungsbericht (Gen 1, 28) steht der Mensch über den Vögeln des Himmels, über die er „walten“ soll. Wenn Gott sich schon um diese unscheinbaren kleinen Wesen so kümmert, um wie viel mehr wird er für den Menschen sorgen. Allerdings schränkt der Verfasser des *OIM* ein: er spricht vom „gerechten Menschen“ (*justus homo*), dem diese Fürsorge Gottes verheißen ist.

⁴³ *OIM*, fragm. 3 inter hom. 27 et 28: R. Étaix, *Fragments inédits*, p. 284, 104–109: „Quomodo ergo tui Deus miseretur cum imaginem suam non videat in te? Homo enim imago Dei sic est ut non anima eius carni serviat in carnalibus, sed caro animae in spiritalibus. Hoc enim et gentilium sapientes sciebant, quoniam qui in carnalibus deliciis aut delictis vivit, in eo non caro animae servit, sed anima carni.“

⁴⁴ *OIM*, hom. 25: PG 56, 764C: „Si passer eventu non moritur, nec cadit, propter hoc ipsum, quia opus Dei est: quanto magis justus homo non est in eventu positus, quia imago Dei est?“

Diese moralische Interpretation des „Bildes Gottes“ im Menschen oder im Christen entspricht sicherlich einem Hauptinteresse des Verfassers des *OIM*, wie auch M. Simonetti in seinem ausgezeichneten Artikel über das *OIM* unterstreicht.⁴⁵ Denn das Studium der Hl. Schrift erfordert nicht nur einen ständigen Umgang mit ihr, sondern auch eine entsprechende moralische Einstellung.⁴⁶

II. Die „*imago Dei*“ verankert im Wesen des Menschen

Daneben aber gibt es auch eine Stelle, wo unser Autor diese Gottebenbildlichkeit des Menschen in seinem Wesen, d. h. in seiner „Natur“ (*natura*) verankert sieht.

1. Die Gottebenbildlichkeit gehört zur „Natur“ des Menschen

Diese besonders interessante Aussage über das „Bild Gottes“ unter Menschen findet sich in der Deutung der Perikope von der Heilung des Sklaven des römischen Centurio in Mt 8, 6: Der Centurio selbst bittet Jesus darum, seinen Sklaven zu heilen. Einen Sklaven durch schwere Krankheit und Tod zu verlieren war vielleicht für manche Herren nicht mehr als ein finanzieller Verlust.⁴⁷ Doch diesem Centurio ging es wirklich um die Gesundung seines Sklaven, weshalb er selber Jesus bittet und nicht jemanden anderen schickt. Der Verfasser des *OIM* hält daraufhin fest:

Ich glaube, dass dieser Centurio keinen Unterschied sah zwischen einem Sklaven und einem Herrn, wissend, dass, obwohl die Würde (*dignitas*) zwischen ihnen in dieser Welt verschieden ist, sie dennoch dieselbe Natur besitzen. Daher ehrte er mehr das Bild Gottes im Menschen als er das Werk der Gefangenschaft im Sklaven verachtete, weil Gott es nicht gemäß seiner Gerechtigkeit durch sein Erschaffen so eingerichtet hat, sondern weil er es wegen der Sünden der Menschen durch Erlaubnis akzeptiert hat.⁴⁸

⁴⁵ Vgl. M. Simonetti, Note sull'Opus imperfectum in Matthaëum, Studi medievali 10 (1969) 117–200, hier 119: „l'allegoria ha contenuto soprattutto morale.“ Ebd., 126: „il nostro autore ha [...] spiccati interessi di carattere morale, ed il testo di Matteo gli forniva ampi spunti per diffondersi in questo senso senza abbandonare il senso letterale del testo commentato.“

⁴⁶ Vgl. M. Simonetti, Note sull'Opus imperfectum in Matthaëum, 125: „Applicarsi alla Scrittura con impegno totale: e ciò comporta non soltanto assiduo contatto col testo sacro (730d, 938c) ma anche adeguata disposizione morale.“

⁴⁷ Vgl. *OIM*, hom. 22: PG 56, 751D.

⁴⁸ *OIM*, hom. 22: PG 56, 751D–752A: „Puto quod iste centurio inter servum et dominum nullam differentiam aestimabat: sciens quoniam etsi dignitas in hoc saeculo diversa est in-

Sowohl der hochgestellte römische Hauptmann als auch der gefangene Sklave sind Menschen mit dem „Bild Gottes“ in sich. Diese Tatsache bezeichnet der Verfasser des *OIM* sogar als gemeinsame „Natur“ der beiden, des Sklaven und des Herren. Die Unterschiede in der Würde – *dignitas* –, in der sozialen Stellung sind nicht Teil der menschlichen Natur, die Gott geschaffen hat, sondern sind Teil der menschlichen Realität nach dem Sündenfall. Diese gesellschaftliche Realität hat Gott erlaubend akzeptiert.

