

# U N T E R S U C H U N G E N

## Theodor von Mopsuestia, ein Gegner der Erbsündenlehre

Von Prof. Dr. Julius Gross, Göttingen

Unlängst hat ein bekannter schweizerischer Kirchenhistoriker ein „Buch der Ketzer“ veröffentlicht, worin er anhand gut gewählter Beispiele diese viel geschmähte und verfolgte Kategorie von Menschen mit ihren meist tief religiösen Anliegen dem Verständnis und der Sympathie des modernen Lesers näher zu bringen versucht.<sup>1</sup> Der große Erfolg seines Buches zeigt, daß sich die Einstellung unserer Zeitgenossen zum offiziellen Ketzerbild, ja zum Ketzerproblem überhaupt, gegen jene früherer Zeiten wesentlich gewandelt hat. Kein Wunder, hat doch die historische Forschung auch auf dem Gebiet der Ketzergeschichte mit so manchen tief eingewurzelten Vor- und Fehlurteilen aufgeräumt. Ja, in unsern Tagen fehlt es nicht an wissenschaftlichen Rehabilitationsversuchen zugunsten von Theologen, die seit vielen Jahrhunderten im Ketzerkatalog stehen. Sind nicht, um ein Beispiel zu nennen, namhafte Gelehrte auf Grund wiederentdeckter Dokumente eingetreten für eine Rehabilitierung des vom 3. allgemeinen Konzil von Ephesus (431) als Erzketzer verurteilten Nestorius?<sup>2</sup>

Einen ähnlichen Versuch der Ehrenrettung, diesmal zugunsten des Lehrers des Nestorius, des zu seinen Lebzeiten und noch lange nach seinem Tod hochverehrten und besonders als Exeget hochgeschätzten Theodor von Mopsuestia, hat kürzlich kein Geringerer unternommen als Monsignore Robert Devreesse, Scriptor an der Vatikanischen Bibliothek.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Walter Nigg, *Das Buch der Ketzer* (Zürich, 1949).

<sup>2</sup> Vgl. Émile Amann: Art. Nestorius in *Dictionnaire de théologie catholique* XI, Sp. 76—157 (im folgenden abgekürzt: DTC). Friedrich Heiler: *Der Vater des katholischen Modernismus Alfred Loisy 1857—1940* (München 1947), S. 11—13.

<sup>3</sup> Robert Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste* (Città del Vaticano 1948, *Studi e Testi* 141).

Nach einer gründlichen, streng wissenschaftlichen Untersuchung des einschlägigen Quellenmaterials kommt Devreesse zu folgendem Ergebnis. Die Verurteilung der Person und des Werkes Theodors durch das 5. — übrigens durch Kaiser Justinian einberufene und völlig beherrschte — allgemeine Konzil von Konstantinopel (553) erfolgte auf Grund von Auszügen, die teils nachweislich „verstümmelt, gefälscht, auf jegliche Weise entstellt“ sind, teils sicher der echten Lehre Theodors widersprechen.<sup>4</sup> Die sich hieraus ergebende Schlußfolgerung, welche das Papst Pius XII. gewidmete Buch diskreterweise dem Leser zu ziehen überläßt, liegt auf der Hand: der Bischof vom Mopsuestia ist zu Unrecht als Ketzer verurteilt worden; die in seinen echten Schriften enthaltene Christologie mag nicht immer glücklich formuliert sein, häretisch ist sie sicher nicht.<sup>5</sup> In diesem Hauptpunkt scheint uns Devreesse' Beweisführung unanfechtbar zu sein.

In einem andern Punkt dagegen dürfte seine durchaus berechnete Sympathie für den Helden, „mit dem er an die 20 Jahre gelebt hat“ (S. 285), seinen kritischen Blick getrübt haben. Er behauptet nämlich, „die pelagianische Lehre Theodors sei ein Mythos“; vielmehr lehre der Bischof von Mopsuestia „ohne Umschweife die Vererbung der Sünde (Adams) auf dessen Nachkommen“ (S. 164 und 102). Träfe das zu, so wäre die von den hervorragendsten Dogmenhistorikern aufgestellte These falsch, wonach kein Grieche der Väterzeit die augustinische Erbsündenlehre vertreten hat. Wer hat nun Recht? Versuchen wir diese Frage, deren Wichtigkeit in die Augen springt, zu beantworten.

## I

Infolge der Verurteilung Theodors besitzen wir fast nur noch Trümmer seines an Wert, Umfang und Wirkung höchst bedeutsamen Schrifttums.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> R. Devreesse, a.a.O., S. 283. Vgl. S. 257.

<sup>5</sup> Ähnlich schon 1943 É. Amann in seinem gediegenen Artikel über Theodor in DTC XV, 277—278. Vgl. Bertold Altaner, *Patrologie*, 2. Aufl. (Freiburg i. Br. 1950), S. 276.

<sup>6</sup> Ein Verzeichnis der Schriften Theodors sowie deren Überbleibsel bei É. Amann, a.a.O., Sp. 237—244. Das meiste in PG LXVI, 124—1020. Die kleinen Paulinen in einer alten lateinischen Übersetzung sowie die dogmatischen Fragmente bei H. B. Swete, *Theodori episc. Mopsuesteni in epistolas beati Pauli commentarii*, 2 Bde. (Cambridge 1880 und 1882). Theodors nur in einer syrischen Übersetzung erhaltenen Homilien über das nizänische Glaubensbekenntnis und das Vaterunser, sowie dessen Katechesen über Taufe und Eucharistie gab mit einer englischen Übersetzung der glückliche Entdecker der syrischen Handschrift, Alfonso Mingana, heraus in *Woodbrooke Studies*, Bd V und VI (Cambridge 1932 u. 1933), hier zitiert: Mingana mit Band-, Kapitel- u. Seitenzahl. Eine photomechanische Wiedergabe des syrischen Ms mit einer französischen Übersetzung veröffentlichte Raymond Tonneau, *Les Homélie catéchétiques de Théodore de M.* in *Studi e testi* 145 (Città del Vaticano 1949). Hinzu kommen noch, von Devreesse ediert, der Psalmenkommentar und griechische Fragmente des Johannesevangeliums. Die Fragmente des Römerbriefkommentars sind besser ediert bei Karl Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche* (Münster i. W. 1933), S. 113—172 (Neutestamentl. Abhandl. 15).

Unter den Bruchstücken von Werken dogmatischen Inhalts finden sich Auszüge in lateinischer Sprache aus einer Streitschrift Theodors „Gegen jene, die da sagen, die Menschen sündigten von Natur aus und nicht mit Willen“. Diese Fragmente wären eigentlich der gegebene Ausgangspunkt für unsere Untersuchung. Da sie aber von Devreesse als unecht oder doch wenigstens interpoliert abgelehnt werden (S. 102—103), soll davon erst die Rede sein, nachdem wir aus den anerkannt echten Schriften Theodors dessen Lehre von den Ursündenfolgen ermittelt und dargestellt haben.

