



# Neuchalkedonismus und orthodoxe Terminologie

von Ioannis Kourembeles, Thessaloniki

## *Die Betrachtung des Neuchalkedonismus im Westen*

Die Ansicht, daß die Theologie des Kyrillos von Alexandrien durch das 4. Ökumenische Konzil (451) fast verächtlich bloßgestellt worden sei<sup>1</sup>, versteht, so ließe sich sagen, die Sichtweise des Terminus »Neuchalkedonismus« im Westen mit einem bestimmten Kennzeichen. Dieser Terminus wurde von Spezialisten der Dogmengeschichte gewählt, um eine konkrete christologische Tendenz zu definieren und zu untersuchen, nämlich die einer Reihe griechischer nachchalkedonischer Theologen im strengen Rahmen der Auseinandersetzung zwischen bestimmten Anhängern Chalkedons und den antichalkedonischen Monophysiten. Dabei waren die letzteren der Auffassung, daß sich die Definition von Chalkedon vom Geist der kyrillischen Theologie von Ephesos (431) entfernt habe. Und gewiß wurde der Terminus »Neuchalkedonismus« ganz konkret und alles andere als zufällig vor allem mit den Absichten und der Religionspolitik Justinians verbunden.

Die theologische interpretatorische Sichtweise dieser neuen Strömung zog das allgemeine Interesse der Forscher im Westen in nicht geringem Maße an. K. Rahner z. B. bezieht sich auf den Neuchalkedonismus, dem er jene soteriologische Sichtweise der Theosis zuschreibt, die ein besonderes Element nur der Ostkirche, nicht aber auch der westlichen Christenheit sei. W. Pannenberg spricht in der Analyse des Modells Logos-Christologie und des theopaschischen Ausdrucks ebenfalls vom Neuchalkedonismus, um mit seinen Anspielungen hier das Verständnis dieser Bewegung als ein Phänomen zu betonen, das ein absolutes Kennzeichen der orthodoxen Theologie sei<sup>2</sup>. Darüber hinaus gibt es zahlreiche zeitgenössische Forscher, die im Neuchalkedonismus einen theologischen Ausdruck von zweitrangiger Qualität sehen, der angeblich die von Chalkedon geschaffene Harmonie zerstört habe. Es ist bei all diesen Einschätzungen offensichtlich, daß dem Neuchalkedonismus eine prägende Bedeutung für das 6. und 7. Jahrhundert in bezug auf die Ostkirche zugeschrieben wird, im Gegensatz zur westlichen Kirche, die von dieser Position kaum beeinflusst worden sei<sup>3</sup>, weil sie den vier ersten Ökumenischen Konzilien treu geblieben sei!

Es ist in diesem Zusammenhang freilich allgemein bekannt, daß als charakteristisches Kennzeichen des Neuchalkedonismus hervorgehoben wurde, die nachchalkedonische

<sup>1</sup> Vgl. H. G. Beck, *Geschichte der orthodoxen Kirche im Byzantinischen Reich*, Bd. 1, Göttingen 1980, S. D 7.

<sup>2</sup> Vgl. diesbezüglich S. Tolsonoglou, *Neo-Chalcedonianism: Its Significance in the History of Christology*, *Katolika Kerkelys* (= Catholic Studies) 47 (1985) XII.

<sup>3</sup> Vgl. A. Grillmeier, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*, in: H. Bach / A. Grillmeier (Hgg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 1951, S. 837.

orthodoxe Christologie hätte der menschlichen Natur Christi wenig Bedeutung zugeschrieben. Hierfür wurde der Ausdruck Christologie »von oben« (=from above) zur Charakterisierung der neochalkedonischen Christologie gebraucht<sup>4</sup>, den man der Christologie »von unten« (=from below) des Westens gegenüberstellte. Außerbiblische Tendenzen dieser Christologie »von unten«, deren sich der Westen auf Kosten des orthodoxen Ostens rühmt, bekämpfte die Kirche indes von Anfang an in der Häresie des Adoptionismus<sup>5</sup> und des Nestorianismus, da der Ausgangspunkt dieses der orthodoxen Theologie fremden Ringens zwischen einer Christologie »von oben« und »von unten« offensichtlich die Gleichsetzung der Begriffe »physis« und »hypostasis« in einer Christologie ist, die sich auf der Ebene der Physis und unabhängig von der Dreifaltigkeitslehre entwickelt. Während also heute die Christologie »von unten« bei bestimmten zeitgenössischen westlichen Forschern offenkundig aus diesem Grunde Probleme zu bereiten scheint<sup>6</sup>, ist bei anderen immer noch die Rede von einer *asymmetrischen* orthodoxen nachchalkedonischen Christologie<sup>7</sup>.

In der Tat: in diesem Bereich der Christologie »von unten« ist die Sicht der Begriffe »hypostasis« und »prosopon« in der Definition von Chalkedon von seiten zeitgenössischer westlicher Dogmatiker angesiedelt. Gemäß B. Studer wird der (chalkedonische) Begriff »persona« aus der augustinischen Theologie von Leo in einer solchen Weise

<sup>4</sup> Vgl. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. II/2: Die Kirche von Konstantinopel im 5. Jahrhundert, Freiburg-Basel-Wien 1999, S. 539–47, S. 108–9: »Gregor von Nyssa hatte dieses Christusbild entworfen, um – bei aller Unterscheidung von Gott und Mensch – im Menschwortenden die Einheit zu begründen«.

<sup>5</sup> Vgl. G. Montanari, Die kirchlichen Dogmen als Wegweiser christlichen Lebens, *GF* 4 (1990) 64.

<sup>6</sup> »Eine reine Christologie von unten ist nach dem Gesagten zum Scheitern verurteilt. Jesus selbst versteht sich in seiner ganzen menschlichen Existenz »von oben« (W. Küper, *Jesus der Christus*, Mainz 1986, S. 115 ff. S. Takayama jedenfalls, der gewiß Sympathien zur Übernahme der neochalkedonischen Christologie »von oben« zeigt, stellt sie der Christologie »von unten« des Westens gegenüber und widersetzt sich der extremen These Ch. Moorhans, daß der Neochalkedonismus für das Auftauchen des Monothelismus und des Monomeritismus verantwortlich gewesen sei, indem er bemerkt: »The West too had to struggle for the right understanding of the unity of Christ's being while maintaining the Chalcedonian formula of the »two natures«. It must be noted that, in the statements of the Lateran Synod under Martin I (649), Neo-Chalcedonian formulas are used for the understanding of the Chalcedonian definition. Through the work of Maximus Confessor and John of Damascus, Neo-chalcedonianism has been integrated into the doctrine of two natures, two wills and two operations of Christ. When the latter's work was translated in Hungary into Latin and to the West, it had an impact on Thomas Aquinas. Helmer shows that Neo-Chalcedonian thought also influenced Luther's Christology. One can start from the divine Person of Christ in his humanity: but one can also start with the absolute salvific importance of humanity of Christ and arrive at the concept of the hypostatic union as the presupposition of this importance. The former approach is proper to Neo-Chalcedonianism and it continues to influence Luther's Christology. One can start from the divine person of Christ and explain salvation as the work performed by the divine Person of Christ in his humanity: but one can also start with the absolute salvific importance of humanity of Christ and arrive at the concept of the hypostatic union as the presupposition of the importance. The former approach is proper to Neo-Chalcedonianism and it continues to influence Christian theology« (J. Takayama, *Neo-Chalcedonianism: Its Significance in the History of Christology*, *Konvikkia Keskilyö* 47 [1983] XIII).

<sup>7</sup> Vgl. z. B. H. Ch. Frey, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung*, Darmstadt 1990, S. 29–63. Das Adjektiv *asymmetrisch* benutzte G. Florovsky christologisch. Sein Zweck war hier jedoch, die Antithese des Nestorius (zwei Naturen – zwei Personen) zum Glaubensbekenntnis von Chalkedon (zwei Naturen – eine Hypostase) deutlich zu machen. Vgl. *GOTR* 10/2 (1964/5) 34–5.

