

# Die ‚Mysterien des Herrn‘ bei Johannes von Damaskos

Andreas Müller

## Abstract

The famous byzantine theologian John of Damascus offers a very well structured, inventive synthesis of former theological approaches on the Eucharist. The most important source for his concept is the *Ekdosis pisteos*. He underlines the trans-rational dimension of the Eucharist and the mystical way to take part in it. At the same time he combined in an original way the mystical deification of human beings in the Eucharist with the concept of incarnation.

Johannes Damaskenos (ca. 650- vor 754 n.Chr.) stellt den vielleicht wichtigsten Theologen am Ende der patristischen Epoche im christlichen Osten dar. Für die spätere byzantinische Tradition war auch seine eucharistische Theologie so bedeutsam, dass er von mehreren Autoren ausführlich zitiert worden ist.<sup>1</sup> Er ist in der Forschung dennoch in erster Linie als ein bloßer Sammler beziehungsweise Kompilator älterer patristischer Traditionen betrachtet worden.<sup>2</sup> Dabei wurde ihm ein eigenes theologisches Profil oder gar eine kreative Theologie konsequent abgesprochen.

Diese traditionelle Position in der Patristik, die Johannes durch seine eigenen Bemerkungen im Widmungsbrief der *Pege Gnoseos* (Quelle der Erkenntnis) gleichsam evoziert hat,<sup>3</sup> ist im 20. Jahrhundert ansatzweise durch die Dissertation von Basilius Studer über die theologische Arbeitsweise des Damaszeners in Frage gestellt worden. Studer wies zumindest darauf hin, dass auch ein Enzyklopädist wie Johannes durch die Zusammenstellung seines Stoffes selbstverständlich eigene Tendenzen verfolgt.<sup>4</sup> Dabei fixiert sich die

---

<sup>1</sup> Auszüge aus dem Eucharistiekapitel Jo. D. f.o. 86 (4, 13) finden sich z.B. bei Nikephoros Gregoras, *Byzantina Historia* 2, 1136,19–1137,8, ed. LUDWIG SCHOPEN (CSHB 19/2); MICHAEL GLYKAS, *Quaestiones in sacram scripturam* 84, 375, 17–19 u.a., ed. S. Eustratiades, und sogar bei dem römisch-katholischen „Byzantiner“ Bessarion, *De sacramento Eucharistiae*, ed. Mohler (QFG 24), 8,30–32; 10,13–20,32–36; 12,32–36; 14,25; 46,9–11; 60,15–19.

<sup>2</sup> Vgl. z.B. JOHANNES BETZ, *Eucharistie*, 137f. Für Hilfestellungen bei der formalen Gestaltung des Manuskriptes danke ich herzlich meiner HiWi Frederike Kruse.

<sup>3</sup> Ed. BONIFAZ KOTTER (PTS 7), 53, Z. 60–63.

<sup>4</sup> Vgl. BASILIUS STUDER, *Die Theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus*. Studer zählt Johannes allerdings nicht zu den „interessanten Autoren“, sondern vielmehr zu den „weniger originellen“ (ebd., 1). Er charakterisiert ihn allerdings als „Vertreter der früh-byzantinischen Zeit“ und „Vermittler des Gedankengutes griechischer Kirchenväter an die abendländische Scholastik“, was ihn wiederum interessanter mache (ebd., 2; ferner 130). Dennoch sei er kein „schöpferischer Bahnbrecher“ gewesen (ebd., 3), was allerdings auch in seiner Zeit nicht verwundern mag. Gerade die *Ekdosis* kann als Kompilation gelten, die Wissen zusammenfasst (vgl. ebd., 25; 94; 133). Dennoch hält Studer fest: „Doch auch die entlehnten Stücke geben Aufschluß über

Dissertation auf die Arbeitsweise des Damaszeners, weniger auf die theologischen Inhalte selber. Anhand von Topoi wie der eucharistischen Theologie lässt sich aber durchaus erkennen, dass auch Autoren der ausgehenden Spätantike durchaus eigenständig theologische Fragen bearbeiteten. In den wenigen Untersuchungen zur eucharistischen Theologie des Johannes Damaskenos, die seit der Monographie Studers entstanden sind, ist dessen Originalität nicht profiliert worden. Vielmehr bemühten sich in der Regel orthodoxe Autoren von Basileios Anagnostopoulos<sup>5</sup> bis hin zu Nicholas Armitage<sup>6</sup> darum, Vergleiche zwischen der Theologie des Damaszeners und der orthodoxen Theologie heute zu erstellen. Generell ist die neuere Forschung aber durchaus um die Erhebung von Johannes' eigener theologischer Position bemüht. So untersuchte der ebenfalls orthodoxe Theologe Andrew Louth in einer Monographie erstmals neben der Traditionsgebundenheit des Johannes auch dessen Originalität.<sup>7</sup> Michel van Parys hat diese Ansätze jüngst in einem Aufsatz aufgenommen und von der kreativen Relektüre der Tradition durch den Damaszener gesprochen, dabei aber wieder in erster Linie dessen theologische Methode betrachtet.<sup>8</sup> Es ist bedauerlich, dass in der westlichen Forschung durch die Forschungsstellen in Scheyern und Ettal zwar eine kritische Edition der Werke des Johannes vorgelegt worden,<sup>9</sup> eine umfassende wissenschaftliche Bearbeitung seiner Theologie aber bis heute weitgehend ausgeblieben ist. In meinem Beitrag wird mir nicht mehr möglich sein, als auf einige Punkte hinzuweisen, an denen der Damaszener mit seiner eucharistischen Theologie möglicherweise speziell auf die Bedürfnisse seiner Zeit reagierte. Kommen wir aber zunächst kurz zur Biographie desselben.

## 1. Die Biographie des Damaskeners

Die Biographie des Johannes von Damaskos, weltlich Mansur Ibn Sargun, bietet einen Einblick in die Zeiten des Umbruchs für das Christentum unter der neuen Herrschaft des Islam. Johannes' Biographie ist historisch nur noch schwer zu rekonstruieren. Geboren um 650 n.Chr. als Sohn eines hohen Staatsbeamten am Hof der Umayyaden in Damaskos,<sup>10</sup> war er selbst auch bis mindestens in die Zeit des Kalifen 'Abd al-Malik (685–705 n.Chr.)<sup>11</sup> im hohen Staatsdienst als Finanzverwalter des Kalifen tätig. Womöglich um 700 n.Chr., vielleicht aber auch erst um 720 n.Chr.,<sup>12</sup> zog er sich aus den hohen gesell-

die theologische Arbeitsweise ihres Kompilators. Sie lassen nämlich nicht nur erkennen, wie er kompilierte, sondern sie verraten auch, worauf es ihm bei der Theologie ankam.“ (ebd., 30).