Zunächst gilt es, sich darüber klar zu werden, wie sich der große Exeget Adams urständliche Ausstattung gedacht hat. Hierüber unterrichtet uns besonders ausführlich folgendes Fragment aus seinem Genesiskommentar:

Ich habe einige fragen hören: Wenn Gott Adams Ungehorsam vorherwußte, warum gab er durch sein Gebot Anlaß zum Ungehorsam? Deswegen, antworte ich, weil Gott wohl wußte, daß die Sterblichkeit den Menschen von Nutzen ist. Bleiben sie nämlich unsterblich, so werden sie unaufhörlich sündigen. Ferner, weil es für solche nützlich ist, daß bei der Auflösung des Leibes durch den Tod auch der (Leib) der Sünde mit aufgelöst wird. Nicht sofort aber gab er das Beste, damit er nicht geschmäht würde, als habe er die Unsterblichkeit nicht von Anfang an verliehen. Vielmehr gibt er zuerst das Gebot, wovon er wußte, daß es nicht würde gehalten werden. Er wollte dadurch zeigen, daß (die Menschen) — mochte ihnen auch die Unsterblichkeit für den Gehorsam versprochen und der Tod für den Ungehorsam angedroht sein — dennoch ihrem Schöpfer und Wohltäter sowenig Glauben schenkten, daß sie hofften, durch ihren Ungehorsam nicht nur die Unsterblichkeit zu erlangen, sondern sogar die Würde der Gottheit zu gewinnen. Hätte gar ihr Fleisch die Unsterblichkeit besessen, wie würden sie da nicht noch leichter geglaubt haben, durch den Ungehorsam Götter zu werden! Welchen nämlich die Todesdrohung zur Beobachtung des Gebotes nicht genügte, denen wäre der sichere Besitz der Unsterblichkeit zur Verwegenheit und Beharrlichkeit im Sündigen geworden, da die Gewißheit der Unsterblichkeit sie (dazu) ermutigt hätte. Zunächst also zeigte (Gott) durch den Erlaß des Gebotes und durch den Ungehorsam Adams, daß die Sterblichkeit von Nutzen ist. Sodann verleiht er letztere, indem er zugleich die Menschen belehrt und vom Nützlichen nicht fernhält. Daß er nämlich den Menschen für das sterbliche Leben ausgerüstet hat, zeigt allein schon die Gestalt des Männlichen und des Weiblichen, die in der Befähigung dazu die Kindererzeugung von Anfang an erkennen läßt. Die Formung (des Menschen) war also dem sterblichen Leben angepaßt. Das Gebot aber war eine Vorübung für den freien Willen, gab diesem Gelegenheit zu selbstgewählten Kämpfen und erwies die Nützlichkeit der Sterblichkeit.<sup>7</sup>

Von diesem Fragment will Devreesse nur die Frage, nicht aber die Antwort als echt gelten lassen (S. 22). Für die Echtheit auch der Antwort spricht jedoch der Umstand, daß Theodor in seinem Kommentar zum Galaterbrief — den auch Devreesse anerkennt — im wesentlichen die gleichen Anschauungen vorträgt.

Gott der Herr, heißt es dort, hat uns für das gegenwärtige Leben sterblich erschaffen; doch hat er versprochen, uns von den Toten aufzuerwecken und unsterblich zu machen. Dies geschah aber keineswegs gegen Gottes

<sup>7</sup> In Genes. III, 17; PG LXVI, 640—641.

ursprünglichen Plan etwa aus Zorn über Adams Sünde oder aus Reue. So von Gott zu denken ist unschicklich. „Vielmehr hat er mit unaussprechlicher Weisheit von Anfang an alles, was uns betrifft, angeordnet . . . Er gab uns aber dieses sterbliche Leben zur Übung der Tugend und zur Unterweisung in dem, was uns zu tun frommt“. <sup>8</sup> Etwas weiter unterscheidet unser Exeget ganz deutlich im göttlichen Heilsplan zwei Aionen: den gegenwärtigen und den zukünftigen. <sup>9</sup>

Noch klarer äußert er sich hierüber an folgender Stelle seines Jonas-kommentars:

Der eine und gleiche Gott des Alten und Neuen Testaments . . . hatte von alters her beschlossen, den zukünftigen Zustand (*την μέλλουσαν κατάστασιν*) zu offenbaren, dessen Anfang er in der Heilsordnung des Herrn Jesus zeigte. Er hielt es für notwendig, uns zunächst in diese (Katastase), die gegenwärtige sage ich, zu versetzen, sodann später uns in jene zu überführen durch die Auferstehung von den Toten, auf daß wir durch Vergleichung besser erkennen sollten die Größe der zu empfangenden Güter. <sup>10</sup>

Eines steht demnach fest und wird — soviel wir sehen — auch von niemand bezweifelt: der Bischof von Mopsuestia hat vom göttlichen Heilsplan eine eigentümliche Auffassung, die sich von der traditionellen dadurch unterscheidet, daß sie jenen Plan in zwei Etappen sich verwirklichen läßt, statt in dreien. Die Väter unterscheiden nämlich den paradiesischen Urzustand, den gegenwärtigen und den zukünftigen Weltzustand, wobei sie allgemein in ersterem den Idealzustand sehen, der durch die Ursünde verloren ging, durch Christi Erlösart aber wiederhergestellt werden soll. Nach unserem Exegeten dagegen umfaßt die Heilsgeschichte nur zwei Phasen oder Katastasen: die gegenwärtige der Sterblichkeit und Veränderlichkeit und die zukünftige der Unsterblichkeit und Unveränderlichkeit.

Die Zwei-Katastasen-Theorie spielt in der Theologie des Bischofs von Mopsuestia eine ausschlaggebende Rolle; sie liegt, wie Devreesse selber schreibt, seinem „ganzen theologischen System zugrunde“ (S. 89).

Nebenbei bemerkt, der eigentliche Urheber dieser Theorie scheint nicht Theodor zu sein, sondern dessen älterer Landsmann Titus von Bostra († 378).

Wie dem auch sei, die Folgerungen, die sich mit zwingender Logik aus der Zwei-Katastasen-Lehre ergeben, sind evident. Sie lassen sich in dem einen Satz zusammenfassen: Adams urständliche Ausstattung war von derjenigen seiner Nachkommen nicht wesentlich verschieden. Es bleibt allerdings noch die Frage zu klären, ob Theodor diese Konsequenz auch selber gezogen hat. Das wird die weitere Untersuchung zeigen.