2. Als „Bild Gottes“ ist der Mensch mit „göttlichem Erkenntnisvermögen“ ausgestattet

In der Interpretation des Gleichnisses vom Sämann (Mt 13, 1–23) und der Deutung des Hausherrn (Mt 13, 52) arbeitet unser Autor heraus, dass alle Menschen aufgrund ihrer Geschöpflichkeit als „Bild Gottes“ das Gute und das Böse erkennen können. Diese Grundkenntnis ist jedem Menschen gegeben, so wie ein Hausherr allen seinen Knechten eine Grundversorgung zusichert.⁴⁹

Diese Gnade und Erkenntnisvermögen von Gutem und Bösem (*intellectus boni et mali*) sind dem Menschen von Gott „aus Notwendigkeit“, d. h. als integraler Teil seiner Natur, gegeben: „wir würden nämlich nicht als nach dem Bild Gottes geschaffene Menschen erscheinen, wenn wir nicht das göttliche Erkenntnisvermögen (*divinus intellectus*) hätten.“⁵⁰

Dieser Gedanke der Ähnlichkeit zwischen Gott und dem Menschen aufgrund des *intellectus divinus* erinnert an Klemens von Alexandrien, der auch im *voûç* (lat. *intellectus*) die Abbildhaftigkeit des guten Menschen von Gott verortet:

Denn geistig ist das Wort Gottes, und dementsprechend zeigt sich das Abbild des Geistes [*voûç eikouσιμοῦς*] allein im Menschen, so wie der gute Mensch seiner Seele nach gottgleich und gottähnlich ist und andererseits Gott menschenähnlich. Denn die Eigenart eines jeden ist der Geist, und durch ihn erhalten wir das uns prägende

ter illos, una est tamen natura illis. Ideo magis Dei imaginem honorabat in homine, quam opus captivitatis contemnebat in servo: quod Deus non secundum suam justitiam creando disposuit, sed propter peccata hominum permittendo suscepit.“

⁴⁹ *OIM*, hom. 31: PG 56, 797A: „Sicut paterfamilias multa mancipia habens, omnibus quidem mediocrem vestem dat, mediocrem annonam dat pro debito domini sui: quia nec potest esse servus ejus, nisi ab illo vestitus fuerit, et nutritus.“

⁵⁰ *OIM*, hom. 31: PG 56, 797A: „Dominus generalem gratiam, id est, intellectum boni et mali omnibus dat pro necessitate naturae: quia nec videmur esse homines ad imaginem Dei creati, nisi habuerimus divinum intellectum.“

Wesen. Dementsprechend sind auch diejenigen, die sich an einem Menschen ver-sündigen, frevelhaft und gottlos.⁵¹

Die Ähnlichkeit zwischen Gott und dem Menschen, d. h. die Ähnlichkeit der Menschen mit Gott wie auch die Ähnlichkeit Gottes mit einem guten Menschen, liegen im Geistigen. Denn sowohl das Wort Gottes, der Logos, ist νοερός, und gleichzeitig „charakterisiert“, „prägt“ bzw. „bestimmt“ der νοῦς (Geist / *intellectus*) die Gestalt des Menschen. „Gottgestaltig“ bzw. „gottebenbildlich“ ist allerdings nur der „gute Mensch“, der tugendhafte; der sündige Mensch hingegen ist frevelhaft und gottlos.

In der Auslegung des Gleichnisses von den zwei ungleichen Söhnen Mt 21, 28–32 deutet der Verfasser des *OIM* die beiden Söhne allegorisch auf die beiden Völker: die Heiden und die Juden.⁵² Da der Kommentator des *OIM* die Heiden als Kinder Noahs sieht, ist für ihn der ältere Sohn das Bild für die Heiden, wohingegen die Juden als Kinder Abrahams gelten und deshalb vom jüngeren Sohn versinnbildlicht werden. Wie hat nun Gott zu diesen Völkern gesprochen? Menschen teilen die Erkenntnis (*intellectus*) durch Wörter mit, die in den Ohren klingen, Gott teilt die Erkenntnis (*intellectus*) im Herzen (*cor*) und im Geist (*mens*) mit.⁵³