übernommen, daß Christus nicht als Ausgangspunkt, sondern als *Ergebnis* der Vereinigung erscheint<sup>8</sup>. Er bemerkt diesbezüglich:

»Diese Tatsache darf bei der Beurteilung des Glaubens von Chalcedon, in dem Leo die westliche Überlieferung eingebracht hat, in keiner Weise übersehen werden. So wenig als bei Leo und noch weniger als bei Augustinus wird in diesem Glaubensbekenntnis mit der aus dem Westen übernommenen Formel von der *una persona* noch nicht die hypostatische Union im eigentlichen Sinn vertreten. Die eine Person, zu der sich die beiden Naturen vereinen, wird vielmehr als das Resultat dieser Einigung hingestellt. Gewiß wird die Menschwerdung allein dem Sohn Gottes zugeschrieben. Doch dies geschieht noch nicht im Sinne des späteren *Unus ex Trinitate passus est*. Es wird noch einige Zeit dauern, bis man in der Annahme der menschlichen Natur durch den Sohn Gottes die persönliche Konstituierung des Menschen Jesu sehen wird.«<sup>9</sup>

Bezüglich des Begriffs »hypostasis« im Dogma von Chalcedon äußert sich A. Grillmeier in der gleichen Richtung:

»Der Begriff »Hypostase« wird also nicht speziell und exklusiv auf den präexistenten Logos angewandt, obwohl dieser auch für Chalcedon das letzte Subjekt ist. Diese Feststellung gilt in bezug auf den technischen, wenn auch noch reichlich unbestimmten Begriffsgebrauch. Vom Grundschemata seiner kerygmatischen Aussage her läßt Chalcedon, wie gesagt, klar erkennen, wo die eine Hypostase in Christus schon verwirklicht ist: in jenem, der »ein und derselbe ist« als »vollkommen in der Gottheit, ein und derselbe aber auch vollkommen in der Menschheit.«<sup>10</sup>

Diese heutigen Einschätzungen gehen mit jenen einher, aufgrund derer M. Richard seine Theorie vom Neuschalkedonismus entwickelte. Er äußerte sich in der Sache der Rezeption des Kyrillos von Alexandrien durch die Konzilsväter von Chalcedon wie folgt:

»Mais ils ont refusé avec décision d'autoriser la lecture de sa troisième lettre à Nestorius (anathématismes) et de ses lettres à Euloge et Sucusus. La rédaction finale de la formule christologique promulguée par le concile n'a retenu qu'une phrase de sa seconde lettre à Nestorius et l'expression *ex duo personis*, qui se recommandait pourtant du pauvre Flavien de Constantinople autant que de Cyrille, en fut expulsée sans pitié. Le renforcement de *iv* *spōsōnov* par *μια* *ὁμοῦσως* dans une phrase empruntée au tome de saint Léon, n'était pas une grosse concession.«<sup>11</sup>

<sup>8</sup> B. Swales, *Una persona in Christo. Ein augustinisches Thema bei Leo dem Großen*, *Aug 25* (1985) 454, 483, 484.

<sup>9</sup> B. Swales, *a.a.O.*, S. 487.

<sup>10</sup> A. Grillmeier, *Jesus ...*, S. 476. Vgl. auch A. De Halleux, *Le Concile de Chalcedoine*, *RevSr 67* (1993) 6–7, 13.

<sup>11</sup> M. Richard, *Le Néo-chalcedonisme*, *MSR 33* (1946) 156.

Wir wollen aber sehen, welche Bedeutung dem unterschiedlich interpretierten Begriff Neuchalkedonismus zugeschrieben wurde, so daß heute schließlich die Rede von Typen des Neuchalkedonismus sein kann (wie selbstverständlich auch von Typen des Chalkedonismus)<sup>11</sup>. Als erster gebrauchte J. Lebon den Begriff, um damit eine Gruppe von Theologen des 6. Jahrhunderts zu charakterisieren, welche Chalkedon auf der Grundlage der Christologie des Kyrillos von Alexandria unterstützten und das Dogma von der Menschwerdung mit Hilfe der Philosophie entwickelten. J. Lebon sah im Neuchalkedonismus jene theologische Bewegung der Anhänger des 4. Ökumenischen Konzils, welche das dyophysitische Verständnis der miaphysitischen Formel des Kyrillos hervorhoben<sup>12</sup>, und betonte bereits zuvor, daß die neuchalkedonische Bewegung keine Veränderung der chalkedonischen Christologie bedeute:

«Nous avons constaté que, dès les premières années du VI<sup>e</sup> siècle, les diophysites invoquent en leur faveur les écrits de S. Cyrille. Les écrits polémiques de Sévère contre les défenseurs de la doctrine chalcédonienne nous ont appris que Léonce de Byzance eut des prédécesseurs, Jean de Scythopolis et Jean Grammaticus ... Les néo-chalcédoniens n'ont pas changé la christologie du Synode; sur la base de sa doctrine et sa formule diophysitès, ils ont élevé, grâce à la philosophie aristotélicienne, le système dogmatique et scientifique qui est encore le nôtre. La christologie sévérienne, elle, n'a pas voulu, par crainte du nestorianisme, s'accommoder à la définition du Synode.»<sup>13</sup>

Die Sicht also des Neuchalkedonismus durch seinen Schüler Ch. Moeller unterstrich die dialektische Natur der Bewegung bereits in dem vorchalkedonischen Versuch, die beiden bekannten Schulen, die alexandrinische und die antiochenische, zu vereinen<sup>14</sup>. So war die Rede von einem »néo-chalcédonisme avant la lettre«<sup>15</sup> und bereits der Versuch der »Diallagai« (Union von 433) Chalkedons, des *Tome* vom Patriarchen Proklos, der Glaubensbekenntnisse des Flavianos, des Briefs an Johannes den Aigeoten von Theodoret von Kyros, erschienen als neuchalkedonisch<sup>16</sup>. Bezüglich der von Theodoret in diesem Brief in Zusammenhang mit dem Begriff »hypostasis« gegebenen Erklärung bemerkt Ch. Moeller in bezug auf die vorhergegangenen Versuche, zu denen selbstverständlich jener des *Codex alexandrinus* (458)<sup>17</sup> gehört, daß »toute le néochalcédonisme s'engagent après lui«<sup>18</sup>. Als Anhänger des Neuchalkedonismus betrachtete Ch. Moeller auch

<sup>11</sup> Vgl. A. Grillmeier, *Jesus ...*, S. 454.

<sup>12</sup> Vgl. J. Lebon, *Épîtres d'Amid, patriarche d'Antioche* (326-44), in: *Mélanges d'histoire offerts à Ch. Moeller*, Bd. I, Louvain 1914.

<sup>13</sup> J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain 1909, S. 322.

<sup>14</sup> «... A ce titre, c'est bien de la lettre à Jean d'Égypte qu'il faut dater le néochalcédonisme» (Ch. Moeller, *Nephtalos d'Alexandrie*, *RHE* 40 [1944-5] 117, Anm. 1).

<sup>15</sup> Ch. Moeller, *a.a.O.*, S. 111.

<sup>16</sup> Vgl. Ch. Moeller, *a.a.O.*, S. 110 ff.

<sup>17</sup> Ch. Moeller, *a.a.O.*, S. 112. Theodoros ist hier für Ch. Moeller »le premier en date des néochalcédoniens au sens strict«.

<sup>18</sup> Aus dem Stil und den Zeugnissen des *Codex* schließt Ch. Moeller hier, daß »dans l'Épiscopat oriental, on avait conscience de l'union nécessaire entre saint Cyrille et le concile de Chalcédoine. C'était donc déjà un lien commun de l'enseignement du magistère ordinaire; il fallait encore des théologiens pour montrer comment pouvait se faire ce rapprochement; ce fut l'œuvre du néochalcédonisme« (Ch. Moeller, *a.a.O.*, S. 117).

die Widersacher des Skuennos in Kilikien, die Patriarchen Proklos und Flavianos, sowie, wenn auch mit Einschränkungen, Markos den Eremiten<sup>20</sup>. So ging Ch. Moeller anfänglich nicht über den ihm und J. Lebon gemeinsamen Ausgangspunkt hinaus, der Neuschalkedonismus sei ein «système scientifique qui est encore le nôtre»; er unterschied nicht zwischen Neuschalkedonismus und «strengem Chalkedonismus»<sup>21</sup> und schätzte den Neuschalkedonismus als jene dialektische theologische Richtung ein, «qui travaillent sur les deux 'traditions', tente de les rapprocher en les expliquant 'rationnellement'»<sup>22</sup>.

Ch. Moeller sah anfänglich den Gebrauch der Väterflortlegien (wie jenes, in dem der hl. Kyrillos von Alexandria 244 mal mit Zitaten aufgeführt wird), die Zuflucht zur Hilfe der Philosophie, um dieser Bewegung Ausdruck zu verleihen sowie den Versuch, die beiden Schulen in einem System zu vereinen, als Instrument des Neuschalkedonismus an; er unterstrich aber schließlich den eklektischen Charakter der oben genannten Bewegung und die Unmöglichkeit, sie selbst mit einer konkreten philosophischen Richtung zu identifizieren. Darüber hinaus war auch die Rede vom Beitrag des Neuplatonismus und der neuaristotelisch-neuplatonischen Logik der «Introduction» des Porphyrios zum Neuschalkedonismus, was darauf abzielte, auf sophistische Weise den Kompromiß der 12 Anathematismen des Kyrillos von Alexandria mit dem Dogma des 4. Ökumenischen Konzils als möglich darzustellen<sup>23</sup>. Es wurde sogar behauptet, daß in diesem Klima die neuschalkedonischen Begriffe «ὁρθότατον», «ἀντιόρθοτατος», «σίνθητος πίστις» usw. geschaffen wurden, um die Formeln «μία πίστις τοῦ θεοῦ λόγῳ σεσαρωμένη» und «ἐκ θεοῦ πίστις» orthodox zu interpretieren, während auch die Zeit der Existenz der neuschalkedonischen Bewegung von Ch. Moeller schließlich in den Rahmen dieser terminologischen Problematik gelegt wurde, d.h. nicht vor Beginn des 6. Jahrhunderts<sup>24</sup>.