Zuvor noch eine Feststellung. Das 5. allgemeine Konzil führt fünf Auszüge an aus einer Schrift Theodors „Über die Kreatur“ (*De creatura*), <sup>11</sup> die vermutlich mit dem Genesiskommentar identisch ist. Ohne

<sup>8</sup> In Ep. ad Gal. II, 15—16. Swete I, S. 25—26.

<sup>9</sup> Ebd.; S. 29.

<sup>10</sup> In Ion.; PG LXVI, 317. Als echt zitiert von Devreesse, a.a.O., S. 90.

<sup>11</sup> PG LXVI, 633—634.

mit einem der oben zitierten Fragmente wörtlich übereinzustimmen, geben diese Auszüge in schärferer Formulierung die gleichen Gedanken wieder.

## II

Adam war also dazu bestimmt, die gegenwärtige Katastase zu eröffnen. Demgemäß wurde er für die Sterblichkeit ausgerüstet. Letztere war durchaus nicht unvereinbar mit der unserm Stammvater geschenkten Gottebenbildlichkeit.

Die Ansicht freilich, diese habe in Adams Herrschaft über die Schöpfung und in seiner Vernünftigkeit bestanden, verwirft unser Exeget als lächerlich, da auch zahlreiche andere Wesen, beispielsweise die unsichtbaren Mächte, und zwar die guten sowohl als die bösen, diese Vorzüge besitzen. Nach ihm ist der Mensch Gottes Ebenbild als Mittelpunkt und Ziel des Weltalls, dem alle andern Geschöpfe zugeordnet sind, als einigendes Band und „eine Art Freundschaftsunterpfand für das All“, so daß er, obwohl ein Teil der Welt, darin gleichsam Gottes Stelle einnimmt.<sup>12</sup>

Auch darin ist der Mensch Gott ähnlich, daß er Dinge hervorbringt, die vorher nicht existierten, allerdings nicht wie Gott aus nichts. Schließlich ist der menschliche Geist, der, ohne sich zu wandeln, Ost und West, Stadt und Land zu erfassen vermag, ein Abbild der Unendlichkeit Gottes.<sup>13</sup>

Die Sterblichkeit hat den Wechsel, die Unbeständigkeit und Veränderlichkeit sowie eine „starke Neigung zum Sündigen“ im Gefolge. Dadurch wurde der Fall unserer Stammeltern ermöglicht.<sup>14</sup> Vom Teufel getäuscht,<sup>15</sup> übertraten sie, die soeben erschaffen und daher noch ganz unerfahren waren, das göttliche Gebot. „Da gingen beiden die Augen auf“:

Sie sahen und fühlten die eigene Nacktheit. Vorher nämlich waren sie dadurch nicht beeindruckt worden und hatten sich nicht geschämt. Nachher aber empfanden sie eine solche Scham über ihre Nacktheit, daß sie schon beim bloßen Anblick der Nacktheit ihres Leibes sich schämten. Es ist aber klar, daß in der Seele der Grund dafür liegt, daß das Verhalten beim Anblick (der Nacktheit) bald so, bald anders ist. Die Kinder nämlich schämen sich der Nacktheit selbst im Bade nicht; nicht etwa, weil sie sie nicht sehen, sondern weil ihnen bei deren Anblick kein schlechter Gedanke kommt. Die ersten Menschen nun, die, soeben erschaffen, noch keine Sünde begangen hatten, weder das Böse noch sonst etwas von ihrer eigenen Natur kannten, hielten die Nacktheit nicht für etwas Schändliches. Als sie aber

<sup>12</sup> Nach Theodoret von Cyrus: In Gen. I; PG LXXX, 109 AB und Theod. Mops.: In Rom. VIII, 19; 824 C. Vgl. In Ephes. I, 10; Swete I, S. 128—129. J. A. Dorner, Theodori Mops. doctrina de imagine Dei (Königsberg 1844), S. 11. Heinrich Kihn, Theodor von Mops. und Junilius Africanus als Exegeten (Freiburg i. Br. 1880), S. 171—172.

<sup>13</sup> Belege bei R. Devresse, a.a.O., S. 13—14.

<sup>14</sup> Theod. Mops.: In Gal. II, 15—16; Swete I, 26. In Ephes. I, 10; 126. Der Kausalzusammenhang zwischen Sterblichkeit und Sündhaftigkeit ist besonders stark betont In Rom. V; PG LXVI, 796—800. Zu Rom. VII, 14 schreibt Theodor: τὸ δὲ σαρκικὸς ἀντὶ τοῦ θνητὸς καὶ διὰ τοῦτο πολλὴν περὶ τὸ ἁμαρτάνειν ἔχων ῥοπήν (813 B). Staab S. 130.

sündigten, indem sie das Gegenteil von Gottes Gebot taten, wurde von Gott das Gefühl der Scham in sie hineingelegt als Schutz gegen die Sünde, der hinreicht, deren Ungestüm zu brechen. Notwendigerweise aber erfuhren sie die Scham zum ersten Male hinsichtlich der Fortpflanzungsorgane, damit die Scham von vornherein schon die Menschen von unerlaubtem Geschlechtsverkehr abschrecke.<sup>16</sup>

Demnach waren die ersten Menschen vor ihrem Fall sozusagen große Kinder. Die Begierlichkeit war zwar bereits in ihnen, aber beherrscht vom Geist:

Als Adam das Gebot empfing, sich des Essens vom Baum zu enthalten, war, wie natürlich, ein Verlangen in ihm, nach der Frucht zu greifen; er wurde aber durch das Gebot zugleich daran gehindert . . .<sup>17</sup>

Der Sündenfall verstärkte die bereits vorhandene Begierlichkeit, und die bewußt gewordene Sterblichkeit wirkte auf sie als Anreiz:

Sterblich geworden, hatten wir eine stärkere Neigung zum Sündigen. Denn viele Fehlritte unterlaufen uns aus Lust an Speise und Trank, an der Außenwelt und am Geschlechtsverkehr mit den Frauen, da zu diesen Dingen die Vielen nicht die geziemende Einstellung haben, sondern zur Unmäßigkeit sich verleiten lassen.<sup>18</sup>

In einem unsterblichen Leben dagegen fände die Begierlichkeit überhaupt keine Gelegenheit zur Betätigung:

Solche Fehler würde eine unsterbliche Natur niemals begehen; denn welche Sinnenlust, welche Habsucht wird Einlaß finden in eine unsterbliche Natur?

Der Apostel sagt daher mit Recht, die Sünde herrsche im Tode, „da sie wenigstens durch den uns innewohnenden Trieb zum Sündigen beherrscht“.<sup>19</sup>

Wie die Begierlichkeit, so ist auch der Tod etwas Natürliches: „Wenn die Natur das Greisenalter erreicht hat, zieht sie notwendigerweise den Tod herbei“.<sup>20</sup> Doch hat letzterer infolge der Adamssünde Strafcharakter angenommen:

Dadurch, daß einer gesündigt hatte und deswegen verurteilt worden war, hat er die Strafe auf seine Nachkommen übergehen lassen, indem er alle des Todesurteiles schuldig machte.<sup>21</sup>

<sup>15</sup> Mingana, Bd. V, Kap. 5, S. 56. R. Tonneau, a.a.O., S. 115, 363.