<sup>5</sup> Vgl. BASILEIOS ANAGNOSTOPOULOS, „Μυστήριον in the Sacramental Teaching of John of Damascus“.

<sup>6</sup> NICHOLAS ARMITAGE, „Theology“.

<sup>7</sup> Vgl. ANDREW LOUTH, *Saint John Damascene*. In dem Kapitel über die Eucharistie (ebd., 183–185) hebt Louth allerdings die Originalität des Damaszeners kaum hervor.

<sup>8</sup> Vgl. MICHEL VAN PARYS, „La théologie comme relecture de la tradition: saint Jean de Damas“, 203–224. Van Parys betont, dass Johannes die Vätertheologie nicht einfach – wie ein Traditionalist – wiederholt, sondern in die gegenwärtigen Diskurse konstruktiv einbringt, vgl. ebd., bes. 222f.

<sup>9</sup> Vgl. hierzu u.a. die Vorarbeiten von BONIFAZ KOTTER, *Die Überlieferung der Pege Gnoseos des Hl. Johannes von Damaskos*.

<sup>10</sup> Vgl. zur Biographie des Damaszeners als Überblick ROBERT VOLK, Art. „Johannes von Damaskus“, 344–347; einen neuen Überblick bietet JOHANNES HOFMANN, *Zentrale Aspekte der Alten Kirchengeschichte*, 321–326.

<sup>11</sup> Zu veränderten Kultur- und Religionspolitik des 'Abd al-Malik gegenüber den Christen vgl. u.a. den Überblick bei WOLFGANG KALLFELZ, *Nichtmuslimische Untertanen im Islam*, bes. 49–54.

<sup>12</sup> So die Datierung von RAYMOND LE COZ, *Jean Damascène* (SC 383), 54.

schaftlichen Funktionen in das Kloster Mar Saba bei Bethlehem zurück. In der Folgezeit gewann er eine wichtige Position in seiner Kirche. In vielen zeitgenössischen theologischen Diskursen bezog er eine deutliche Stellung. Dies vermochte er umso mehr, als nach der Eroberung durch die Araber das Patriarchat von Jerusalem nicht mehr zum oströmischen Reich gehörte und Johannes seine Position gegenüber der byzantinischen Hoftheologie eigenständig formulieren konnte. Davon zeugen insbesondere seine drei *Reden wider die Verleumder der Hl. Ikonen*.<sup>13</sup> Für die griechische Theologie ist er vor allem wegen seiner enzyklopädischen Leistung von Bedeutung. Der Damaszener umriss nahezu das gesamte bisherige theologische Wissen des Chalkedonensischen Christentums in seiner um 730 abgeschlossenen *Quelle der Erkenntnis*,<sup>14</sup> welche sich in drei Teile gliedert: Der erste widmet sich den der Theologie zugrundeliegenden philosophischen Definitionen. Hier reflektiert Johannes die Denkansätze und Definitionen der aristotelischen und neuplatonischen Philosophie. Der zweite Teil handelt von den Irrlehren und der dritte stellt eine genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens dar. In einer Zeit des Umbruchs sowohl innerhalb des Orients durch dessen immer stärkere Arabisierung und Islamisierung, aber auch der offen ausgetragenen Konflikte zwischen Hoftheologie und einer insbesondere durch die Volksfrömmigkeit geprägten Spiritualität in Ostrom, bemühte sich Johannes um eine genaue Bestimmung „orthodoxen Glaubens“ beziehungsweise „orthodoxer Frömmigkeit“. Dementsprechend lehnte er Häresien bis hin zum als Häresie verstandenen Islam einerseits konsequent ab,<sup>15</sup> versuchte andererseits eine an der patristischen Tradition orientierte umfassende Begründung gegenwärtiger kirchlicher Lehre und Praxis und damit auch der Eucharistie respektive des Abendmahls zu liefern. Er starb um 750 n.Chr.

Im Folgenden wollen wir uns bei der Darstellung der eucharistischen Theologie des Johannes insbesondere der *Ekdosis pisteos*, also dem dritten Teil der *Pege gnoseos* zuwenden. Das bedeutet nicht, dass sich nur dort Aussagen über die Eucharistie finden. Solche lassen sich vielmehr ebenfalls in anderen Schriften des Damaszeners, unter anderem in seinen Bilderreden nachweisen. Auch in Schriften, deren Autorenschaft für Johannes nicht gesichert ist, thematisiert er die Eucharistie ausführlich.<sup>16</sup> Im vorgegebenen Rahmen beschränke ich mich auf die *Ekdosis*, weil in ihr die eucharistische Theologie besonders prägnant dargestellt ist.

## 2. Die Gliederung des Eucharistiekapitels in der *Ekdosis pisteos*

Es gehört zu der Eigenart der Schriften des Johannes, dass diese nicht konsequent gegliedert sind. Bereits Basil Studer hat darauf hingewiesen, dass die Argumentation des

<sup>13</sup> Ed. BONIFAZ KOTTER (PTS 17).

<sup>14</sup> Ed. KOTTER (PTS 7); BONIFAZ KOTTER (PTS 12); BONIFAZ KOTTER (PTS 22).

<sup>15</sup> Vgl. hierzu u.a. ANDREAS MÜLLER, *Diskursive Identitätsbildung*, 226–231.

<sup>16</sup> Vgl. hierzu u.a. ARMITAGE, „Theology“, 1–10. Diskutiert wird in dieser Schrift vor allem die Rolle des Auferstehungsleibes Christi im Rahmen der Eucharistischen Theologie. Armitage hält dabei die Ausführungen für ungewöhnlich, aber nicht grundsätzlich gegen die Autorenschaft des Damaszeners verwendbar (vgl. ebd., 6). Jedenfalls lassen sich auch deutliche Parallelen zu der Theologie der Eucharistie in der *Ekdosis* feststellen, so z.B. die Koinzidenz von Inkarnation und Epiklese bei der Wandlung (vgl. ebd., 6f.).