Unser Autor kritisiert das Verhalten des älteren Sohnes, der es in Gedanken ablehnt, zur Arbeit in den Weinberg zu gehen: Denn wer die Erkenntnis (*intellectus*) des Guten und des Bösen hat, verlässt das Gute und folgt dem Bösen, wenn er in seinen Gedanken gegen den Herrn zu antworten scheint: „Ich will nicht“, d. h. wenn er gegen seine Erkenntnis (*intellectus*), von Gott geschaffen worden zu sein, so antwortet.⁵⁴

Jeder Mensch besitzt nämlich das Wissen um das Gute und das Böse: Wer hingegen behauptet, er wisse nicht, was gut ist, widerspricht seiner eigenen

⁵¹ Clemens Al., Strom. VI, 9, 72, 2: L. Früchtel, O. Stählin, U. Treu, GCS 52 (Clemens Al. 2) (Berlin ²1985), p. 468,4–8: νοερός γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, καθ' ὃ ὁ τοῦ νοῦ εἰκονισμὸς ὁράται ἐν μόνῳ τῷ ἀνθρώπῳ, ἢ καὶ θεοειδῆς καὶ θεοεικελὸς ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ κατὰ ψυχὴν ὃ τε αὐθὺς ἀνθρωποειδῆς· τὸ γὰρ εἶδος ἐκάστου ὁ νοῦς, ᾧ χαρακτηρίζομεθα. Παρ' ὃ καὶ οἱ εἰς ἀνθρώπων ἁμαρτάνοντες ἀνόσιοί τε καὶ ἀσεβεῖς.

⁵² Vgl. *OIM*, hom. 40: PG 56, 849A–853C.

⁵³ *OIM*, hom. 40: PG 56, 849B: „Quomodo loquutus est filiis suis? Non in facie ut homo, sed in corde ut Deus: Homo in auribus verbum sonans, sed Deus in mentibus suggerit intellectum.“

⁵⁴ Vgl. *OIM*, hom. 40: PG 56, 849D: „At ille dixit: Nolo. Quomodo dixit, Nolo? In cogitatu. Qui enim habens intellectum boni et mali, relinquit bonum, et sequitur malum, in cogitationibus suis contra Dominum respondere videtur, quia Nolo, id est, contra intellectum suum creatum sibi a Deo.“

Grundausrüstung, die er in seiner Natur als „Bild Gottes“ vom Schöpfer mitbekommen hat.

Für den Autor des *OIM* liegt die Gottebenbildlichkeit des Menschen offenkundig in der Tatsache, dass sowohl Gott als auch der von Gott geschaffene Mensch die Kenntnis des Guten und Bösen besitzen; dem Menschen ist diese Kenntnis in seiner Natur mitgegeben.

3. „Abbild Gottes“ wie der Sohn seinem Vater gleicht

In der Auslegung des doppelten Liebesgebotes Jesu (Mt 22, 35–40 mit Zitat aus Dtn 6, 5) macht der Verfasser des *OIM* noch einmal einen Vergleich zwischen Sklaven und Freien, hier in Hinblick auf ihr Verhalten: einerseits das des Sklaven zu seinem Herrn, andererseits das des freien Sohnes zu seinem Vater. Das Verhältnis des Sklaven zu seinem Herrn ist durch Furcht bestimmt, das Verhältnis des Sohnes zu seinem Vater durch Liebe. Diese Verhältnisse überträgt der Verfasser auf die Beziehung von Menschen zu Gott:

„*Du wirst lieben*“, sagt er; er sagt nicht: „*Du wirst fürchten*“, weil lieben größer ist als fürchten. Der Anfang der Verehrung Gottes nämlich hat Furcht, die Vollkommenheit aber hat die Liebe, sagt doch Johannes: *Die vollkommene Liebe vertreibt die Furcht* (1Joh 4, 18). Solange nämlich der Mensch Gott fürchtet, liebt er ihn nicht: sobald er anfängt zu lieben, fürchtet er ihn nicht nur nicht mehr, sondern er liebt ihn sogar mehr. Fürchten gehört sich nämlich für Sklaven, lieben für Söhne. Furcht besteht bei Zwang, Liebe in Freiheit. Wer Gott in Furcht dient, entgeht zwar der Strafe, den Lohn der Gerechtigkeit allerdings hat der nicht, der widerwillig das Gute tut aus Furcht. Gott will also nicht, dass er von den Menschen gefürchtet wird wie ein Herr, sondern dass er geliebt wird wie ein Vater, der den Menschen den Geist der Kindschaft (Adoption) gegeben hat. Wenn wir nämlich die Angelegenheit des geschaffenen Menschen von Anfang an betrachten, verstehen wir, dass Gott mehr (lieber) Vater der Menschen sein wollte als Herr. Nicht nur dass er sagt: *Lasst uns den Menschen machen*, sondern: *Lasst uns den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnis* (Gen 1, 26). Denn es kommt den Kindern zu, dass sie ihren Vätern gleichen, nicht jedoch Sklaven ihren Herren.⁵⁵