<sup>16</sup> In Genes. III, 7; 640 AB.

<sup>17</sup> In Rom. VII, 8; 809 C. Staab S. 127, 2—6. — Ein weiterer Beweis dafür, daß nach Theodor der erste Mensch schon vor seinem Fall sterblich war; hält er doch unsterbliche Naturen für frei von sinnlichen Begierden, wie wir gleich sehen werden.

<sup>18</sup> Ebd. V, 21; 800 C. Staab S. 120, 31—121, 2.

<sup>19</sup> Ebd. Vgl. ebd. VI, 12—14. VII, 5, 21; 801 CD, 805—807, 816. Staab S. 122, 124—125, 132.

<sup>20</sup> In ps. LXXII, 10; 693 A. Robert Devreesse, *Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les psaumes (I—LXXX)* (Città del Vaticano 1939, Studi e testi 93), S. 481, 19—21.

<sup>21</sup> In Rom. V, 16; 797 C. Staab S. 119—120. Vgl. V, 15, 18; 797 BC, 800 B. Staab S. 119, 120. An letzterer Stelle liest man: „Jenes (d. i. Adams) Sünde machte die übrigen Menschen sterblich“.

Wie dies zu verstehen ist, erklärt Theodor in seinem Kommentar zu Röm. V, 13—14. Danach bedeuten die Worte: „Es herrschte der Tod . . . auch über die, welche nicht gesündigt haben nach der Ähnlichkeit mit der Übertretung Adams“, folgendes:

Der Tod herrschte über alle, die irgendwie gesündigt haben. Denn nicht weil die Art der Sünde Adams verschieden war, sind die Übrigen vom Tode befreit worden; sondern weil sie irgendwie sündigten, traf alle das Todesurteil; denn nicht Strafe dieser bestimmten Sünde ist der Tod, sondern jeglicher Sünde . . . Als Adam gesündigt hatte und deswegen auch sterblich geworden war, erlangte die Sünde Eingang zu seinen Nachkommen, und der Tod herrschte über alle Menschen, wie es sich geziemt. Da nämlich alle gesündigt haben, wenn auch nicht so wie Adam, sondern auf irgendeine Weise, die einen so, die andern anders, herrschte notwendig der Tod gleicherweise über alle . . . Eines einzigen Sünde brachte den Tod über die Menschen.<sup>22</sup>

In den zuletzt übersetzten Auszügen erscheint der Tod bald als eine Straffolge der Adamsünde, bald als das natürliche Los aller Menschen, bald als Strafe für persönliche Sünden. Ob wohl Theodor die Schwierigkeit übersehen hat, die der Tod der Kleinkinder aufwirft? Soviel wir sehen, befaßt er sich in den erhaltenen Schriften und Fragmenten nicht mit diesem Problem.

Es dürfte schwer fallen, Theodors Aussagen über den Tod miteinander in Einklang zu bringen. Hier interessiert lediglich die Schlußfolgerung, die Devreesse aus den oben angeführten und ähnlichen Stellen zieht, nämlich daß nach dem Bischof von Mopsuestia der Urmensch „unsterblich erschaffen“ worden ist (S. 98). Also, folgert er weiter, sind sämtliche Auszüge unecht oder gefälscht, in denen Theodor die Ansicht beigelegt wird, Adam sei von Anfang an sterblich gewesen (S. 102).

Die erste dieser Schlußfolgerungen ist keineswegs unausweichlich. Sie hat zunächst die Tatsache gegen sich, daß nicht wenige Väter, die den Tod für eine Ursündenstrafe halten, annehmen, der urständliche Adam sei weder sterblich noch unsterblich, wohl aber für beides empfänglich gewesen. Sodann ist die Möglichkeit nicht ganz von der Hand zu weisen, daß unser Exeget sich der üblichen Ausdrucksweise bedient, ohne die damit gewöhnlich verbundene Auffassung zu teilen. Manche seiner einschlägigen Äußerungen, beispielsweise in Rom. V, 16, lassen sich so verstehen, daß infolge der Adamssünde der dem Menschen natürliche Tod den Charakter einer Strafe angenommen hat, und daß in diesem Sinne Adams Strafe auf seine Nachkommen übergeht. Ähnlich könnte Theodor auch folgende Stelle aus seinem Johanneskommentar (XVII, 11) verstanden haben, die Devreesse als seinen Hauptbeleg anführt:

Nach seiner Erschaffung durch Gott wurde der erste Mensch der Sünde wegen des Todes schuldig mit allen seinen Nachkommen, haben sie doch ihr Dasein aus einem gewissen natürlichen Teil der ersten Menschen emp-

<sup>22</sup> Ebd. V, 13, 15; 797 AB. Staab S. 119.

fangen . . . Und wie sie eine gemeinsame Natur haben, so haben sie sich auch den der Natur auferlegten Tod zugezogen.<sup>23</sup>

Schließlich ist es doch wohl kein Zufall, daß Devreesse keinen direkten Beleg beizubringen vermag für seine Behauptung, Theodor lehre „ohne Umschweife die ursprüngliche Unsterblichkeit des Menschen“.<sup>24</sup>

Doch angenommen — dato non concessio — letztere Behauptung sei erwiesen, und die ihr entgegenstehenden Auszüge seien unecht oder verfälscht. Damit wäre nur der eine Widerspruch beseitigt, keineswegs aber die oben aufgezeigten Widersprüche in der Beurteilung des Todes.

Mehr noch. Die von Devreesse vorgelegte Lösung scheint die Theologie Theodors mit einem viel schwerer wiegenden Widerspruch zu belasten als der ist, den sie beseitigen soll. Man urteile selber.

Wie Devreesse ausdrücklich erklärt, liegt die Zwei-Katastasen-Theorie dem ganzen theologischen System Theodors zugrunde. Nach dieser Theorie nun gehörte Adam von Anfang an zur ersten Katastase, die er ja zu eröffnen hatte, zur Katastase also, deren Wesensmerkmale die Sterblichkeit und Veränderlichkeit sind. Folglich muß Adam sterblich erschaffen worden sein. Hätte nun unser Exeget zugleich das Gegenteil gelehrt, wie Devreesse annimmt, so würde er seine ihm so teure Gesamtkonzeption des Heilswerkes preisgegeben, ja verleugnet haben — ein Widerspruch, der ihm wahrlich nicht zugemutet werden kann.