Die Eucharistie wird auch in den Bilderreden u.a. Jo. D. imag. 3,26, ed. KOTTER (PTS 17), 134, 49–62 und umstrittenen Texten wie Jo. D. † B. J. 19, ed. ROBERT VOLK (PTS 60), 185, Z. 71; 73–77 thematisiert; Jo. D. parall., PG 96, 16–20.

Damaszeners immer wieder durch Einschübe unterbrochen wird. Dies gilt auch für Kapitel 86 (4, 13) der *Ekdosis*. Dennoch lässt sich ein sinnvoller Gesamtaufbau des Kapitels beobachten, das eine eigenständige Abhandlung<sup>17</sup> zwischen der Bearbeitung des Gebets Richtung Osten (Kap. 85) und der Genealogien Jesu und Mariens (Kap. 87) darstellt.

1. Der erste Teil der Abhandlung beantwortet positiv mögliche Fragen zur Eucharistie. Dabei steigt der Damasener a) mit der – allerdings nicht explizit gestellten – grundsätzlichen Frage ein, warum die Eucharistie überhaupt notwendig ist. Johannes beginnt seine Abhandlung dementsprechend mit einer Art heilsgeschichtlicher Herleitung. Gott habe den Menschen geschaffen, damit er an seiner Güte teilhaben könne. Ursprünglich war er aufgrund seiner Vernunft und Selbstmächtigkeit zur ständigen Vereinigung mit dem Guten in der Lage. Durch seinen Ungehorsam verfiel der Mensch dem Verderben. Daher bedurfte es der Inkarnation Christi, die den Menschen rein, unvergänglich und der Gottheit wieder teilhaftig zu machen vermochte. Teilhabe an der göttlichen Vollkommenheit ist nun jedem Menschen durch die Taufe und die Eucharistie möglich. Entsprechend der menschlichen Natur, die – wie bereits von Gregor von Nyssa bei der Behandlung der Eucharistie festgestellt<sup>18</sup> – ein „Doppelwesen“ aus Fleisch und Geist darstellt, sind auch die Taufe und die Eucharistie von doppelter Natur. Die verteilten Gaben sind – wie in der Einsetzung vor seiner Passion bemerkt – dabei Christus selber.

b) Nach der heilsgeschichtlichen Herleitung thematisiert Johannes die Frage, wie überhaupt ein solches Sakrament möglich ist. Ein Argument ist das Wissen um die Schöpfermacht des göttlichen Wortes, ein anderes die Wirkmacht des Hl. Geistes. Dieser schafft – wie einst bei der Inkarnation – noch heute das Übernatürliche, das nur der Glaube fassen kann. Die enge Koinzidenz von Inkarnationstheologie und gegenwärtiger Wandlung in Verbindung mit der Epiklese sind bei Johannes jedenfalls stark betont.<sup>19</sup>

c) Eine weitere Frage ist diejenige, warum die Eucharistie mit den Elementen Brot und Wein zu sich genommen wird. Dies geschieht aufgrund der menschlichen Schwachheit (ἀσθένεια). Das Übernatürliche (τὰ ὑπὲρ φύσιν) wird dem Menschen nämlich durch das zuteil, woran die Natur gewöhnt ist.<sup>20</sup> Es besteht also gleichsam eine ontologische Voraussetzung in der menschlichen Natur für die notwendige Gestalt der Eucharistie in den Elementen Brot und Wein.

d) Darüber hinaus beschäftigt sich Johannes mit der Art der Vereinigung des Irdischen mit dem Göttlichen. Er geht dabei von einer Verwandlung von Brot und Wein in „Leib und Blut Gottes“ aus. Insbesondere die letzte Formulierung erinnert an „monophysitische“ Theologen wie Philoxenos von Mabbug.<sup>21</sup> Die Verwandlung führt Johannes auf

<sup>17</sup> PIERRE LEDRUX, *Jean Damascène* (SC 535), 67f. spricht von einem „riche exposé“, das der Lehre Kyrills von Alexandriens und der Kappadokier folge.

<sup>18</sup> Gr. Nyss. *or. catech.* 37.

<sup>19</sup> Vgl. hierzu a. ARMITAGE, „Theology“, 294. Zur herausgehobenen Bedeutung der Inkarnationstheologie beim Damasener vgl. a. BETZ, *Eucharistie*, 138. Bei der Inkarnation sind demnach Leib und Blut mit der Gottheit verbunden worden. Betz konstatiert ebd. die Identität der „Aktualpräsenz des Heilshandelns Jesu“ und der „Realpräsenz seiner Heilsperson“. Zum ersten Mal betonte nach Betz Johannes Chrysostomos die Identität des eucharistischen und historischen Leibes Jesu, vgl. BETZ, *Eucharistie*, 101; 104.

<sup>20</sup> Möglicherweise liegt dieser Feststellung das Apophth. Patr. 189, Daniel 7, PG 65, 157A–160A zugrunde. In diesem stellen die Altväter fest, dass die Natur des Menschen ihn davon abhält, rohes Fleisch zu essen. Darum sei Christi Leib in Brot und sein Blut in Wein verwandelt. Vgl. dazu a. BETZ, *Eucharistie*, 132f.

<sup>21</sup> Die Formulierung findet sich Jo. D. f. o. 86, ed. BONIFAZ KOTTER/PIERRE LEDRUX (SC 540), 210, 111f.

das Wirken des Geistes zurück. Das „Wie“ der Verwandlung sei – ähnlich wie bereits von Johannes Chrysostomos festgestellt – unerforschlich.<sup>22</sup> Man kann es sich – wie ebenfalls bereits Gregor von Nyssa, ja sogar schon Justin festgestellt hat – vergleichbar der Verwandlung von Nahrungsmitteln bei der Nahrungsaufnahme vorstellen: Es entsteht dabei kein neuer Leib, die Elemente werden vielmehr ein und dasselbe mit dem empfangenden Leib.<sup>23</sup>

2. In einem nächsten Schritt hält Johannes die Wirkungen der Eucharistie fest: Vergebung der Sünden,<sup>24</sup> ewiges Leben und Schutz des Leibes für diejenigen, die es würdig empfangen.