Es war jedoch, wie bereits erwähnt, M. Richard, der die noch gültigen Grundlagen für den Gebrauch des Begriffs «Neuschalkedonismus» im Westen legte, unabhängig von denen der paradoxe Wandel der Haltung Ch. Moellers nicht verstanden werden kann. Gemäß M. Richard unterscheidet sich der Neuschalkedonismus von einer anderen theologischen Richtung, dem «strengen Chalkedonismus», weil im System des ersten auch die beiden Formeln (die miaphysitische des Kyrillos und die dyophysitische von Chalkedon) als wesentliche Voraussetzung für die richtige Darstellung des Glaubens gebraucht werden. Richard wandelte also die dialektische Natur in eine Gegenüberstellung um und entwarf auf diese Weise eine neue Theorie.

<sup>20</sup> Vgl. auch S. Holmer, Der Neuschalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedrohung eines dogmengeschichtlichen Begriffes, (Diss.) Bonn 1962, S. 48–9.

<sup>21</sup> Vgl. diesbezüglich S. Holmer, a.a.O., S. 62.

<sup>22</sup> Vgl. Ch. Moeller, Nephelios d'Alexandrie, *BEF* 40 (1944–5) 117.

<sup>23</sup> Vgl. Ch. Moeller, Le chalcédonisme et le neo-chalcédonisme, in: H. Bach / A. Grillmeier (Hgg.), Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, Würzburg 1951, S. 638 ff., 641.

<sup>24</sup> Ch. Moeller, a.a.O., S. 649. In seiner gleichen Studie bemerkt er jedoch, daß «C'est encore dans le *Code de Grégoire*, que nous trouverons les premiers indices du neo-chalcédonisme» (vgl. S. 667).

### Die »neuchalkedonische Theorie«

Die justinianische Zeit und insbesondere das 5. Ökumenische Konzil wurden bis heute nicht nur nicht zum Objekt besonderen Interesses im Bereich der dogmengeschichtlichen Forschung im Westen, sondern darüber hinaus in ihrer Bedeutung zweifellos unterschätzt. Diese Unterschätzung ging einher mit der beharrlichen einseitigen Überbetonung des Beitrags des römischen Papstes Leo bei der Herausbildung der Definition von Chalkedon und der Auffassung, daß auf dem 5. Ökumenischen Konzil anstatt des Papstes Vigilius der *Cäsaropapismus* dominiert habe<sup>27</sup>, welcher damals angeblich die Beziehungen zwischen Staat und Kirche charakterisiert habe<sup>28</sup>. Bemerkenswert ist die diesbezügliche Darstellung der damaligen Religionspolitik Konstantinopels zwischen einem chalkedonischen Westen und einem antichalkedonischen Osten, was sich bereits, wie es heißt, in den Aktivitäten Zenons zeige, dessen Henotikon zwei einander entgegengesetzte Lager zum Vorschein brachte: 1. den antichalkedonischen Osten und 2. den Westen, der Konstantinopel dafür verurteilte, weil es sich angeblich vom Glauben von Chalkedon entfernt habe<sup>29</sup>.

Diese Fehleinschätzungen geben hier freilich von der scharfen Gegenüberstellung der beiden bekannten hermeneutischen Schulen (von Antiochien und Alexandrien) und ihrer sie unterscheidenden Untersuchung aus, die sich auf beeindruckende Weise in der westlichen Patristik verbreitet hat. Mit dieser Unterscheidung wurde die »neuchalkedonische Theorie« genährt, welche an der Ablehnung der anfänglichen Auffassung Ch. Moellers – der Neuchalkedonismus habe versucht, die Verwandtschaft der Traditionen aufzuzeigen – Wurzeln schlagen wollte. So wurde aber zumindest anfänglich zurecht die Frage nach der Verbindung im Leben des Neuchalkedonismus bereits vor Chalkedon gestellt. Diese Auffassung hat also M. Richard mit trennender Tendenz abzuschwächen versucht<sup>30</sup> und Ch. Moeller folgte ihm als überzeugter Anhänger, indem er die neuchalkedonische Theologie als »théologie ultracyrillienne« charakterisierte. Dies bedeutete jetzt, daß der Neuchalkedonismus das ganze Werk Kyrills übernommen habe und somit das klassische Gleichgewicht, das die chalkedonischen Lateiner angeblich stützten, durcheinanderbrachte<sup>31</sup>. In aller Kürze auf den Punkt gebracht: *Es war einer Reihe von Forschern im Westen nicht genug, daß die Charakterisierung chalkedonisch sowohl für römisch-katholische als auch für orthodoxe Chalkedonier gelten sollte. Der Begriff Neuchalkedonismus entstamme dem neuen hermeneutischen Bemühen, die Verwandtschaft der neuchalkedonischen Orthodoxie mit dem Monophysitismus aufzuzeigen. Nur so konnte verdeutlicht werden, wer die wahren Chalkedonier waren! Deshalb wurde der Begriff*

<sup>27</sup> Vgl. z. B. F. Carrive, *Vigilie nella controversia cristologica del suo tempo. La lotta contro Giustiniano per la libertà della chiesa (531–535)*, *JRDC* 11/12 (1988–89) 16 ff.

<sup>28</sup> Als Überblick über diese Tendenz im Westen und die ablehnenden Einschätzungen des 5. Ökumenischen Konzils vgl. C.L.G. Frost, *The Council of Constantinople II as a Model Reconciliation Council*, *TS* 52 (1991) 636 f.

<sup>29</sup> Vgl. F. S. Reynolds, *Justinian and Neo-Chalcedonianism in the Sixth Century*, *Medieval Studies* 1 (1988) 17 f.

<sup>30</sup> Vgl. M. Richard, *Le Néo-chalcedonisme*, *MSP* 33 (1946) 160 f.

<sup>31</sup> Vgl. S. Melner, *Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Beteiligung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes*, (Diss.), Bonn 1962, S. 64 ff.

«strenger Chalkedonismus» erdacht, der in extremen Gegensatz zum Neuchalkedonismus stehen sollte:

«Le nom même (neochalcedonisme) que l'on nous propose indique qu'il s'agit d'une interprétation nouvelle de la théologie de Chalcedoine, opposée sur quelques points à une forme plus ancienne de cette théologie, que nous appellerons, par plus de simplicité, chalcedonisme strict.»<sup>20</sup>

Hinter diesem Begriff mußte, so nehmen wir an, die Reaktion des Westens auf die christologische Problematik und die Entscheidungen der Religionspolitik Justinians versteckt werden. Gemäß den Anhängern der «neuchalkedonischen Theorie» zeichnet den «strengen Chalkedonismus» das unbeirrte Beharren auf dem *Tomus Leonis* und der als nichtkyrillianisch betrachteten Definition von Chalkedon aus. M. Richard versuchte aus diesem Grund, den Neuchalkedonismus auf eine Gruppe von Dyophysiten des 6. Jahrhunderts einzugrenzen<sup>21</sup>. Die beiden theologischen Strömungen, der «strenge Chalkedonismus» und der Neuchalkedonismus<sup>22</sup>, wurden als einander entgegengesetzt betrachtet. Während also unter dem Begriff «Chalkedonismus» nun im wesentlichen die angeblich strenge Einhaltung von Chalkedon, oder besser, des Dyophysitismus des Papstes Leo verstanden wurde, brachte man den Neuchalkedonismus mit der Entstehung einer neuen, nämlich der kyrillianischen Interpretation des 4. Ökumenischen Konzils in Verbindung. Es wurde nämlich bekräftigt, daß in dem Moment, in dem es die Chalkedonier vermieden, Formulierungen von Kyrillos zu verwenden, die angeblich nicht dyophysitisch verstanden werden konnten, die Neuchalkedonier umgekehrt die gleichen Ausdrücke dyophysitisch gebrauchten. So war der Neuchalkedonismus nichts anderes als der Versuch, die kyrillianische Christologie im Rahmen eines äußeren (nicht wesentlich chalkedonischen) Bemühens wiederherzustellen, um die Übereinstimmung des großen alexandrinischen Vaters mit Chalkedon zu beweisen.

Zur Grundlage für die «neuchalkedonische Theorie» wurde also zum einen die Einschätzung, daß Chalkedon und seine Christologie sich von Ephesos entfernt habe und zum anderen die Tatsache, daß M. Richard dem dritten charakteristischen Element des Neuchalkedonismus, das auch von J. Lebon hervorgehoben wurde, eine zentrale Bedeutung gab, nämlich den Versuch, die monophysitische Formel des Kyrillos mit der dyophysitischen von Chalkedon zu versöhnen<sup>23</sup>.

Was den ersten Punkt anbetrifft, d.h. die Auffassung, daß man sich von Ephesos entfernt habe, sah man im Westen offensichtlich als Faktum an, daß Chalkedon Kyrillos übergehen mußte, ja ganz im Gegensatz zu diesem sich dem Dogma des Nestorios oder,

<sup>20</sup> M. Richard, *Le Néochalcedonisme*, MSR 33 (1946) 156.