Es bleibt also in diesem Punkte bei der traditionellen Auffassung: die These, wonach Adam sterblich erschaffen wurde, ist eine authentische Lehre Theodors, die er allerdings nicht immer konsequent zur Anwendung gebracht hat.

Damit fällt aber auch die zweite Schlußfolgerung Devreesse', wonach sämtliche Auszüge als unecht oder interpoliert auszuscheiden sind, in denen besagte These aufscheint.

Dieses Ergebnis, dessen Bedeutung für die Weiterführung unserer Untersuchung auf der Hand liegt, dürfte unser längeres Verweilen bei der für unser Thema eigentlich nebensächlichen Ursündenstrafe des Todes voll und ganz rechtfertigen.

### III

Außer dem Tod nennt der Bischof von Mopsuestia noch andere Übel, die wir von Adam erben: den Verlust des Paradieses und der Gottebenbildlichkeit, die Mühsale des Lebens<sup>25</sup> sowie die Weckung und Verstärkung der Begierlichkeit, vermittels derer die Sünde uns beherrscht. Doch darf man die von Paulus mit soviel Nachdruck betonte Herrschaft der Sünde nicht mißverstehen. Wenn beispielsweise der Apostel schreibt, durch des einen Menschen Ungehorsam seien die Vielen als Sünder hingestellt worden,

<sup>23</sup> Zitiert bei Devreesse, Essai, S. 109. Vgl. S. 102.

<sup>24</sup> Ebd., S. 102: „Nous l'avons vu affirmer sans ambages l'immortalité primitive de l'homme . . .“

<sup>25</sup> In Genes. II, 8; 637 C.



so bedeutet das Wort Sünder soviel als „sterblich und daher zur Sünde geneigt“.<sup>26</sup>

Mag aber die Neigung zum Sündigen in uns auch noch so mächtig sein, nie hebt sie die Freiheit des Willens auf. Jeder Mensch besitzt von Natur aus nicht nur die Kenntnis des Guten und Bösen, sondern auch das Wahlvermögen zwischen beiden.<sup>27</sup> Eben dadurch unterscheidet sich ja der Mensch vom unvernünftigen Tier, dessen ganzes Tun naturbestimmt ist.

Mögen wir auch einen starken Drang zum Schlechten hin in uns tragen, so haben wir dennoch in der Seele die sichere Kenntnis des Guten, und es gibt keinen Menschen, der gänzlich dessen unkundig wäre, was gut ist im Leben. So vermittelt uns Gott eine sichere und zuverlässige Unterweisung in der Tugend. Doch nicht so leicht wie wir das Gute erkennen, vermögen wir es auch zu vollbringen, solange wir in der Sterblichkeit weilen. Daher hat uns der Schöpfer ein zweites Leben geschenkt, das zukünftige durch die Auferstehung, ein viel besseres als das gegenwärtige, nämlich ein unsterbliches, leiden- und leidenschaftsloses und gänzlich sündenfreies.<sup>28</sup>

Unser bewußtes Wollen kann also heilig sein.<sup>29</sup> Doch ist es praktisch unmöglich, daß „der Mensch ganz rein von Sünde sei“.<sup>30</sup> Jedenfalls vermag er dem Rufe Gottes zu folgen sowie im Glauben zu beharren:

Die Berufung und die Verleihung der Gnade des Geistes ist Sache der Gnade Gottes ebenso wie die Verheißung der zukünftigen Güter; das Festbleiben aber im Glauben ist nicht jenes, sondern unsere Sache.<sup>31</sup>

Gottes Gnadenwahl aber ist kein Akt der Willkür. Im Gegenteil, „er erwählt aus Gnade und Güte jene, von denen er weiß, daß sie seiner Wahl würdig sind“,<sup>32</sup> weil er den Lebenswandel eines jeden voraussieht.<sup>33</sup> Doch erstreckt sich, wie seine Fürsorge, so auch sein Heilswille auf alle Menschen ohne Ausnahme.<sup>34</sup>

Alles in allem genommen war für Theodor von Mopsuestia der Fall Adams kein Abfall von einem höheren, über- oder außernatürlichen Zustand zu einem niedrigeren, etwa bloß natürlichen, geschweige denn eine eigentliche Verderbnis der menschlichen Natur. Er war auch kein Bruch in der Heilsgeschichte, vielmehr ein Anfang, die erste Episode der gegenwärtigen Weltphase, in welcher Tod und Sünde dominieren. Adams Schicksale sind im Grunde unser aller Geschichte. Der Apostel „bedient sich ihrer als Bei-

<sup>26</sup> In Rom. V, 18; 800 B. Staab S. 120. — Nach Chrysostomus bedeutet das Wort „Sünder“: „der Strafe verfallen und dem Tode geweiht“ (In Rom., Hom. X, 2—3; PG LX, 477).

<sup>27</sup> Ebd. IX, 14; 836—840. Staab S. 144—145.

<sup>28</sup> Ebd. XI, 15; 853—856 B. Staab S. 156, 30—157, 4.

<sup>29</sup> In I Cor. VII, 14; 885 A.

<sup>30</sup> Ebd. XI, 34; 889 AB.

<sup>31</sup> In Gal. V, 8; 909.

<sup>32</sup> In Rom. IX, 14; 836 A. Staab S. 144, 12—13.

<sup>33</sup> Ebd. IX, 10; 833 C. Staab S. 143.

<sup>34</sup> In I Tim. II, 3—4; Swete II, 87: Evidens autem est quoniam omnes vult salvari, quia et omnes tuetur.

spiel“ zur „Schilderung des Gemeinsamen“. <sup>35</sup>Wie dem ersten Menschen, so ist das Gesetz auch seinen Nachkommen gegeben, auf daß sie Gut und Böses unterscheiden, sowohl ihre Kraft als auch ihre Schwäche kennen und so die ihnen verheißene höhere Katastase der Unsterblichkeit, Unveränderlichkeit und Sündlosigkeit schätzen lernen.

## IV

Sämtliche Elemente der soeben umrissenen Schau des göttlichen Heilsplanes entstammen ausschließlich solchen Schriften und Auszügen Theodors, die auch Devreesse als authentisch anerkennt. Die Echtheit jener betont optimistischen Schau dürfte daher keinem vernünftigen Zweifel unterliegen.

Nun ist aber ohne weiteres klar, daß auf dem Boden einer solchen Weltanschauung und Theologie eine Natur- oder Erbsündenlehre niemals wachsen oder darin auch nur Wurzel fassen konnte. Eine Begegnung Theodors mit der augustinischen Erbsündenrenewerung mußte daher bei ihm zwangsläufig eine Reaktion entschiedenster Ablehnung auslösen. So war es in der Tat.