3. Nach den positiven Antworten und Definitionen folgen eine ganze Reihe von Auseinandersetzungen mit den die Eucharistie betreffenden Irrlehren. a) So handelt es sich – den Einsetzungsworten entsprechend – bei der Eucharistie keineswegs nur um ein Bild (τύπος) des Leibes und des Blutes Christi, sondern um den vergöttlichten Leib Jesu selber (σῶμα τοῦ κυρίου θεωωμένον).<sup>25</sup> Dementsprechend ehrfürchtig ist den Elementen in Reinheit und sehnsüchtigem Verlangen zu begegnen. So können die Kommunikanten nämlich selber vergöttlicht<sup>26</sup> werden (πυρωθῶμεν καὶ θεωθῶμεν).

b) Eine weitere Irrlehre ist die Annahme eines einfachen Brotes beziehungsweise einer einfachen Natur desselben. Vielmehr handelt es sich um zwei Naturen bei der Eucharistie, nämlich eine des Leibes, die andere der Gottheit.<sup>27</sup> Der geheimnisvolle Charakter ist jedenfalls typologisch im Alten Testament schon vorabgebildet.<sup>28</sup>

c) Eine weitere falsche Annahme ist, dass Leib und Blut Christi aufgezehrt würden beziehungsweise nach der Kommunion vergingen. Sie dienen vielmehr dem Aufbau (σύστασις) der menschlichen Seele respektive ihrer Erhaltung, ihrer Reinigung und auch Prüfung. Letztlich geht es darum, mit dem Geist vereint und Leib Christi zu werden.

Bei Philoxenos lassen sich ganz ähnliche Formulierungen im *Tractatus de trinitate et incarnatione* 2, 7, ed. ARTHUR A. VASCHALDE, Bd. 1 (CSCO.S 9), 122; Bd. 2 (CSCO.S 10), 93f. beobachten.

<sup>22</sup> Vgl. Chrys. hom. in Jo. 46, 2, PG 59, 260. Ähnliche Aussagen finden sich aber auch nochmals bei Philoxenos von Mabbug, *Tractatus de trinitate et incarnatione* 2, 7 ed. VASCHALDE, Bd. 1 (CSCO.S 9), 122; Bd. 2 (CSCO.S 10), 94.

<sup>23</sup> Die Parallelisierung von der Verwandlung von Nahrungsmitteln und derjenigen der eucharistischen Gaben findet sich bereits bei Iust. *apol.* 1, 66, 2, und Gr. Nyss., *or. catech.* 37. Sie wird auch in der späteren christlich-islamischen Kontroverstheologie aufgegriffen, vgl. Theodor Abū Qurra, *Opusculum* 22, ed. REINHOLD GLEI/ADEL THEODOR KHOURY (ClS C 3), 110. Theodor führt dabei den Verwandlungsprozess der Nahrung allerdings noch viel genauer aus. Bei der Verwandlung der eucharistischen Gaben betont er auch die Bedeutung der Epiklese. Ferner taucht der Gedanke auf, dass die Verwandlung mit dem Feuer der Gottheit zusammenhängt. Beide Gedanken finden sich bereits in der *Ekdosis*, werden nun aber noch apologetisch zugespitzt.

<sup>24</sup> Vgl. hierzu ARMITAGE, „Theology“, 303–305.

<sup>25</sup> BETZ, *Eucharistie*, 138, sieht in Formulierungen wie diesen Nähen zur „monophysitischen“ und „neuchalkedonischen“ Christologie. Er räumt aber auch ein, dass ähnliche Formeln von „Orthodoxen“ gebraucht werden konnten, vgl. ebd., 124. Vgl. auch die Ausführungen von RUDOLF BRÄNDLE zu Theodor von Mopsuestia in diesem Band, 1185–1209.

<sup>26</sup> Bereits Athanasios von Alexandrien hat die Vorstellung entwickelt, dass der Mensch durch den Empfang des Leibes des Logos selber vergöttlicht würde, vgl. Ath. ep. Max. 2, PG 26, 1088C, und dazu BETZ, *Eucharistie*, 89. Nach Gregor von Nazianz zelebriert der Priester die „Vergottung“, vgl. Gr. Naz. or 25, 2 (*In laudem Heronis philosophi*), PG 35, 1200BC.

<sup>27</sup> Vgl. ähnlich auch Jo. D. imag. 3, 26, ed. KOTTER (PTS 17), 134, 54–62.

<sup>28</sup> Der Abschnitt zur Typologie wirkt an dieser Stelle wie eingeschoben. In ihm geht es nicht unmittelbar um die Auseinandersetzung mit den Irrlehren. Wenn es überhaupt eine Verbindung zum vorherigen Abschnitt gibt, so den Geheimnischarakter der zwei Naturen.

In diesem Sinne ist das ἐπιούσιος des Vaterunsers zu verstehen. Auch bei der Vaterunser-Bitte geht es entweder um den Erhalt des künftigen Lebens oder die Erhaltung unseres Seins grundsätzlich. Johannes zitiert in diesem Zusammenhang ausführlich Markell von Ankyra, wonach das Fleisch des Herrn „lebendigmachender Geist“ sei.<sup>29</sup> Johannes kommentiert allerdings das im spiritualistischen Sinne misszuverstehende Zitat deutlich antiapollinaristisch, indem er betont, die Natur des Leibes nicht aufheben zu wollen. Vielmehr bleibt seiner Meinung nach der Leib bestehen, erscheint aber durch die Eucharistie in neuem Licht, nämlich im Licht der Lebendigkeit und Göttlichkeit.

d) Noch einmal setzt sich Johannes schließlich von einem Missverständnis der eucharistischen Elemente als ἀντίτυπα, im Deutschen vielleicht am besten mit „Abbildern“ wiederzugeben, ab. Wenn auch Theologen wie Basileios sie so bezeichnet haben, dann meinte dieser lediglich die Prospora vor deren „Heiligung“ (πρὶν ἁγιασθῆναι). Es handelt sich bei den von Basileios als solchen bezeichneten ἀντίτυπα also ausschließlich um das „profane“ Brot, was von den Gläubigen als Opfergabe zur Kirche gebracht wird, keineswegs aber um das Element nach der Wandlung.

4. Der Damaszener beendet seine Abhandlung mit – möglicherweise sekundär eingefügten<sup>30</sup> – zusammenfassenden Begriffsdefinitionen. Die Begriffe μετάληψις, κοινωνία und in eingeschränkter Weise auch ἀντίτυπα lassen sich demnach zu Recht auf die Eucharistie beziehen. Zusammenfassend versteht Johannes es nämlich als Teilnahme an der Gottheit Jesu und als Gemeinschaft auch untereinander. Dabei ist – wie in einem möglicherweise erst sekundär in den Text eingefügten Abschnitt,<sup>31</sup> der sich wortgleich in der pseud-athanasianischen *Quaestio* CXII findet – die Gemeinschaft der Häretiker beziehungsweise ihre Form der Teilnahme zu meiden. Abbilder sind die Elemente allenfalls, weil sie auf die zukünftige, rein geistige Schau Gottes verweisen.