<sup>21</sup> M. Richard, a.a.O., S. 156–61. Vgl. aber: Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance MSR 1 (1944) 58: «Ce mouvement est au temps de l'empereur Anastase ...»

<sup>22</sup> Zu den Bestimmungen der beiden Termini vgl. M. Richard, *Le Néochalcedonisme*, MSR 33 (1946) 158 ff.

<sup>23</sup> Die beiden anderen waren die Wende zu Kyrillos von Alexandria und zum Aufbau eines theologischen Systems mit Hilfe der Philosophie (vgl. diesbezüglich S. Helmer, *Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes*, Bonn 1962, S. 51).



so sehen es andere, dem Dyophysitismus des Papstes Leo annäheren mußte<sup>24</sup>. Darüber hinaus ist die Auffassung von F. Hebart repräsentativ, der behauptete, daß die Definition von Chalkedon ihrem Wesen nach die Niederlage der alexandrinischen Theologie gegenüber der antiochenischen darstellte. Nun würden, wie derselbe bemerkt, die Bemühungen der Antiochener gerechtfertigt, dem Problem der Einheit Christi Bedeutung zu geben, unter gleichzeitiger Betonung der Verschiedenheit seiner Naturen<sup>25</sup>. So ordnete man den Neuchalkedonismus, der in diesen konfrontativen Zusammenhang eingegliedert war, der Auffassung von der *Entwicklung der göttlichen Dogmen* unter und betrachtete ihn als Versuch, die kyrillianische Christologie nach der angeblichen Niederlage von Ephesos durch Chalkedon wiederherzustellen<sup>26</sup>, wobei auf den Zustand von vor 433 unter Bewahrung, wie es heißt, des 3. Ökumenischen Konzils zurückgegriffen wurde<sup>27</sup>, oder, wie es charakteristisch B. Sesboüé zur *neuen Bewegung auf dem Konzil von 553* bemerkt:

«Questa tendenza teologica, che ha dominato il concilio del 553, è stata chiamata dagli storici il «neocalcedonismo». Si sottolinea a questo proposito il movimento a bilanciare Efeso (punta di vista dell'unità) e Calcedonia (punto di vista della distinzione) ...»<sup>28</sup>

Was den zweiten Punkt anbelangt, der die Gleichwertigkeit der dyophysitischen Formel von Chalkedon und der kyrillianischen miaphysitischen Formel betonte, wurde dieser damit verbunden, als sei Kyrillos von Alexandrien ausschließlich durch den Neuchalkedonismus bewahrt worden, als ob nämlich diese Gleichwertigkeit nicht seiner Christologie angehört hätte. Durch diese Regel wurde die Religionspolitik Justinians freilich in den dogmengeschichtlichen Handbüchern des Westens verstanden:

«Justinian scheint in seinen theologischen Schriften mehr unter dem Einfluß des Monophysiten Theodor Askidas gestanden zu haben als unter dem doch orthodoxern des Hypatius; denn er bemüht sich deutlich, die Terminologie der Definition von Chalkedon mit der kyrillischen Formel «eine fleischgewordene Natur...» zu vereinbaren»<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> Und freilich ist in dieser hegelianischen Logik (These, Antithese, Synthese) auch die Argumentation der Antichalkedoner des Orients befangen, die den syncretischen (bzw. ökumenischen) Charakter von Chalkedon negieren.

<sup>25</sup> F. Hebart, *Zur Struktur der altkirchlichen Christologie, Studien zur Vorgeschichte des Chalcedonense*, Bd. II, (Diss.) Heidelberg 1973, S. 630 ff., 626, 635, 646. M. Fouyas führt ebenfalls an, daß «The misfortune was that, at Ephesus the Council went so far in the direction of Cyril's views while Chalcedon went so far in the direction of the views of the School of Antioch» (M. Fouyas, *The Person of Jesus Christ in the Decisions of the Ecumenical Councils*, Adis Ababa 1976, S. 160). Gegenüber den Anhängern der «Drei Kapitel» betont Justinian jedoch die Einheit des synodalen Glaubens (vgl. Justinian, *Epistola adversus Theodorum monpauz.*: PG 86, 1081 CD).

<sup>26</sup> Vgl. J. Saffey-Defurdie, *Les Concils Oecuméniques dans l'histoire*, Paris-Geneve 1962, S. 135–40, 183–4, 193.

<sup>27</sup> Vgl. Ch. Morflet, *Le chalcedonisme et le neo-chalcedonisme*, in: H. Bach/ J. A. Grillmeier (Hgg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 1951, S. 643.

<sup>28</sup> Vgl. B. Sesboüé,  *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, Milano 1987, S. 158.

<sup>29</sup> X.F. Murphy - P. Sherwood, *Konstantinopel II und III*, in: O. Damirg u. H. Bach (Hgg.), *Geschichte der ökumenischen Konzilien*, Bd. III, Mainz 1980, S. 80.

So wurde also die »solide barrière« zwischen den strengen und den neuschalkedonischen Anhängern von Chalkedon errichtet, welche, wie es M. Richard autoritativ unterstreicht, die »célèbre formule« »*μία φύσις τοῦ θεοῦ ἀσποκλασμένη*« sowie die theopaschitischen Ausdrucksformen waren, die aus dem 12. Anathematismus des Synodalbriefes des Kyrillos von Alexandrien stammten. Die strengen Chalkedonier wiesen diese zurück, während die Neuschalkedonier sie nicht nur teilweise, sondern mit der gesamten Lehre des Kyrillos übernahmen<sup>40</sup>.

Es ist bereits deutlich geworden, daß die Veränderungen dieser Theorie die Datierung der Anfänge der neuschalkedonischen Bewegung beeinflussen. Während sich der Neuschalkedonismus anfänglich bis zu den »Diallagai« auszudehnen schien, galt jetzt die Einschränkung M. Richards; ihr folgte natürlich auch Ch. Moeller, der im Neuschalkedonismus überspitzt ein eingeborenes Kind des Kampfes gegen die Monophysiten sah<sup>41</sup>. A. Grillmeier brachte den »strengen Chalkedonismus« sogar mit dem *Florilegium Cyrillianum* zusammen, das seiner Meinung nach die miaphysitische Ausdrucksweise des Kyrillos verschweigt und ausschließlich nach seiner dyophysitischen Terminologie verlangt:

»Guten Gewissens sollten sich also beide Parteien auf die Zwei-Naturen-Christologie einigen können. Für diesen Vorschlag hat sich schon der Name »strenger Chalkedonismus« eingebürgert. Dieser Ausdruck ist berechtigt, weil die Sprache des vierten Konzils als einzige Norm gelten sollte.«<sup>42</sup>

Es wird gewiß im folgenden deutlich, daß die einzig gültige Regel die Christologie des Kyrillos war. Darüber hinaus besitzt dieses fundamentale Element die Artinomie im Kern der »neuschalkedonischen Theorie« und natürlich in der Unterscheidung der Neuschalkedonier von den »strengen Chalkedoniern«. Es ist nämlich in diesem Zusammenhang bemerkenswert, daß in jenem Moment, in dem niemand entsprechende Beispiele der Unterstützung Chalkedons von seiten des Westens vorbringen kann, der »strenge Chalkedonismus« als Frucht der chalkedonischen Polemik gegen die antichalkedonischen Monophysiten des Ostens dargestellt wird, obwohl für die Anhänger der »neuschalkedonischen Theorie« der »strenge Chalkedonismus« das strenge Beharren auf dem *Tomus Leonis* und der als nicht-kyrillianisch angesehenen Definition von Chalkedon kennzeichnet. Es ist indes umstritten, daß orthodoxe Theologen des Ostens, die die antichalkedonischen Monophysiten auf der Grundlage der dyophysitischen Terminologie des Kyrillos bekämpften, auch die »Drei Kapitel« auf die gleiche Weise verurteilen, womit sie zum Schaden der »neuschalkedonischen Theorie« Neuschalkedonier blieben! Sollte der Westen eine solche Haltung eingenommen haben, eine Haltung, die versucht gehabt habe, den kyrillianischen Dyophysitismus und sein aninestorianisches Verständnis zu zeigen? Falls ja, dann bestand und besteht Grund dafür, sein Interesse dorthin zu richten.

<sup>40</sup> Vgl. M. Richard, *Léon de Byzance, était-il origéniste?* *REB* 5 (1947) 43, Anm. 2.

<sup>41</sup> »Sans les agissements de Sévère et de Philoxène ... le mouvement néochalcedonien ne se serait jamais développé (Ch. Moeller, *Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme*, in: H. Bach / A. Grillmeier (Hgg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 1951, S. 669).

<sup>42</sup> A. Grillmeier, *Jesus ...*, S. 184.