Schon in seinem Psalmenkommentar — den zum größeren Teil wiederhergestellt und veröffentlicht zu haben das bleibende Verdienst Devreesse' ist — wendet sich Theodor gegen „Unverständige“, welche an die Existenz einer Natursünde glauben. Zu Ps. L, 7: „Siehe nun in Sünden ward ich empfangen usw.“, schreibt er dort:

Nicht die Natur der Neugeborenen klagt er an, noch ist überhaupt von der Natur letzterer die Rede, sondern den Willen der Gebärenden meint er — denn der Ausdruck „in Sünden empfangen und in Sünden von der Mutter gekreißt werden“ verkündet offenbar die Schande der Zeugenden, nicht aber die der Gezeugten — und den Willen jener beschuldigt er, nicht aber die Natur der Geborenen, wie die Unverständigen wollen. Denn nicht von sich sagt dies David. Wie könnte nämlich der von seiner eigenen Natur solches sagen, von dem Gott sagt: ich fand einen Mann nach meinem Herzen; (von einem Mann also,) dessen Natur nicht nur nicht getadelt, sondern dessen Auserwählung bewundert wird. <sup>36</sup>

Klipp und klar bezeichnet es hier unser Exeget als Unverstand zu glauben, die Neugeborenen brächten eine bereits mit Sünde behaftete Natur mit zur Welt. Nach ihm gibt es in den Neugeborenen nichts, was Gegenstand einer Anklage oder eines Tadels sein könnte.

Wir wissen nicht, wer die Unverständigen waren, deren Natursündentheorie der Bischof von Mopsuestia zurückweist. Es waren schwerlich dieselben, gegen die er später (um 418) eine eigene — leider verlorene —

<sup>35</sup> In Rom. VII, 8; 809 C u. 812 B. Staab S. 126 u. 127, 24: Ὑποδείγματι κέχρηται τοῖς περὶ τὸν Ἀδὰμ. . . τοῖς τοῦ Ἀδὰμ εἰς ἀπόδειξιν κέχρηται τῶν κοινῶν.

<sup>36</sup> In Ps. L, 7; Ausg. Devreesse, S. 337. Hier der wichtigste Teil des Zitates im Urtext: Οὐ τὴν τῶν τεχθέντων φύσιν αἰτιᾶται, ἀπαγε, οὐδὲ γὰρ περὶ ἐκείνων φύσιν βλασφημεῖται, ἀλλὰ τὴν τῶν τεκόντων γνώμην ἐξαγγέλλει — τὸ γὰρ ἐν ἀνομίαις συλληφθῆναι καὶ ἐν ἀνομίαις κισσηθῆναι ὑπὸ τῆς μητροῦς, ὄλον δὲ τῶν γεννόντων ἀλλ' οὐ τῶν γεννωμένων μὴνεῖ τὸ ἔγκλημα — κακείνων γνώμην διαβάλλει, ἀλλ' οὐ φύσιν τῶν τικτομένων, ὡς οἱ ἀνόητοι βούλονται.

Schrift verfaßt hat mit dem von Photius überlieferten und an obiges Zitat anklingenden Titel: „Gegen jene, die da sagen, die Menschen sündigten von Natur aus und nicht mit Willen“.<sup>37</sup> Die Existenz dieser Schrift ist auch sonst noch bezeugt, beispielsweise durch die Chronik des Barhadbeshabba 'Arbaya (Anfang des 7. Jahrhunderts), die darüber folgendes zu berichten weiß:

Zur Zeit als bei ihnen (d. i. den Abendländern) die Frage auftauchte, ob die Sünde von unserm Willen abhängt oder durch unsere Natur bestimmt sei, sandten sie zu ihm als zum Erfinder der Wahrheit, auf daß er letztere in diesem Punkte ermittle. Und er entbrannte in frommem Eifer, verfaßte zwei Bücher und legte die Wahrheit der Orthodoxie dar.<sup>38</sup>

Es ist offenbar die gleiche Schrift, aus welcher der Sammler der *Collectio Palatina* mehrere Auszüge bringt unter der Überschrift:

Theodori Mampsuesteni episcopi de secundo codice libro quarto, folio decimo, contra sanctum Augustinum defendentem originale peccatum et Adam per transgressionem mortalem factum catholice disserentem.<sup>39</sup>

Die Annahme des Sammlers, die Schrift sei gegen Augustin gerichtet, widerspricht der Inhaltsangabe, die Photius hinterlassen hat. Nach letzterem, der das Werk noch selber gelesen hat, war der darin Visierte der Urheber der im Titel bezeichneten abendländischen „Häresie“, der, selber Abendländer, damals im Orient weilte und gerade eine Schrift verfaßt und in den Okzident gesandt hatte, um dort seine „absurde Lehre“ weiter zu verbreiten.<sup>40</sup> Aram ist sein Name oder Übername. Er hat ein 5. Evangelium erdichtet, das er zu Cäsarea in der Bibliothek des Eusebius gefunden haben will (gemeint ist das Hebräerevangelium). Die überlieferten Übersetzungen des Alten Testaments hat er verworfen und sich erkühnt, eine neue anzufertigen trotz seiner unzulänglichen Kenntnis des Hebräischen und geringen Vertrautheit mit der Schrift.<sup>41</sup> Das alles trifft für Hieronymus und nur für ihn zu.<sup>42</sup>

Wichtiger noch ist das, was Photius über die von Theodor bekämpfte „Häresie“ zu sagen weiß.

Die Lehren ihrer Häresie sind kurz zusammengefaßt folgende. Von Natur aus nicht mit Willen (*φύσει και ού γνώμη*), sagen sie, sündigen die Menschen. Allerdings nicht gemäß jener Natur, in der ursprünglich Adam erschaffen wurde — denn diese nennen sie gut, da sie ein Werk des guten Gottes ist — sondern gemäß jener, die er später nach seinem Sündenfall bekam, als er durch seine böse Tat und Sünde die schlechte (Natur) gegen die gute und die sterbliche gegen die unsterbliche eintauschte. Durch diese

<sup>37</sup> Photius: *Bibl.*, cod. 177; PG CIII, 513 AB: *Πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει και οὐ γνώμη πταίειν τοὺς ἀνθρώπους.*

<sup>38</sup> La seconde partie de l'Histoire de Barhadbeshabba 'Arbaya. Texte syriaque éd. et trad. par F. Nau in *Patrologia Orientalis* IX, 5 (1913), S. 512.

<sup>39</sup> Eduard Schwartz, *Acta Conciliorum oecumenicorum* I, V, 3, S. 173. Vgl. PG LXVI, 1005—1012.

<sup>40</sup> Anspielung auf die *Dialogi contra Pelagianos*.

<sup>41</sup> Photius, a.a.O.; 513 BC.

<sup>42</sup> Vgl. É. Amann, a.a.O., Sp. 270.