Halten wir fest: Wenn der Damaszener auch nicht immer ganz konsequent argumentiert, so lässt sich seiner Abhandlung durchaus eine schlüssige Gliederung entnehmen. Wie ich an verschiedenen Stellen bereits bemerkt habe, greift er mehrmals durchaus auf ältere Ansätze zurück. Dennoch ist seine konsequente Gliederung des Themas innovativ. In einer derart geschlossenen Systematik unter Berücksichtigung von Fragen, die sich aus der Tradition ergeben haben, wurde jedenfalls die Eucharistie bis dahin auf so knappem Raum nicht behandelt. Widmen wir uns nun darüber hinaus einigen charakteristischen Punkten seiner Argumentation.

### 3. Zentrale theologische Aussagen zur Lehre von der Eucharistie

Überschrieben ist das Kapitel mit „Von den heiligen, makellosen Mysterien des Herrn“. Dieser Titel taucht in allen Handschriften auf, entspricht aber dennoch nicht der üblichen Terminologie des Damazeners für die Eucharistie. Generell wendet er den Begriff „Mysterium“ nicht nur auf Sakramente oder ein konkretes Sakrament an, sondern bezeichnet

<sup>29</sup> Jo. D. f.o. 86, ed. KOTTER/LEDURX (SC 540), 216, 183f. Vgl. hierzu a. BETZ, *Eucharistie*, 141. Das Zitat stammt aus Marcell. *inc.* 16, PG 26, 1012B.

<sup>30</sup> Die Vermutung, dass die Ergänzungen am Schluss des Kapitels nachträglich seien, äußert LEDURX, *Jean Damascène* (SC 535), 68.

<sup>31</sup> Mit späteren Einschüben in das Werk des Damazeners rechnet STUDER, *Die Theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus*, 4.

damit allgemein Tatsachen, die die menschliche Vernunft übersteigen.<sup>32</sup> Die Überschrift macht somit deutlich, dass es Johannes bei der Behandlung des Abendmahls respektive der Eucharistie um mehr als das konkrete Sakrament, nämlich gerade um dessen transrationale Dimension geht.<sup>33</sup> Diese ist bei ihm jedenfalls überdurchschnittlich betont und noch stärker hervorgehoben als zum Beispiel bei Johannes Chrysostomos.<sup>34</sup>

#### a) Die transrationale Dimension der Eucharistie

Bereits bei der Thematisierung der Schöpfermacht des Wortes und der Wirkmacht des Hl. Geistes betont Johannes die transrationale Dimension des Geschehens. Damit steht er Theologen wie Johannes Chrysostomos durchaus nicht fern.<sup>35</sup> Nur der Glaube könne erfassen, dass die Wirkmacht des Hl. Geistes das Übernatürliche (τὰ ὑπὲρ φύσιν) schafft. Vernunft (λόγος) und Nachdenken (ἔννοια) werden dabei grundsätzlich überschritten.<sup>36</sup> Im weiteren Textverlauf betont Johannes sogar explizit: „Fragst du aber, wie es geschieht, so genügt dir zu hören, daß es durch den Hl. Geist [geschieht]. ... Und mehr wissen wir nicht, als daß das Wort wahr und wirksam und allmächtig ist, das Wie aber ist unerforschlich.“<sup>37</sup> Der Damaszener argumentiert daher auch an der zuerst betrachteten Stelle nicht weiter logisch. Vielmehr verweist er lediglich auf das Schöpfungs- und das Inkarnationsgeschehen, die illustrieren, dass Gott alle Dinge möglich sind. Dieser Zug ist charakteristisch für Johannes: Auch an anderen Stellen seiner Werke betont er immer wieder, dass das „Wie“ der Glaubensgeheimnisse nicht zu erforschen sei.<sup>38</sup> Möglicherweise steht auch im Blick auf die Unerforschlichkeit des „Wie“ die Betonung der Wirksamkeit der Einsetzungsworte gleichwertig neben derjenigen der Epiklese.<sup>39</sup>

Johannes hebt ferner hervor, dass der übernatürliche Charakter der Eucharistie allenfalls durch gewohnte Elemente vermittelbar sei. Diese seien auf übernatürliche (ὑπερφῶς) Weise in den Leib und das Blut Christi verwandelt (μεταποιεῖται).<sup>40</sup> Dabei setzt Johannes eine Form von Zweinaturenlehre auch im Bereich der Eucharistie voraus. Die Verwandlung denkt er sich eindeutig nicht nur in Form einer – „monophysitischen“ – Vergeistlichung der Elemente, sondern in Form der Verbindung von göttlicher und menschlicher Natur.

<sup>32</sup> Vgl. ANAGNOSTOPOULOS, „Μυστήριον in the Sacramental Teaching of John of Damascus“, bes. 168. Anagnostopoulos hält u.a. fest, dass der Damaszener den Begriff μυστήριον in Jo. D. f.o. 86 ansonsten gar nicht verwendet, vgl. ebd., 171.

<sup>33</sup> Der Begriff Mysterium findet sich in diesem Zusammenhang auch bei „nestorianischen“ Theologen, so z.B. Ps-Georg von Arbela, vgl. BETZ, *Eucharistie*, 126.

<sup>34</sup> Zur Zurückhaltung des Johannes Chrysostomos gegenüber Vernunftargumenten im Blick auf die Eucharistie vgl. BETZ, *Eucharistie*, 103. Im Blick auf die Inkarnation ist bei Ps-Chrysostomos von einem τρόπος ἀνεξερεύνητος die Rede, vgl. Chrys. *nat. Chr.* 61,765, 8.

<sup>35</sup> Vgl. Chrys. *hom. in Mt.* 82, 4, PG 58, 743 und dazu BETZ, *Eucharistie*, 103.

<sup>36</sup> Vgl. Jo. D. f.o. 86, ed. KOTTER/LEDURX (SC 540), 208, 95f.

<sup>37</sup> Jo. D. f.o. 86, ed. KOTTER/LEDURX (SC 540), 210, 112f. 115–117: Εἰ δὲ τὸν τρόπον ἐπιζητεῖς, πῶς γίνεται, ἀρκεῖ σοι ἀκοῦσαι, ὅτι διὰ πνεύματος ἁγίου ... καὶ πλέον οὐδὲν γινώσκομεν, ἀλλ' ὅτι ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἀληθῆς καὶ ἐνεργῆς ἐστὶ καὶ παντοδύναμος, ὁ δὲ τρόπος ἀνεξερεύνητος.