## Das Zentrum der »neuchalkedonischen Theorie« und ihre heutige Position

Aus dem bisher Gesagten wird deutlich, weshalb es richtig ist, von einem Vorurteil der Theologen des Westens zu sprechen, was im Unverständnis der ökumenischen Bedeutung des Konzils von 553 evident wird<sup>45</sup>. So kann man sich leicht fragen: Inwieweit können Auffassungen wie jene von R. Devresse<sup>46</sup> Gültigkeit besitzen, daß nämlich der Neuchalkedonismus ein Kryptomonophysitismus sei, der nicht von der Kirche akzeptiert wurde, wenn man berücksichtigt, daß im Westen, weil zwischen Papst Johannes II. und Vigilius ein inkonsequentes Verhalten als Faktum verstanden wurde, auch die Interpretation von Werken und Personen des orthodoxen Ostens mit einer bestimmten Absicht unterschieden wurde, wie wir mit Gewißheit meinen, um die »Unfehlbarkeit« des Vigilius (anachronistisch) abzudecken und somit schließlich die Haltung Roms gegenüber der nestorianischen Frage zu rechtfertigen?

In der Tat werden Person und Werk orthodoxer Anhänger von Chalkedon getrennt und man versucht mit Gewalt, sie ins Lager der »strengen Chalkedonier« der »neuchalkedonischen Theorie« einzureihen, um die Widersprüchlichkeit dieser Theorie zu überwinden. Diesbezüglich war M. Richard gewiß ein Meister, der sich zu diesem Zweck der Unterscheidung der beiden Leontioi bediente. In Leontios von Jerusalem sieht die »neuchalkedonische Theorie« einen neuchalkedonischen Monophysiten<sup>47</sup>, in Leontios von Byzanz dagegen einen »strengen Chalkedonier«<sup>48</sup>. M. Richards Ablehnung der Identifizierung der beiden Leontioi wurde jedoch von I. Fracea mit ernsthaften Argumenten zurückgewiesen<sup>49</sup>, während im Westen, auch nachdem M. Richard seine Auffassungen geäußert hatte, weiterhin Forscher F. Loofs folgen, der die beiden Leontioi miteinander identifiziert hatte<sup>50</sup>.

Es ist heutzutage dennoch ein Faktum, daß A. Grillmeier, neben der oben erwähnten, von ihm auch überbetonten Unterscheidung, Hypatios von Ephesos gemäß der »neuchalkedonischen Theorie« unter die »strengen Chalkedonier« des Typs der in der frühen Phase der Herrschaft Justinians verurteilten Akoimeten-Mönche einordnet<sup>51</sup>. Hypatios folgte, wie es heißt, der Linie des (von dem Jerusalemer unterschiedenen) Leontios von Byzanz<sup>52</sup>. Auch Herakleianos von Chalkedon<sup>53</sup> und der Mönch Eustathios<sup>54</sup> werden unter die »strengen Chalkedonier« eingeordnet.

<sup>45</sup> Vgl. C.L.G. Frick, *The Council of Constantinople II as a Model Reconciliation Council*, TS 52 (1991) 638 f.

<sup>46</sup> R. Devresse, *Essai sur Théodore de Mopsouste*, (= Studi e Testi 141), Città del Vaticano 1948.

<sup>47</sup> Den Chalkedonismus des (im Unterschied zu jenem von Byzanz angenommenen) Leontios von Jerusalem betrifft F. Weische in seinem Aufsatz »The Christology of Leontios of Jerusalem, Monophysite or Chalcedonian?«, SVTQ 31 (1987) 65–86.

<sup>48</sup> Vergessen wir jedoch nicht, daß M. Richard, obwohl er grundsätzlich alle diejenigen, die mit der Theologie des Kyrillos des Dyophysitismus Chalkedons gegen die Monophysiten unterstützten, als Neuchalkedonier betrachtet, in seinem bekannten Aufsatz mit dem Titel »Néo-chalcedonisme« (S. 161) Makedonios als »strengen Chalkedonier« und Leontios von Byzanz, den er andersorts von dem Jerusalemer unterscheidet und ganz im Gegenteil in die Reihen der »strengen Chalkedonier« eingliedert, als Neuchalkedonier sehen will.

<sup>49</sup> Vgl. I. Fracea, *O asubito? Înălţarea, înscăpătarea şi întruparea* (Ispăşiri teologice), Aflon 1984, S. 128 ff., 142.

<sup>50</sup> Vgl. z. B. S. Ott, *Person und Subsistenz: Die philosophische Anthropologie des Leontios von Byzanz: ein Beitrag zur spätantiken Geistesgeschichte*, München 1968.

<sup>51</sup> Vgl. A. Grillmeier, *Jesus ...*, S. 365 ff.

<sup>52</sup> Vgl. A. Grillmeier, *a.a.O.*, S. 342.

Eine detaillierte Kritik dieser Auffassung würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Eine fragende Bemerkung sei indes gestattet: Wie ist es möglich, daß die von demselben Papst Johannes II. verurteilten Acoimeten-Mönche mit Theologen in Verbindung gebracht werden, die wesentlich zur Aufdeckung ihres Irrtums beitragen? Wie ist es darüber hinaus möglich, daß nach allgemeinem Bekenntnis Nephaios oder Johannes Grammatikos als Protagonisten des Neuchalkedonismus betrachtet werden, daß Severos sie heftig bekämpft und nichtsdestotrotz der Neuchalkedonismus von den Anhängern der »neuchalkedonischen Theorie« als verwandt mit dem severianischen Monophysitismus oder dem Aphthartodokotismus bezeichnet wird? Wie ist es also möglich, daß der Neuchalkedonismus eine Frucht der antimonophysitischen Polemik ist und zugleich zu einem Adoptivkind des antichalkedonischen Monophysitismus wird, wenn sich die »neuchalkedonische Theorie« nicht in einer ausweglosen Situation bewegt?<sup>27</sup>

Offensichtlich versuchte P. Gray die sichtbare Gefahr, die die extremen Ansichten der westlichen »neuchalkedonischen Theorie« in sich bergen, zu mäßigen. U. E. wollte er den »strengen Chalkedonismus« hinter dem Begriff »antiochenischer Chalkedonismus« verstecken<sup>28</sup>. Sein aufgrund seines Interesses für die kyrillianische Christologie sympathischer Versuch beruht jedenfalls weiterhin auf Mäßigung auf der Ebene der traditionellen Unterscheidung (Antiochien-Alexandrien). Muß man also gerechterweise auch in seinem Fall, wenn man vom »strengen Chalkedonismus« spricht, ebenfalls zeitgenössische westliche Anhänger von Chalkedon finden und die Parallelität ihrer Christologie mit jener der sogenannten »strengen Chalkedonier« des Ostens, welche sowohl den antichalkedonischen Monophysitismus wie auch das nestorianische Fehlverständnis des 4. Ökumenischen Konzils bekämpften, beweisen können. Dies wird jedoch aus gut verständlichen Gründen nicht unternommen und wir kommen hier nur Vorverständnis dem Bemühen eines jeden gemäßigten oder antiochenischen Versuchs von der westlichen Seite entgegen!

Darüber hinaus ist es sicher nicht zufällig, daß die Verurteilung der »Drei Kapitel« in einer Frage, die von den Anhängern des Origenismus ausging, herabgestuft wird<sup>29</sup>. Wäre es jedoch so, würde bei bestimmten neueren Forschern freilich nicht die keineswegs große Neigung deutlich werden, der Auffassung zu folgen, daß die Freunde des Origenismus die Verurteilung der »Drei Kapitel« initiierten<sup>30</sup>. Für B. Daley jedenfalls ist die bekannte

<sup>27</sup> Vgl. A. Grillmeier, a.a.O., S. 262 ff.

<sup>28</sup> Vgl. A. Grillmeier, a.a.O., S. 277 ff.

<sup>29</sup> An dieser Stelle sollten wir die Ansicht von W. Frend unterstreichen, die von der Auffassung über eine Verwandtschaft des Neuchalkedonismus mit dem severianischen Monophysitismus Abstand hält und sich zum Kern der Sache bezieht: »However fine might be the difference between neo-Chalkedonianism and Severian Monophysitism, the latter was not in communion with the church. In addition, among the Severians the heresies and fears aroused by the Tome and Chalcedon and the persecution in their name could be no washed away. Monophysitism had become despite itself a schismatic movement. I do not communicate with the synod: had become» (W. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement, Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 1972, S. 275).

<sup>30</sup> Vgl. z. B. die Schlußfolgerung in seiner Arbeit »The Defence of Chalcedon in the East« (431–553), Leiden 1973, S. 176.

<sup>31</sup> Vgl. A. Grillmeier, *Jesus* ..., S. 439 ff.

<sup>32</sup> Vgl. z. B. G. Eery, *Was Vigilias a Victim or an Ally of Justinian?*, *Byz* 20 (1978) 264.