Natur nun schlecht geworden, nachdem sie zuvor von Natur gut gewesen, haben sie die Sünde in der Natur und nicht im freien Willen (*ἐν τῇ φύσει καὶ οὐκ ἐν τῇ προαιρέσει κεκτήσθαι τὴν ἁμαρτίαν*).

Zweitens sagen sie folgerichtig, daß selbst die Kinder, mögen sie auch neugeboren sein, nicht frei sind von Sünde (*μὴ ἀπηλλάχθαι ἁμαρτίας*), weil seit der Übertretung Adams die Natur in Sünden ist und die sündige Natur auf das gesamte von ihm (abstammende) Geschlecht übergeht.<sup>43</sup>

Zur Bekräftigung dieser ihrer Lehre, heißt es bei Photius weiter, führen die Häretiker Schriftstellen an wie Ps L, 7: „In Sünden bin ich empfangen“; ferner die Taufe sowie die Kommunion „zur Vergebung der Sünden“ angewandt auf die Kinder. Als weitere Lehrpunkte erwähnt Photius noch folgende: 3. Kein Mensch ist gerecht. 4. Auch Christus, der die sündige Natur angenommen hat, ist nicht frei von Sünde. Dann fährt unser Gewährsmann wörtlich fort:

Fünftens nennen sie die Ehe oder doch den Geschlechtstrieb, den Samenerguß und alles Derartige, wodurch unser Geschlecht sich fortpflanzt, Werke der verderbten Natur, in die Adam fiel und so mit der Verderbtheit der Natur den Schwarm der Übel empfing. Soweit die Lehre der Häretiker.<sup>44</sup>

Es dürfte schwer fallen, alle diese Lehren bei Hieronymus nachzuweisen. Gewiß hat er 415 in den literarischen Kampf gegen den Pelagianismus an der Seite Augustins eingegriffen; doch scheint er — wie wir anderswo ausführlich nachweisen werden<sup>45</sup> — die augustinische Natursündenlehre weder in ihrer Tiefe und Tragweite erfaßt noch eindeutig vertreten zu haben. Offenbar war der Bischof von Mopsuestia, der schwerlich lateinisch verstand, über die pelagianische Kontroverse nur mangelhaft unterrichtet, sonst hätte er Hieronymus nicht für den Vater der Natursündenlehre gehalten.

Ob hieronymianisch oder nicht, jedenfalls ist nach dem unverdächtigen Zeugnis des Photius die Lehre durch Theodor als häretisch verworfen worden, wonach seit Adams Fall die Sünde in der Menschennatur ist und mit ihr sich vererbt, so daß bei den Nachkommen Adams das Sündigen in der Natur liegt und nicht im freien Willen. Es ist nicht ohne weiteres klar, ob Theodor den von ihm bekämpften „Ketzern“ die Vorstellung beilegt, die sich vererbende Natursünde sei die Adamssünde selber, bzw. der mit letzterer identifizierte Drang und Hang zum Sündigen. Da er aber ausdrücklich hervorhebt, daß in den Augen seiner Gegner sogar die Neugeborenen sündenbefleckt sind, so dürfte er angenommen haben, daß sie in der Begierlichkeit eine eigentliche Sündenschuld sahen, die bereits die Neugeborenen befleckt. Damit würde auch die pessimistische Beurteilung des Geschlechtslebens übereinstimmen, die er ihnen zuschreibt.

## V

Während im Bericht des Photius die Natursünde im Vordergrund steht, handeln die in der Palatina überlieferten Auszüge vornehmlich vom

<sup>43</sup> Photius a.a.O.; 513 CD.

<sup>44</sup> Ebd. 516 AB.

<sup>45</sup> In einer noch unveröffentlichten Geschichte des Erbsündendogmas.

„neuen Dogma“, wonach Gott aus Zorn über die Ursünde das Geschenk der Unsterblichkeit, das er Adam soeben verliehen hatte, diesem wieder entzogen und darüber hinaus dessen sämtliche Nachkommen, auch die noch nicht geborenen, mit dem Tode bestraft haben soll.<sup>46</sup> Gegen diese These der „hochgelehrten Verteidiger der Erbsünde (*sapientissimi defensores peccati originalis*) oder besser wunderbaren Väter der Sünde“<sup>47</sup> führt Theodor sowohl Vernunftgründe als Schriftargumente ins Feld.

So wirft er seinen Gegnern vor, von Gott zu glauben, was niemand wagen würde, von einem halbwegs vernünftig und einigermaßen gerecht denkenden Menschen anzunehmen, daß er nämlich zugleich mit den Sündern so viele Gerechte, wie Abel, Moses, die Propheten und Apostel gestraft habe.<sup>48</sup> Übrigens verstoße die neue Lehre gegen den Genesistext. Heißt es doch im göttlichen Urteilsspruch: „Ihr werdet des Todes sterben“, und nicht etwa „Ihr werdet sterblich werden“, da sie ja von Natur sterblich waren.<sup>49</sup> Ferner heißt es: „Staub bist du“ und nicht „Staub wirst du sein“.<sup>50</sup> Nur ein der Schrift Unkundiger kann behaupten, Gott strafe den einen für den andern, wo doch Ezechiel und Paulus eindeutig das Gegenteil lehren.<sup>51</sup> Da Gott voraussah, daß Adam sündigen und darum zweifellos sterben werde, so ist es Wahnsinn zu glauben, „er habe ihn ursprünglich für sechs Stunden unsterblich, nach der Sünde aber sterblich gemacht“. Hätte er Adam unsterblich haben wollen, so würde auch die eintretende Sünde Gottes Absicht nicht geändert haben, hat er doch auch die Unsterblichkeit des Teufels nicht in Sterblichkeit verwandelt, obwohl letzterer der Anstifter alles Bösen war.<sup>52</sup> Zudem ist die Unsterblichkeit kein absolutes Gut, denn für die Verworfenen unter den Auferstandenen wird sie „ein Werkzeug ewiger Peinen“ sein.<sup>53</sup>

Christus ist für die Menschen zur Quelle aller Güter geworden, „um, so wie Adam den ersten Weltzustand der Sterblichkeit einleitete, als Urheber der zweiten Katastase der Unsterblichkeit alles dem ersten Adam Natürliche zu beobachten“. Zu diesem Zweck durchlief er alle Stadien des menschlichen Lebens und nahm auch den Tod „als Tribut der Natur“ auf sich, um durch seine Auferstehung die menschliche Natur vom Tode zu befreien. Den Tod hat er zwar aus besagtem Grund auf sich genommen, keineswegs aber die Sünde.

Was nämlich zur Natur gehörte, d. i. der Tod, den hat er zweifellos auf sich genommen; die Sünde aber, die nicht ein Werk der Natur, sondern des

<sup>46</sup> *Contra defens. pecc. orig.* 4; E. Schwartz a.a.O., S. 174, 33—35. PG LXVI, 1007 A.