<sup>38</sup> Vgl. STUDER, *Die Theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus*, 54. Zur apophatischen Tendenz in der *Ekdosis* vgl. a. LEDURX, *Jean Damascène* (SC 535) 42f.

<sup>39</sup> Vgl. eine derartige Beobachtung ohne die entsprechende Erklärung auch bei ARMITAGE, „Theology“, 295. Eine ähnliche Hochschätzung der Epiklese findet sich auch bereits bei Johannes Chrysostomos, vgl. BETZ, *Eucharistie*, 104.

<sup>40</sup> Jo. D. f.o. 86, ed. KOTTER/LEDURX (SC 540), 210, 122f.

Daneben denkt der Damaszener – wie in seiner Bilderlehre – aber auch bei der Behandlung der Eucharistie in den Kategorien von Urbild und Abbild.<sup>41</sup> Das Transrationale sei – zumindest in seiner zukünftigen Vollkommenheit – allenfalls in Bildern, in ἀντίτυπα, zu fassen. Dies bedeutet allerdings nicht, dass das Übernatürliche nicht dennoch in der Eucharistie vollständig zugegen sei. Zumindest die zukünftige Schau der Gottheit lässt sich gegenwärtig aber nicht anders vermitteln als durch Bilder – eine vollkommene, geistige Schau des Übernatürlichen sei eben erst im Eschaton möglich.<sup>42</sup> Auch an dieser Stelle bringt Johannes ein eher spiritualistisches Verständnis mit der Betonung der Realpräsenz bewusst in Einklang.<sup>43</sup>

Wenn Johannes auch auf zahlreiche traditionelle Argumente bei seinen Ausführungen über das Transrationale zurückgegriffen hat, so scheint mir dennoch die Kohärenz mit seiner Bilderlehre und die Betonung der unumgänglichen Vermittlung des Urbildes durch das Abbild ein wesentliches Element der johanneischen Theologie selber zu sein. Ferner ist das Zusammendenken unterschiedlicher Ansätze wie eines stärker spiritualistischen und eines stärker die Realpräsenz betonenden typisch für die synthetische Theologie des Damaszeners.<sup>44</sup>

#### b) Der mystische Charakter der Eucharistie

Bereits nach den einleitenden Ausführungen des Eucharistiekapitels der *Ekdosis* geht es Johannes darum, den Wunsch Gottes nach Teilnahme an seiner Güte hervorzuheben. Mit unterschiedlichen Begriffen (μετέχω und Derivate, κοινωνῶ, μετάληψις etc.) macht der Damaszener immer wieder deutlich, dass es bei der Eucharistie um die Wiederherstellung der menschlichen Teilhabe am Göttlichen geht. Voraussetzung dafür ist die platonisch-neuplatonische Feststellung, dass Gott für alles das Sein ist, weil das Seiende in ihm ist.<sup>45</sup>

Die Eucharistie wird dementsprechend gleichsam als ein mystischer Prozess verstanden. Dies wird bereits in dem Abschnitt über die angemessene Haltung der Kommunikanten deutlich. Vergleichbar dem u.a. bei Ps-Dionysios zu findenden mystischen Dreischritt von Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung ist eine Katharsis auch bei der Eucharistie unabdingbar. Johannes fordert dazu auf, sich dem Sakrament mit leiblicher

<sup>41</sup> Es ist daher gar nicht nötig, die Frage nach der Transsubstantiation bei Johannes zu stellen, so ARMITAGE, „Theology“, 296–299. Vgl. zur Notwendigkeit der sichtbaren zur Erfassung der geistigen Dinge zusammenfassend STUDER, *Die Theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus*, 117.

<sup>42</sup> Vgl. Jo. D. f.o. 86, ed. KOTTER/LEDURX (SC 540), 216, 207–218, 2.

<sup>43</sup> Ganz ausgewogen erscheint die Lehre des Damaszeners hier nicht. BETZ, *Eucharistie*, 140f., betont daher auch, dass dieser zwar einerseits – entsprechend seiner Bilderlehre – die Bezeichnung der Eucharistie als Bild oder Typos ablehne, andererseits aber die zukünftige Dimension wieder einbringe. Möglicherweise ist der Text bei den Aussagen über die Antitypa nachträglich ergänzt. Die Verbindung zwischen einem spiritualistischen Verständnis der Eucharistie und der Realpräsenz findet sich in Ansätzen schon bei den Alexandrinern des 4. Jh.s, vgl. BETZ, *Eucharistie*, 96, der in diesem Zusammenhang von einer „pneumatischen Realpräsenz“ Jesu bzw. der somatischen „Gegenwart des Logos“ spricht. Insbesondere bei Gregor von Nyssa ließe sich ein Nebeneinander der realistischen und der spiritualistischen Sakramentsauffassung finden, vgl. BETZ, *Eucharistie*, 110.

<sup>44</sup> Von einer Synthese vorhergehender Tradition beim Damaszener sprach bereits BETZ, *Eucharistie*, 138. Eine positive Würdigung dieser synthetischen Leistung findet sich bei Betz allerdings nicht.

<sup>45</sup> Vgl. Jo. D. f.o. 86, ed. KOTTER/LEDURX (SC 540), 202, 10f.

und seelischer Reinheit (καθαρότης) zu nähern.<sup>46</sup> Darüber hinaus verlangt er eine ausgeprägte Leidenschaft (πόθος). So vorbereitet geht es darum, „die göttliche (glühende) Kohle“<sup>47</sup> in angemessener Haltung zu sich zu nehmen, „damit das Feuer sehnsüchtiger Liebe in uns, verbunden mit der Glut der Kohle, unsere Sünden verbrenne und unsere Herzen erleuchte, und wir durch die Teilnahme (μετουσία) am göttlichen Feuer feurig und vergottet werden.“<sup>48</sup> Für Johannes ist der mystische Prozess keineswegs rein geistig. Er benötigt vielmehr auch die Kommunion der konkreten Elemente der Eucharistie. Voraussetzung für eine mystische Verbindung ist dabei wiederum die auf dieselbe übertragene Zweinaturenlehre. In dem Teil seiner Abhandlung, in dem er sich mit falschen Anschauungen auseinandersetzt, betont Johannes dementsprechend das Ziel der Vereinigung mit dem Göttlichen: „Durch ihn (scil. Christus und sein Blut) gereinigt, werden wir mit dem Leibe des Herrn und seinem Geiste vereint (ἐνούμεθα) und werden Leib Christi (γινόμεθα σῶμα Χριστοῦ).“<sup>49</sup> In seinen abschließenden Definitionen führt Johannes noch genauer aus, dass die Kommunikanten des Fleisches und der Gottheit Christi teilhaftig werden.