Meinung des Liberatos über Theodoros Askidas nicht sicher und er zählt zu den Origenisten von 530–540 sowohl Anhänger als auch Gegner der (extremen)<sup>57</sup> antiochenischen Tradition<sup>58</sup>. Über die Personen hinaus, die er aus verständlichen Gründen als repräsentativ für seine beiden Hauptbeispiele betrachtet, stellt B. Daleys vergleichende Beobachtung die weitere Untersuchung der Angelegenheit zumindest auf eine richtige Grundlage:

«... the label «Origenist» could be and was affixed to people holding a variety of theological positions. What the recipients of the label seem all to have had in common was resistance to the official consensus position in Christology that the Emperors and the main hierarchs of the East had been vainly attempting to forge, in varying forms, since the disastrous aftermath of Chalcedon itself<sup>59</sup> ... what made them (die Origenisten) seem dangerous to both abots and emperors, was probably their intellectual independence, their challenging presence as «gnostics» and *λογάρχοι* in a world and a Church desperately seeking to recapture, in concrete institutional ways, the vision of a lost unity.»<sup>60</sup>

Den oben aufgeführten fraglichen Elementen fügen wir erneut abschließend unsere Meinung an, daß der vieldiskutierte Begriff Neuchalkedonismus in der Forschung zu einem »umstrittenen Punkt« wurde, und zwar genau deshalb, weil es nach seiner Theorie und Praxis im Westen der Terminus war, dem Vigilius zuliebe die unerträgliche Last schultern mußte, die angebliche Entfernung der nachchalkedonischen Orthodoxie von Chalcedon, ganz besonders des 5. Ökumenischen Konzils, zu verdeutlichen. Deshalb also übersehen westliche Forscher heute nicht die Tatsache, die offenkundig macht, daß als Neuchalkedonismus nur jene auf der Überzeugung, daß Chalcedon in der Tat kyrillianischen Charakter besitzt, basierende Tendenz verstanden werden kann, völlig unabhängig davon, ob man mit dieser Tatsache weiterforschen will! T. Reynolds bemerkt beispielsweise:

«if they (die neuchalkedonischen Theologen) are to be regarded as in some sense a «reactive» party, the «neo-Chalcedonianismus» could make a good case that they were reacting against a wrong view of the intentions of the Fathers of Chalcedon. They hoped to secure a properly Cyrillian interpretation of the Chalcedonian formula by combining it with Theopaschite language.»<sup>61</sup>

Diese ganze nicht konsequent durchdachte Problematik der »neuchalkedonischen Theorie«, die wir bisher skizziert haben, bringt notwendigerweise, wie es scheint, eine neue Tendenz mit sich. Als Kriterium, damit heutzutage im Westen jemand als extremer Neuchalkedonier charakterisiert wird, gilt sein Verlangen, die miaphysitische und die dyophysitische Formel gleichzeitig zu gebrauchen, während derjenige, der in der Christologie die Natur von der Hypostase unterscheidet, jedoch die Ergänzung der Sprache

<sup>57</sup> Die Hinzufügung in Klammern stammt von uns.

<sup>58</sup> Vgl. B. E. Daley, *What did «Origenism» mean in the Sixth Century?*, (Origeniana Sexta), Leuven 1995, S. 634 f.

<sup>59</sup> B. E. Daley, a.a.O., S. 637.

<sup>60</sup> B. E. Daley, a.a.O., S. 638.

<sup>61</sup> T. S. Reynolds, *Justinian and Neo-Chalcedonianism in the Sixth Century*, *Macedonian Studies I* (1988) 22.

von Chalcedon durch die Übernahme kyrillianischer Termini, insbesondere aus dem 12. Anathematismen seines Synodalbriefes, verlangt, als gemäßiger Neuchalkedonier betrachtet wird<sup>62</sup>.

Diese Unterscheidung durch das Adjektiv gemäßigt dient u. E. allein der Tendenz, heutzutage zu unterstreichen, daß der katholische Westen mit Papst Vigilius schließlich eine gemäßigt neuchalkedonische Synode akzeptierte. Gewiß befindet sich aber heute die Regel der Theorie von M. Richard, der Ch. Moeller folgte<sup>63</sup>, daß der Neuchalkedonismus die Gleichwertigkeit der miaphysitischen Formel von Kyrillos mit der dyophysitischen von Chalcedon hervorhebt, bereits in einer ausweglosen Lage; ebenso verhält es sich in diesem Zusammenhang mit der Vigilius zullebte aufgestellten gemäßigten Theorie. Dies kann anhand konkreter Beispiele deutlich werden.

### *Das Beispiel der Christologie des Basileios von Seleukia*

Der als Vater der dyophysitischen Formel des 4. Ökumenischen Konzils anerkannte Basileios von Seleukia<sup>64</sup> ist auch derjenige, der als erster die dogmatische Gleichwertigkeit der kyrillianischen miaphysitischen Formel mit der dyophysitischen Formel lehrte<sup>65</sup>. Er ist also derjenige, der vor den Neuchalkedoniern des 6. Jahrhunderts auf schöpferische Weise den authentischen Dyophysitismus des Kyrillos von Alexandrien aufzeigte. Er ist also nicht übertrieben zu betonen, daß es nichts Besseres gibt, um einen hegellianisch denkenden Antichalkedonier von heute zu überzeugen<sup>66</sup>, daß tatsächlich eine Verbindung der »endemischen« Synode von 448 und der »Räubernode« von 449 im Dogma von Chalcedon erfolgte als die Christologie des Basileios und ihr Beitrag zum Dogma von Chalcedon<sup>67</sup>. In der Tat zeigt das Beispiel von Basileios, daß der Neuchalkedonismus ei-

<sup>62</sup> Vgl. A. Grillmeier, *Jesus ...* S. 454.

<sup>63</sup> Vgl. Ch. Moeller, *Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme*, in: M. Bacht / A. Grillmeier (Hrsg.), *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 1951, S. 666 ff.

<sup>64</sup> Vgl. zu dieser konkreten Frage G. D. Martzanos, *Der Vater der dyophysitischen Formel von Chalcedon: Leo von Rom oder Basileios von Seleukia?*, *ÖfSt* 6 (1992) 21–40.

<sup>65</sup> Vgl. G. D. Martzanos, *Η Χριστολογία του Βασίλειου Σελευκίας και η ενοποιητική σημασία της*, *Thessaloniki* 1990, S. 229–32, 285.

<sup>66</sup> Vgl. V. C. Samuel, *The Council of Chalcedon and the Christology of Severus of Antioch*, (Diss.) Yale University 1977, S. 193 f.

<sup>67</sup> V. Samuel, der von der Voraussetzung ausgeht, daß sich in Chalcedon der Dyophysitismus des Papstes Leo durchgesetzt habe (vgl. V. C. Samuel, a.a.O., S. 12 f.), unterschätzte die Auffassung von R. Sellen (vgl. R. V. Sellen, *The Council of Chalcedon. A historical and doctrinal Survey*, London<sup>2</sup> 1961), daß der Dyophysitismus von Chalcedon von Basileios geprägt war. Er gab seiner Meinung Ausdruck, daß »The role Basil played at Chalcedon does not lead us to regard him as a theologian of any standing. Therefore, Basil may have borrowed it from Leo's *Tomos*« (a.a.O., S. 164, Anm. 1). Darüber hinaus ist seine Auffassung, daß die Bedeutung des Kyrillos nur in den Jahren des Hesychos Zenois anerkannt worden sei, charakteristisch; sie kann jedoch nicht den Eifer der neuchalkedonischen Theologen erklären, den kyrillianischen Charakter von Chalcedon zu beweisen, der deshalb wie vom Himmel gefallen anmutet. Wir sind deshalb der Meinung, daß die systematische Untersuchung der Christologie des Basileios und der Erweis der Trinität und des Beitrags ihres Dyophysitismus zu der Definition von Chalcedon durch G. Martzanos (*Η Χριστολογία του Βασίλειου Σελευκίας και η ενοποιητική σημασία της*, Thessaloniki 1990) die Antworten auf die Fragen liefert, die V. Samuel (vgl. V. C. Samuel, a.a.O., S. 433 f.) nicht bei R. Sellen fand, und eine echte ökumenische Einladung darstellt.

ne innere Frucht von Chalkedon ist und unter dieser Voraussetzung bleibt kein Raum für die Interpretation der 7. und 8. Anathematismen des 5. Ökumenischen Konzils durch die »neuchalkedonische Theorie«<sup>66</sup>. Der Patriarch Eutyches ist darüber hinaus ein authentischer Zeuge dafür, daß das 5. Ökumenische Konzil die kyrillianische Christologie des Basileios von Seleukia benutzte, da er am Ende seiner Schrift »Über Unterscheidung zwischen *ousia* und *hypostasis*«<sup>67</sup>, seine dyophysitische Formel auf der »endemischen« Synode (448) erwähnt<sup>68</sup>, von der auch die dyophysitische Formel von Chalkedon abgeleitet ist<sup>69</sup>.

Die Väter des 5. Ökumenischen Konzils stützen sich also mit dem 8. wie auch dem 7. Anathematismus nicht zufällig auf den ökumenischen Charakter der Christologie des Basileios von Seleukia. Wie G. Martzelos bewiesen hat, übernehmen sie nicht nur die dyophysitische Formel der Definition von Chalkedon (7. Anathematismus), sondern zugleich auch die zwei christologischen Hauptformeln des Kyrillos (»*μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσοικωμένη*« und »*ἐκ δύο φύσεων*«), um ohne Vorbehalt ihre dogmatische Gleichwertigkeit im Rahmen der Hervorhebung der kyrillianischen Christologie zu akzeptieren<sup>70</sup>.