<sup>47</sup> *Ebd.* 3; 174, 12—13. PG LXVI, 1006 A. Vgl. *ebd.* 4; 174, 27. 1006 C: *mirabilis peccati originalis assertor.*

<sup>48</sup> *Ebd.* 4; 174, 35—175, 24. 1007—1009.

<sup>49</sup> *Ebd.* 1; 173, 21. 1005 AB.

<sup>50</sup> *Ebd.* 3; 174. 1006.

<sup>51</sup> *Ebd.* 4; 174, 27—175, 3. 1006 C—1008 A.

<sup>52</sup> *Ebd.* 8; 176. 1010 C—1011 A.

<sup>53</sup> *Ebd.* 9; 176, 31—34. 1011—1012.

Willens war (peccatum vero, quod non erat naturae sed voluntatis), hat er in keiner Weise angenommen. Wäre in der Natur Sünde gewesen, wie jener Überkluge behauptet, so hätte er die in der Natur vorhandene Sünde notwendig mit übernommen.<sup>54</sup>

Allen diesen Auszügen der *Palatina* liegt der Gedanke zugrunde, daß Adam sterblich erschaffen wurde, um die erste Katastase der Sterblichkeit und Sündhaftigkeit einzuleiten. Das ist aber, wie wir bereits wissen, eine echt theodorische Lehre. Überhaupt tragen jene Auszüge unverkennbar den Stempel der Geistesart und auch des Stiles unseres Exegeten an sich. Mag sein, daß das Original nicht in allen Einzelheiten getreu wiedergegeben ist — Theodor ist nicht leicht zu übersetzen — im Wesentlichen dürfte die Übersetzung stimmen.

Trifft dies zu, so würde sich daraus ergeben, daß gegen Ende seines Lebens unser Theologe eine der von ihm früher vorgetragenen Erklärungen des Todesloses, nämlich die traditionelle Deutung des Todes als Ursündenstrafe, aufgegeben hätte, um nur noch eine Straffolge der Adamssünde anzuerkennen: die Vertreibung aus dem Paradies sowie die Bitternis des Lebens, die sie nach sich zog — was, wie wir gesehen haben, im Grunde schon immer seine Auffassung war.

Merkwürdiges Zusammentreffen: im gleichen Jahre 418, in dem Theodor von Mopsuestia gegen die Erbsündenlehre schrieb, belegte die bekannte Synode von Karthago alle jene mit dem Banne, die behaupten, „Adam sei sterblich geschaffen worden, so daß er, mochte er sündigen oder nicht, im Leibe gestorben wäre, d. i. den Leib verlassen hätte, nicht etwa als Strafe für die Sünde, sondern aus Naturnotwendigkeit.“<sup>55</sup>

Ist auch das „neue Dogma“ von Adams urständlicher Unsterblichkeit das Hauptthema der in der *Palatina* übersetzten Zitate aus Theodors Streitschrift gegen die Vertreter der Natursündentheorie, so ist doch letztere selber darin keineswegs ganz übergangen. In dem zuletzt angeführten Text lehnt unser Theologe die angeblich von Hieronymus erfundene Lehre von der Existenz einer auf Adam zurückgehenden Natursünde ab. Bemerkenswert ist die Begründung dieser Ablehnung. Wäre die Sünde in der Natur, so argumentiert Theodor, hätte Christus, der alles angenommen hat, was zur Menschennatur gehört, auch die darin vorhandene Sünde annehmen müssen.

In einem andern der oben angeführten Auszüge erklärt der Bischof von Mopsuestia die Verhängung von Kollektivstrafen seitens Gottes für unmöglich. Damit entzieht er der Erbsündenlehre das Fundament, auf dem sie ruht.

In der entschiedenen Ablehnung der Natursündenlehre stimmen somit die Auszüge der *Palatina* vollkommen überein mit der entsprechenden Darstellung des Photius. Beide wieder, d. i. Theodors Abhandlung gegen die Erbsünde, soweit sie uns bekannt ist, stimmt in besagtem Punkte über-

<sup>54</sup> Ebd. 7; 175, 30—176, 12. 1009 C—1010 C.

<sup>55</sup> Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum* Nr. 101.

ein mit dem Kommentar zu Ps L, 7, eine Übereinstimmung, in der wir glauben, eine untrügliche Echtheitsgarantie sehen zu dürfen.

\* \* \*

Weit davon entfernt, „die Vererbung der Sünde (Adams) auf dessen Nachkommen ohne Umschweife zu behaupten“, hat also Theodor von Mopsuestia mit aller nur wünschenswerten Klarheit und Entschiedenheit die Lehre von einer seit Adams Fall und als dessen Straffolge der Natur innewohnenden und mit ihr sich vererbenden Sünde als absurde, ja häretische Neuerung verworfen und mit aller Kraft bekämpft. Hätte Devreesse die kapitale Unterscheidung zwischen Erbübel und eigentlicher Erbsünde stets im Auge behalten, hätte er vor allem die bezügliche Lehre seines Helden hineingestellt in den großen Rahmen der griechischen Überlieferung, nie wäre die soeben zitierte Behauptung aus seiner Feder geflossen. Steht doch die gesamte griechische Tradition auf dem Boden eines ausgesprochenen Schöpfungsoptimismus, der mit dem augustinischen Erbsündenpessimismus schlechterding unvereinbar, ja die Hauptwurzel des Pelagianismus ist. Daher der unüberbrückbare Gegensatz zwischen Ost- und Westkirche hinsichtlich der Erbsünde, ein Gegensatz, den Theodor als erster Orientale klar erkannt, deutlich empfunden und dem er als einziger Grieche in einer eigenen Streitschrift beredten Ausdruck verliehen hat.

Kurz, auch von Theodor von Mopsuestia gilt, was maßgebliche Dogmenhistoriker längst festgestellt haben, daß nämlich die Griechen „die augustinische Lehre von der Erbsünde . . . Jahrhunderte lang nicht angenommen, ja geradezu für Manichäismus — im Falle Theodors müßte es heißen: für Häresie — erklärt haben“.<sup>56</sup>

<sup>56</sup> Adolf von Harnack, Dogmengeschichte 6. Aufl. (Tübingen, 1922), S. 203. Reinhold Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. 2, 3. Aufl. (Erlangen-Leipzig 1923), S. 324 und 337. — Wir übergehen den Bericht des Marius Mercator, wonach Theodor den flüchtigen Führer der Pelagianer Julian von Eclanum erst bei sich aufgenommen, dann aber, nach dessen Abreise, auf einer sonst unbekanntenen Provinzialsynode verurteilt habe. Devreesse bestreitet die Geschichtlichkeit dieses Berichtes (S. 162—165), wie uns scheint mit Recht.