Die Teilnahme an der Eucharistie ist also für Johannes ein mystischer Prozess, ein Prozess der Teilnahme am Leib Christi, am Göttlichen beziehungsweise seiner Güte. Mit dieser Position betritt der Damaszener sicher kein Neuland. Sie ist aber auf dem Hintergrund der Zweinaturenlehre von ihm konsequent durchdacht worden. Dementsprechend ist die Synthese eines mystischen Sakramentsverständnisses mit der Betonung der Realpräsenz zu beobachten. Auch durch diese konsequente Synthese zeichnet sich die Theologie des Damaszeners im Blick auf die Eucharistie aus.

### c) Die Abwehr von Irrlehren und Irrlehrern

Letztlich fällt auch in dem vorliegenden Kapitel auf, dass sich der Damaszener intensiv mit Irrlehrern und auch von ihm als falsch erkannten Lehren auseinandersetzt. Dabei geht es nicht nur um das Abweisen von falschen Lehrmeinungen, sondern – zumindest in dem Ps-Athanasius-Zitat – auch um das Abwehren der Kommunion-Gemeinschaft mit Häretikern überhaupt. Selbst durch das Spenden der Kommunion an Häretiker würde man zu Genossen ihrer Irrlehre und ihrer Verdammnis. Denn Kommunion bedeutet Vereinigung in Christus. Johannes lehnt nur eine willentliche Vereinigung mit Irrlehrern ab, da ihm wohl bewusst war, dass selbst innerhalb der Mehrheitskirche Irrlehren vorhanden sein können. Der Damaszener scheint davon auszugehen, dass die unwissentliche Kommunion mit Irrlehrern keine Verdammung zur Folge haben kann.

Auffällig ist die lange, bisher in der Forschung so nicht wahrgenommene zusammenhängende Abgrenzung von Irrlehren im Eucharistie-Kapitel der *Ekdosis*. Auch in der theologischen Summe und nicht nur in dem häresiologischen Buch der *Pege gnooseos*

<sup>46</sup> Vgl. Jo. D. f.o. 86, ed. KOTTER/LEDUX (SC 540), 212, 143. Ein ähnliches Konzept lässt sich auch bei Gregor von Nyssa beobachten, vgl. die Ausführungen von ILARIA RAMELLI, „The Eucharist in Gregory Nyssen as Participation in Christ’s Body“ in diesem Band 1165–1184.

<sup>47</sup> Das Bild der glühenden Kohle für die Eucharistie ist traditionell. Es findet sich bei Ephraem Syrus, im *Hymnus de fide* 10,10, ed. EDMUND BECK Bd. 1 (CSCO.S 73), 50; Bd. 2 (CSCO.S 74), 34.

<sup>48</sup> Jo. D. f.o. 86, ed. KOTTER/LEDUX (SC 540), 212, 146–150. Vgl. hierzu auch ARMITAGE, „Theology“, 300. Er betont die Notwendigkeit eines „physical touch“ bei Johannes, die sich u.a. auch in den *Sacra Parallela* findet.

<sup>49</sup> Jo. D. f.o. 86, ed. KOTTER/LEDUX (SC 540), 214, 176–178.

geht es also darum, irrige Meinungen abzuwenden. Die ausgiebige Definition der eigenen Orthodoxie unter Rückbezug auf die Hl. Schrift und die Väterauctoritäten sowie die Ablehnung von Irrlehren sind typische Elemente in der Theologie des Johannes, aber auch ein Charakteristikum seiner Zeit.

#### 4. Fazit

Wie wir gesehen haben, ist der kompilatorische Charakter der Theologie des Damaszeners immer wieder hervorgehoben worden. Auch im Bereich der Lehre über die Eucharistie lassen sich tatsächlich Einflüsse verschiedener spätantiker Theologen feststellen. Dabei fällt auf, dass Johannes in seinem Kapitel über die Eucharistie nur wenige längere Zitate aus anderen Kirchenväterschriften bietet. Zahlreiche Termini in seiner Abhandlung sind von ihm sogar selber formuliert. Eigenständig ist besonders die Art der Synthese älteren Gedankengutes. Damit geht er auch über Theologen hinaus, die ihm zeitlich unmittelbar vorangegangen sind.

Ähnlich wie zuletzt Maximos Homologetes hat Johannes starke Tendenzen zu einer Spiritualisierung des Abendmahls.<sup>50</sup> Während Maximos aber die durch die Eucharistie ermöglichte Vergöttlichung des Menschen nahezu ausschließlich mit der Wirkung des göttlichen Wortes verbindet, denkt Johannes die Vergöttlichung des Menschen mit der Inkarnation zusammen. Die besondere Wirkkraft der Eucharistie ist aufgrund einer (hypostatischen)<sup>51</sup> Union möglich, wie sie sich bereits in der Inkarnation Christi ereignet hat und wie sie bei der Eucharistie erneut aktual wird.<sup>52</sup> Dementsprechend ist Johannes auch – anders als Maximos – die Realpräsenz des Leibes Christi wichtig. Vergöttlichung des Menschen wird für jenen also konsequent auf der Basis der (neu-)chalkedonensischen Zweinaturenlehre denkbar.<sup>53</sup> Gerade in dieser synthetischen Zusammenschau dessen, was er für rechtgläubig hält, geht Johannes über seine Vordenker deutlich hinaus.

<sup>50</sup> Zu Maximos vgl. den Überblick bei BETZ, *Eucharistie*, 136f. Maximos geht demnach auch davon aus, dass sich der Logos essbar gemacht habe, „um die Essenden zu vergöttlichen“, ja dass er sich im Einzelnen nach dem Maß seiner Tugenden vergöttlichen würde. Er legt dabei allen Wert auf die „innerseelische Eucharistie“ (ebd., 137). Betz fasst zusammen: „Es geht dem Bekenner vorrangig also um die Wandlung der Christen, nicht der Elemente.“ In der *Mystagogie* des Maximos heißt das: „Durch den Empfang der reinen und lebendigmachenden Mysterien erfolgt kraft Teilhabe und Verähnlichung die Gemeinschaft und Identität mit ihm (Gott), so daß der Mensch gewürdigt wird, aus einem Menschen Gott zu werden.“ (Max. myst. 24, PG 91, 704D; zitiert bei BETZ, *Eucharistie*, 137).