Wir sind folglich aus den von uns angeführten Gründen der Meinung, daß A. Grillmeier<sup>71</sup> zwingenderweise das Bekenntnis (551) Justinians, welches von bestimmender Bedeutung für das Dogma des 5. Ökumenischen Konzils war, als gemäßigt charakterisiert. Der Kaiser betont aber darin, daß die kyrillianische miophysitische Formel nur neben der Sicherung der doppelten Wesensgleichheit Christi als gegen die Vermischung gerichtet verstanden werden kann<sup>72</sup>, was auch im 8. Anathematismus der Synode von 553 der Fall ist. Des weiteren kann nicht übersehen werden, daß ihre Väter wußten, wo sie autoritativ die Wiedergabe dogmatischer Gleichwertigkeit in den bekannten Formeln des Kyrillos und in der dyophysitischen von Chalkedon suchen mußten, wie der Beitrag der Christologie des Basileios zur Herausbildung der Anathematismen 7 und 8 der oben erwähnten Synode zeigt.

Darüber hinaus wird der Beitrag der Christologie des Basileios in dieser Perspektive bereits in den (auf Initiative Justinians durchgeführten) Gesprächen von 532 berücksichtigt<sup>73</sup>, in denen festgehalten wird, daß die Formel, die Basileios von Seleukia auf der »endemischen« Synode von 448 formulierte, dogmatisch der Formel »*ἐκ δύο φύσεων*« nicht entgegengesetzt war, die Flavianos von Konstantinopel auf derselben Synode gebrauchte, ebensowenig die Formel »*μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσοικωμένη*«, die er sogar zusam-

<sup>66</sup> Vgl. A. Grillmeier, *Jesus ...* S. 478.

<sup>67</sup> Vgl. P. Ananias, *L'Opposito di Eutichio patriarca di Costantinopoli sulla «Distinzione della natura e persona» Armeniana* (=Mélanges d'études arméniennes), Venise 1968, S. 381.

<sup>68</sup> »*καὶ ἀποκρίσας τὴν ἑνὴν φύσιν ἡμῶν Ἰσοῦς ἁγίου ἐκ δύο φύσεων ἡνωμένης*« (Mansi VI, 685; ACO II, I, 1, 117).

<sup>69</sup> Zur Frage der Herkunft der dyophysitischen Formel der Definition von Chalkedon vgl. G. D. Martzelos, *Ἡ Χριστολογία τοῦ Βασίλειου Σελευκίας καὶ ἡ ἀποκρινόμενη σημασία της*, Thessaloniki 1990, S. 235 ff.

<sup>70</sup> Vgl. G. D. Martzelos, a.a.O., S. 283 f.

<sup>71</sup> Vgl. A. Grillmeier, *Jesus ...* S. 433.

<sup>72</sup> Vgl. Ananias, *Conf. Eclési* PG 86, 1015 D.

<sup>73</sup> Vgl. Mansi VIII, 823; ACO IV, 2, 174: »*beatum autem Basilium Seleucense civitatis episcopum, cum aliis istrum quibusdam in duabus naturis*«.

men mit der vorhergehenden in sein für den Kaiser Theodosios II. bestimmtes Glaubensbekenntnis mit hineinnehmen. Im Gegenteil: hier ist die Rede von einer vollständigen dogmatischen Äquipotenz, die sich das 3. Ökumenische Konzil zu eigen macht<sup>76</sup>. Auf dieser Grundlage wird die Einheit der Christologie offenkundig, die zuvor von der Religionspolitik Justinians beurteilt wird, sowie die Tatsache, daß 532 nicht eine extreme und 553 eine gemäßigte neuschalkedonische Position unterstützt wird, wie die moderne »neuschalkedonische Theorie« wegen Vigilius wollte oder, besser, wegen all jener, die schließlich dem Papst Vigilius nicht folgen wollten!

Die eingehendere Untersuchung des 7. und 8. Anathematismus des 5. Ökumenischen Konzils beweist, daß dessen Väter Justinian nicht in Unkenntnis der Akten des Konzils von Chalkedon berieten. Wie G. Martzelos gezeigt hat, wird die dyophysitische Formel von Chalkedon im 7. Anathematismus in der Art und Weise greifbar, in der Basileios seine dyophysitische Formel versteht. Obwohl nämlich dieser Anathematismus, wie es scheint, darauf abzielt, die dyophysitische Formel der Definition von Chalkedon aufgrund der Christologie des Kyrillos zu interpretieren, wird diese dyophysitische Formel beigelegt, damit sie weniger der Form ähnelt, die sie in der Definition des 4. Ökumenischen Konzils einnimmt, sondern jener im Bekenntnis des Basileios von Seleukia von 448. Hier begeben sich die Väter des 5. Ökumenischen Konzils in eine enge sprachliche Abhängigkeit von Basileios, was darin deutlich wird, wie sie die dyophysitische Formel der Definition von Chalkedon interpretieren, gestützt auf die Stelle des Briefes des Kyrillos an Johannes von Antiochien<sup>77</sup>, aus dem Basileios seine dyophysitische Formel ableitet. Es ist charakteristisch, daß die Väter des Konzils von 553 die dyophysitische Formel von Chalkedon mit »ἐν θεότητι καὶ ἀνθρωπότητι τὸν ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν γινώσκοντες« wiedergeben, da sie das »ἐν δύο φύσιν« als »ἐν θεότητι καὶ ἀνθρωπότητι« verstehen, so daß hier, mit Hilfe Basileios', eine Rückkehr zur Quelle des Dyophysitismus von Chalkedon beobachtet werden kann, d.h. zu der oben erwähnten Stelle bei Kyrillos<sup>78</sup>. In der Tat: wie G. Martzelos bemerkt, interpretiert Kyrillos in der oben erwähnten Stelle seines Briefes an Johannes von Antiochien nicht nur die »δύο τέλει« der Glaubensaufstellung der »Diallagai« (=θεὸν τέλειον καὶ ἀνθρώπου τέλειον=) auf seine originelle Ausdrucksweise (=τέλειος ... ἐν θεότητι καὶ τέλειος ... ἐν ἀνθρωπότητι=), sondern bezeichnet ausdrücklich die Gottheit und die Menschheit als »φύσεις« (=οὐκ ἡ τῶν φύσεων ...), womit er die Möglichkeit gibt, das »ἐν θεότητι καὶ ... ἐν ἀνθρωπότητι« dieser Stelle mit der Phrase »ἐν δύο φύσιν« zu übersetzen<sup>79</sup>.

<sup>76</sup> Vgl. G. D. Martzelos, *Ἡ Χριστολογία τοῦ Βασιλίου Σελευκίας καὶ ἡ σύνομιονή σηματοδότης*, Thessalonikí 1990, S. 285.

<sup>77</sup> »τέλειος ἐν ἐν θεότητι καὶ τέλειος ὁ αὐτὸς ἐν ἀνθρωπότητι καὶ ὡς ἐν ἑνὶ πρόσωπῳ νοούμενος, εἰς τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, οὐκ ἡ τῶν φύσεων μὴ ἀρροήτως διαφορά, ἀλλ' ἐν τῷ αὐτοῦτον ἑνωσῶν παραχρησθε φησιν« (vgl. PG 77, 180 B; *Mansi* VI, 572; *ACO* II, 1, 1, 102).

<sup>78</sup> Auf die gleiche Weise verstehen allgemein alle Konzilsväter von Chalkedon den Satz »ἐν δύο φύσιν« ihrer Definition, was zeigt, daß sie, als sie die dyophysitische Formel von Basileios von Seleukia übernahmen, um den Satz »ἐν δύο φύσιν« zu ersetzen, der in der anfänglichen Definition enthalten war, die »δύο τέλει« der Darstellung des Glaubens der »Diallagai« auf der Grundlage der oben erwähnten Stelle von Kyrillos ausdrückten, von der Basileios die doppelte Vollkommenheit ein und derselben Person ausdrückt (vgl. G. D. Martzelos, *Ἡ Χριστολογία τοῦ Βασιλίου Σελευκίας καὶ ἡ σύνομιονή σηματοδότης*, Thessalonikí 1990, S. 278–91).

<sup>79</sup> Vgl. G. D. Martzelos, a.a.O., S. 154.



Außer der Formel «ὅν ἕξ φύσεων» ist auch das Verständnis des Partizips «ἡνωρίζοντων» durch die Väter des 5. Ökumenischen Konzils in Verbindung mit der dyophysitischen Formel der Definition von Chalcedon charakteristisch. Dieses Partizip weist die Trennung der Naturen zurück. Hier ist sogar die Rede von einer Verschiedenheit der Naturen «τὴν ἁσπορίαν τῶν φύσεων ... τῇ θεωρίᾳ μόνῃ» (7. Anathematismus), ein Verständnis, das direkt zur dynamischen Christologie des Basileios führt, der bereits seit der «oedemischen» Synode 446 das Verb «ἡνωρίζοντων» bewußt mit den «ἕξο φύσεων» verband, wobei er dies aus der kyrillianischen Phrase «μὴ ἀνωρίστων» (bzw. ἡ τῶν φύσεων ἁσπορία) ableitete, so daß auf diese Weise der monophysitischen Vermischung und der nestorianischen Unterscheidung die einfache Kenntnis der Naturen entgegengesetzt werden konnte. So wurde kyrillianisch<sup>82</sup> der Unterschied der Naturen «κατὰ μόνῃ τὴν θεωρίαν» festgestellt<sup>83</sup>.