⁵⁵ OIM, hom. 42: PG 56, 873AB: „*Diligens, inquit: non dicit, Timebis: quia diligere majus est quam timere. Inchoatio enim culturae Dei habet timorem, perfectio autem dilectionem, dicente Joanne: Perfecta dilectio foras mittit timorem* (1. Joan. 4.18). Donec enim homo timet Deum, non eum diligit: cum autem coeperit, jam non eum tantummodo timet, sed etiam amplius diligit. Timere enim servorum est, diligere autem filiorum: timor sub necessitate est, dilectio in libertate. Qui in timore servit Deo, poenam quidem evadit, mercedem autem justitiae non habet, qui invitus facit bonum propter timorem. Non vult ergo Deus, ut timeatur ab hominibus, quasi dominus: sed ut diligatur quasi pater, qui adoptionis spiritum

Jesus unterstreicht das Liebesgebot, das schon im Alten Testament gefordert war, und setzt es in Bezug mit dem Johannesbrief, der Frucht und Liebe gegenüberstellt: Furcht – so unser anonymen Autor – ist bestimmt durch ein Zwangsverhältnis, wie es zwischen Sklaven und Herren besteht. Liebe hingegen ist nur möglich in einer Beziehung in Freiheit. Wer in der Gottesbeziehung bei der Furcht stehen bleibt, entgeht zwar der Strafe, so wie der gehorsame Sklave der Strafe seines gefürchteten Herrn entgeht; demgegenüber will aber Gott wie ein Vater geliebt werden – deshalb hat er den Menschen (!) auch den „Geist der Kindschaft“ (*adoptionis spiritus*) gegeben. Da Gott von Anfang an für die Menschen Vater ist, ist das richtige Verhältnis zu ihm das Liebesverhältnis, das Kindern zukommt, nicht die Beziehung der Furcht, die Sklaven entspricht. Dieses Vater-Kind-Verhältnis sieht der Autor des *OIM* schon in Gen 1, 26 begründet, denn Gott produziert nicht wie ein Handwerker einen Gegenstand, der dem Urheber nicht gleicht und auch keine Beziehung der gegenseitigen Liebe hervorbringt, sondern Gott will ein Abbild von sich selbst schaffen, das ihm gleicht, und damit auch eine gegenseitige Beziehung begründen, eine Beziehung in gegenseitiger Freiheit, die die Voraussetzung für Liebe ist, wie unser Verfasser betont. Gott will nicht von Sklaven als gefürchteter Herr bedient werden, sondern er will als souveräner Vater von freien Kindern geliebt werden. Deshalb gibt Gott seinem Geschöpf die Freiheit mit und schenkt ihm den Geist der Kindschaft, damit es Liebe zwischen Söhnen oder Töchtern und dem Vater geben kann. Denn nur in Freiheit kann es Liebe geben, in einer Freiheit, die zwischen Herrn und Sklaven nicht existiert, wohl aber zwischen Vater und Sohn oder Tochter. Nur im freien Vater-Kind-Verhältnis also sieht der Verfasser des *OIM* den Auftrag Gottes erfüllt, dass zwischen beiden das Verhältnis von „Abbildhaftigkeit“ (*imago*) und „Ähnlichkeit“ (*similitudo*) besteht.

4. Der Nächste ist auch „Abbild Gottes“

Wenn jemand also Gott, den Vater aller Menschen, liebt, ergibt sich, dass jeder gute Mensch auch seinen Nächsten lieben soll, der ja auch „Abbild Gottes“ ist. Denn es ist nicht einsichtig, das Original, den Vater, zu lieben, sein Abbild aber nicht.

donavit hominibus. Nam si consideremus ab initio creati hominis causam, intelligimus quia Deus magis se patrem voluit esse hominum, quam dominum. Non enim dixit tantummodo, *Faciamus hominem*: sed, *Faciamus hominem secundum imaginem et similitudinem nostram* (Gen. 1.26). Similare autem filiis convenit ad patres suos, non etiam servis ad dominos suos.“

In die Erklärung des Liebesgebotes (zu Mt 22, 39) flicht er eine Deutung des Gleichnisses vom Barmherzigen Samariter ein: Zunächst erklärt er kurz den allegorischen Sinn dieser Parabel, dass nämlich Christus mit dem Samariter gemeint ist, der kommt, um unsere Wunden zu versorgen. Dann aber setzt er fort:

Wenn wir es auf einfache Weise (im Literalsinn) verstehen wollen, dass unser Nächster jeder gläubige Mensch ist: Wer einen gläubigen Menschen liebt, gleicht demjenigen, der Gott liebt, weil der Mensch Bild Gottes ist. Wie der König in seinem Bild geehrt oder verachtet wird, so wird auch Gott im Menschen entweder geliebt oder gehasst. Nicht kann der einen Menschen hassen, der Gott liebt; und nicht kann einer Gott lieben, der den Menschen hasst, wie der Apostel Johannes sagt: *Wer von sich sagt, Gott zu lieben, den Bruder aber nicht liebt, lügt. Wenn du nämlich den Bruder, den du siehst, nicht liebst, wie kannst du Gott, den du nicht siehst, lieben?* (1Joh 4, 20) Wer denn ehrt den König und verachtet (gleichzeitig) sein Bild? Oder wer ehrt das Bild und verachtet den Urheber des Bildes?⁵⁶

Im Mitmenschen liebt jeder Gott selber, weil diese Liebe zum Nächsten darin begründet ist, dass auch dieser „Abbild Gottes“ ist. Es ist nicht konsequent, den Kaiser zu lieben, sein Abbild (auf der Münze oder in der Statue) zu hassen.

III. Zusammenfassung

Auch wenn das *Opus imperfectum in Matthaem* ein Bibelkommentar ist, und keine systematische Abhandlung, lassen sich doch einige Überlegungen des Autors zusammenfassen:

1. In gut spätantiker Tradition ist der Verfasser in erster Linie an einer praktischen, moralischen Deutung der Aussage von der Gottebenbildlichkeit des Menschen interessiert. Wie das Bild des Kaisers auf einer Münze beschädigt, abgerieben und entfernt werden kann, so kann das „Abbild Gottes“ in jedem Menschen durch Laster beschädigt, bedeckt oder ganz unsichtbar gemacht werden. Deshalb bleibt das „Bild Gottes“ nur in einem „guten Menschen“, d. h. in einem tugendhaften Menschen

⁵⁶ OIM, hom. 42: PG 56, 874D: „Ut autem simpliciter intelligamus, proximum nostrum omnem hominem esse fidelem, qui hominem amat fidelem, simile est sicut qui amat Deum, quia imago Dei est homo. Sicut in imagine sua rex honoratur, vel contemnitur, sic et Deus in homine vel diligitur, vel oditur. Non potest hominem odire, qui Deum amat: nec potest Deum amare, qui hominem odit, sicut ait Joannes apostolus: *Qui dicit se Deum diligere, fratrem autem non diligit, mentitur. Si enim fratrem, quem vides, non diligas, Deum, quem non vides quomodo potes diligere* (1. Joan. 4.20)? Quis enim honorat regem, et contemnit imaginem ejus? aut quis honorat imaginem, et auctorem contemnit imaginis?“

gut sichtbar, der Gott durch gute Werke nachahmt, obwohl er ins Spannungsfeld zwischen die Macht Gottes und die Macht des Königs dieser Welt eingespannt bleibt. Diesem „gerechten Menschen“ ist auch die Fürsorge Gottes zugesagt.

2. Die Häretiker zählt unser Autor auch zu jenen Menschen, die das „Bild Gottes“ abgelegt haben. Doch wenn sie die Verfolgung der Christen, d. h. der arianischen Gläubigen, aufgeben, sind sie wieder „Kinder der Kirche“ (*fili Ecclesiae*).
3. Gleichzeitig verortet unser anonymen Autor diese Gottebenbildlichkeit aber auch in der „Natur“ des Menschen, die er von seinem Schöpfer empfangen hat und die nicht aufgehoben werden kann. Diese Ebenbildlichkeit sieht der Verfasser des *OIM* im *intellectus divinus* konkretisiert, der Gott und dem Menschen gemeinsam ist und in dem beide die Erkenntnis von Gut und Böse haben.
4. Mit dem Befehl Gottes in Gen 1,26, den Menschen als sein „Abbild und Gleichnis“ zu gestalten, will Gott ein „gleiches“ (*similis*) Gegenüber schaffen, das er als Vater liebt und das ihn in Freiheit zurückliebt.
5. Da alle Menschen das „Bild Gottes“ in sich tragen, wird jeder Gläubige auch seinen Nächsten lieben, der (wie er selber) ein Ebenbild des himmlischen Schöpfers ist.