<sup>51</sup> Die Verbindung der Eucharistischen Theologie mit der Idee der hypostatischen Union findet sich explizit in den Bilderreden, vgl. Jo. D. imag. 3,26, ed. KOTTER (PTS 17), 134, 54–62. Dort findet sich die Vorstellung von der hypostatischen Union der eucharistischen Elemente mit der Gottheit im Logos. Wie beim historischen Leib Christi eine hypostatische Union vorliegt, so also auch beim eucharistischen Leib Jesu (vgl. BETZ, *Eucharistie*, 140).

<sup>52</sup> BETZ, *Eucharistie*, 141 hält angesichts eines solchen inkarnationstheologischen Schwerpunkt in der eucharistischen Theologie des Damaszeners allerdings auch fest: „Hingegen tritt die Anamnese des übrigen Heilsweges Jesu, seines Todes und seiner Auferweckung, ungebührlich deutlich zurück. So ist der Damaszenere in seiner Abendmahlslehre nicht ganz der Einseitigkeit entgangen.“

<sup>53</sup> BETZ, *Eucharistie*, 141, hält fest, dass es Johannes „vor allem auf die Vergöttlichung des Menschen durch die Gottheit Christi“ ankomme.

## Bibliographie

- ANAGNOSTOPOULOS, BASILEIOS, „Μυστήριον in the Sacramental Teaching of John of Damascus“, in: *StPatr* 2 (1957) 167–174.
- ARMITAGE, NICHOLAS, „The Theology of the Introduction and Sermon ‘De Corpore et Sanguine Christi’ attributed to John Damascene“, in: *OrChr* 80 (1996) 1–10.
- BECK, EDMUND (ed.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de fide. Text* (CSCO.S 73), Louvain 1955.
- (ed.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de fide. Übersetzung* (CSCO.S 74), Louvain 1955.
- BETZ, JOHANNES, *Eucharistie. In der Schrift und Patristik* (HDG 4, Fazikel 4a), Freiburg i.B. u.a. 1979.
- BRÄNDLE, RUDOLF, „Eucharistie und christliches Leben bei Johannes Chrysostomos und Theodor von Mopsuestia“, in diesem Band, 1185–1209.
- EUSTRATIADES, S. (ed.), *Μιχαὴλ τοῦ Γλυκᾶ. Εἰς τὰς ἀπορίας τῆς Θείας Γραφῆς II*, Alexandria 1912.
- GLEI, REINHOLD/KHOURY, ADEL THEODOR (eds.), *Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra. Schriften zum Islam* (CISc 3), Würzburg/Altenberge 1995.
- HOFMANN, JOHANNES, *Zentrale Aspekte der Alten Kirchengeschichte* (Theologische Lehr- und Lernbücher 4,2), Würzburg 2013.
- KALLFELZ, WOLFGANG, *Nichtmuslimische Untertanen im Islam. Grundlage, Ideologie und Praxis der Politik frühislamischer Herrscher gegenüber ihren nichtmuslimischen Untertanen mit besonderem Blick auf die Dynastie der Abbasiden (749–1248)* (StOR 34), Wiesbaden 1995.
- KOTTER, BONIFAZ (ed.), *Die Überlieferung der Pege Gnoseos des Hl. Johannes von Damaskos* (SPB 5), Ettal 1959.
- (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos. I. Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica)* (PTS 7), Berlin 1969.
- (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos. II. Έκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. Expositio fidei* (PTS 12), Berlin/New York 1973.
- (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos. III. Contra imaginum caluminatores orationes tres* (PTS 17), Berlin/New York 1975.
- (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos. IV. Liber de haeresibus. Opera polemica* (PTS 22), Berlin/New York 1981.
- KOTTER, BONIFAZ/LEDURX, PIERRE (eds.), *Jean Damascène. La foi orthodoxe. 1–44* (SC 535), Paris 2010.
- (eds.), *Jean Damascène. La foi orthodoxe. 45–100* (SC 540), Paris 2011.
- LE COZ, RAYMOND (ed.), *Jean Damascène, Écrits sur l’Islam. Présentation, commentaires et traduction* (SC 383), Paris 1992.
- LOUTH, ANDREW, *Saint John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology* (Oxford early Christian studies) Oxford 2002.
- MOHLER, LUDWIG (ed.), *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. Funde und Forschungen. III. Band. Aus Bessarions Gelehrtenkreis* (QFG 24), Aalen 1967 (Neudruck der Ausgabe Paderborn 1942).
- MÜLLER, ANDREAS, *Diskursive Identitätsbildung. Frühe Begegnungen zwischen Christentum und Islam*, in: *KuD* 57 (2011), 224–242.
- VAN PARYS, MICHEL, „La théologie comme relecture de la tradition: saint Jean de Damas“, in: *Irén.* 79 (2006) 203–224.
- RAMELLI, ILARIA, „The Eucharist in Gregory Nyssen as Participation in Christ’s Body: and Preparation of the Restoration and Theōsis“, in diesem Band, 1165–1184.
- SCHOPEN, LUDWIG (ed.), *Nicephori Gregorae Byzantina Historia. Graece et Latine* (CSHB 19/2), Bonn 1829.
- STUDER, BASILIUS, *Die Theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus* (SPB 2), Ettal 1956.
- VOLK, ROBERT, Art. „Johannes von Damaskus“, in: DÖPP, SIEGMAR/GEERLINGS, WILHELM (eds.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg u.a. 1998, 344–347.
- (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos. VI/2 Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria). Text und zehn Appendices* (PTS 60), Berlin/New York 2006.
- VASCHALDE, ARTHUR ADOLPHE (ed.), *Philoxeni Mabbugensis tractatus tres de trinitate et incarnatione. Bd. 1* (CSCO.S 9), Louvain 1955 (Nachdruck der Ausgabe von 1907).
- (ed.), *Philoxeni Mabbugensis tractatus tres de trinitate et incarnatione. Bd. II* (CSCO.S 10), Louvain 1955 (Nachdruck der Ausgabe von 1907).