Sicherlich vertieften sich die Väter des 5. Ökumenischen Konzils in die Akten des Konzils von Chalcedon. Sonst wäre unerklärlich, weshalb sie auf der Flexibilität der basilianischen Terminologie beharren, wie es überdies auch in der Beratung seines Kompromißvorschlags an Eutyches für eine Modifizierung seines miaphysitischen Bekenntnisses (448)<sup>84</sup> in dem 8. Anathematismus erscheint. Hier verstand man die «mia physis» des Eutyches wie bei Basileios als «mia ousia», die aus der Vermischung der göttlichen mit der menschlichen Natur in Christo hervorgegangen war<sup>85</sup>. Dies belegt das weitere auch die Betonung der doppelten Wesensgleichheit Christi im gleichen Anathematismus, wofür die Väter Argumentationsmaterial aus dem justinianischen Glaubensbekenntnis von 551 entlehnten. Offensichtlich ist der Zweck hierfür die Entgegnung der severianischen Problematik, die die doppelte Wesensgleichheit nestorianisch sah. Ziel war es hier, mit dem Terminus «ousia» das Verständnis der miaphysitischen Formel des Kyrillos als Vereinigung zweier «individueller Naturen», die als Ergebnis eine «zusammengesetzte Natur» haben, auszuschließen.

Was die Väter des 5. Ökumenischen Konzils tun, ist folglich nichts anderes als die Wändigung der nechalcedonischen Taktik des Basileios:

«... vorbringen nämlich mit dem 7. Anathematismus den kyrillianischen Charakter der dyophysitischen Formel und darüberhinaus der ganzen Definition von Chalcedon. Von der anderen Seite, indem sie mit dem 7. Anathematismus die dogmatische Äquipotenz der dyophysitischen Formel der Definition von Chalcedon mit den zwei Hauptformeln von Kyrillos annahmen, haben sie eine zu Basileios analoge dogmatische Beweglichkeit gezeigt, die nicht anders erklärt werden kann,

<sup>82</sup> Kyrillos von Alexandria, *Épistola* 46, Ad Succotum: PG 77, 245 A.

<sup>83</sup> Vgl. G. D. Mantzios, *Ἡ Χριστολογία τοῦ Βασιλείου Ἰσακίου καὶ ἡ οἰκουμενικὴ σύνοδος τῆς Θεσσαλονίκης 1990*, S. 157 ff., 282.

<sup>84</sup> «τῶν μίαν φύσιν εἶπεν ἀπολαλῆσθαι μετὰ τὴν ἕσπερ, στήσαντο λίγης καὶ στήσαντο εἰς μίαν ἢ προσῆς σαρκοφάνην καὶ ἐνοσφύτησαν, καὶ νόθησιν παραστήσαντες τῷ μακαρυτάτῳ Κυρίλλῳ, τὴν σάρκα καὶ τὴν ἐνοσφύτησιν, καὶ εἰπὸς λίγης ἡτὴν ἔβλεπεν γὰρ ὅτι ἄλλα μὲν ἢ ἡ φύσις αἰστέ ἢ τοῦ ἐκ Πατρὸς, ἄλλα δὲ ἡ σαρκοφάνης ἢ ἐκ τῆς μητρὸς» (*Mémoires* IV 637, 748, 813; *ACO* II 1, I, 93, 145, 173).

<sup>85</sup> Vgl. G. D. Mantzios, *Ἡ Χριστολογία τοῦ Βασιλείου Ἰσακίου καὶ ἡ οἰκουμενικὴ σύνοδος τῆς Θεσσαλονίκης 1990*, S. 283 f.

sondern wie eine unmittelbare Folgerung ausgezeichneten Wissens und vollständiger Nutzbarmachung einer synodalen Christologie.«<sup>52</sup>

Wir glauben also, daß das Beispiel des Basileios von Seleukia mit der Hand zu greifen ist, um korrigierend auf die Auffassung »Statt von »Neochalkedonismus« könnte man auch von »Neo-Cyrrillismus« sprechen«<sup>53</sup> zu antworten, oder auf jene, daß Neochalkedonismus im Grunde Justinianismus bedeute<sup>54</sup>. Wir ziehen es freilich vor, auf der Grundlage des Beitrags des Basileios von einem nachkyrillianischen Kyrillianismus zu sprechen, da dieser große antiochenische Vater zurecht als *Kyrillos nach Kyrillos* charakterisiert wurde<sup>55</sup>. Es ist überflüssig, darauf hinzuweisen, daß diese Feststellung den Versuch jener als überflüssig erweist, die auf die eine oder andere Weise von der »neochalkedonischen Theorie« beeinflusst wurden und meinten, daß das 3. Ökumenische Konzil einen »gemäßigten Neochalkedonismus« darstelle, daß es nämlich nicht den Versuch eines angeblich frühen Neochalkedonismus übernehme, in dem die kyrillianische miaphysitische Formel gemeinsam mit der chalkedonischen dyophysitischen Formel für die Orthodoxie notwendig gewesen wäre<sup>56</sup>. Und, wie W. Friend richtig bemerkt, nichts sieht hier den Monophysiten gegenüber geneigt aus<sup>57</sup>.

### Der Fall des Papstes Johannes II.

Mit dem Erlaß der (theologischen) Dekrete des *Codex Iustinianus* (Cod. Iust. I, 1, 5–8)<sup>58</sup> wurde die Bekämpfung der Nestorianer unternommen und in den Gesprächen von 532 fanden im Rahmen des gleichen antihäretischen Kampfes die Positionen der Severianer ebenfalls keine Zustimmung; 536 wurden sie schließlich offiziell synodal verurteilt. Im Zentrum der christologischen Terminologie der oben erwähnten Dekrete stand die Einheit Konstantinopels und Roms im kyrillianischen Verständnis von Chalkedon<sup>59</sup>.

<sup>52</sup> G. D. Morreel, *s.o.*, S. 328.

<sup>53</sup> Vgl. A. Grillmeier, *Jesus ...* S. 454, Anm. 481.

<sup>54</sup> »The reinterpretation of the Chalcedonian doctrine in these terms has often been described as Neo-Chalcedonianism. It might perhaps better be known as Justinianism, since it was Justinian who brought about its final triumph and oecumenical validation« (M. Anastos, *Justinian's Despotic Control over the Church as Illustrated by his Edicts on the Theopaschite Formula and his Letter to Pope John II in 533*, in: *Byz. Studies in Byzantine Intellectual History*, London 1968, S. 4–5).

<sup>55</sup> Vgl. G. D. Morreel, *Ἡ Κωνσταντινὴ τῶν Βασιλικῶν Ἐκκλησιῶν καὶ ἡ οὐνοσπερὴν ἁγία ἐκκλησία*, Thessaloniki 1990, S. 228.

<sup>56</sup> Vgl. z. B. die Ansicht von E. Ludwig, *Neo-Chalcedonianism and the Council of 533*, (Diss.) Univ. of California in Berkeley 1983, S. 148.

<sup>57</sup> »There was no comfort for the Monophysites in all this. The eight anathemas in particular, while permitting the expression »out of two natures« and confessing their »hypostatic union«, condemned the belief that this now resulted in »one nature« ...« (W. Friend, *The Rise of the monophysite Movement, Chapters in the History of the Church in the fifth and sixth Centuries*, Cambridge 1972, S. 282).

<sup>58</sup> Vgl. P. Krueger, *Copias Iuris Civilis, Codex Iustinianus*, Berlin 1906, S. 6–12.

<sup>59</sup> Die Bemühung Justinians, durch seine Briefe des Patriarchen Epiphanius mit Papst Johannes II. zu verbinden, ist kein Zufall, ebensowenig, daß der Kaiser betonte, die Mitwirkung Roms habe bei der Verurteilung der Häresie von Jener eine wichtige Rolle gespielt (vgl. P. Krueger, *s.o.* I, 1, 7, 2).

Papst Johannes II. bestätigte die justinianische Christologie (25. März 534)<sup>152</sup> und verteidigte sie gegen Anhänger extremer Positionen in Rom. Er unterstützte die Verurteilung der »Anhänger Roms«<sup>153</sup> in Konstantinopel, der Akolimeten-Mönche, sowie des nestorianischen Irrtums und bekräftigte das gesamte Bemühen Justinians um das richtige Verständnis des Dogmas von Chalkedon, unter Hervorhebung der theopaschitischen Formel von Christus als »einem der Dreifaltigkeit«. In der Tat: während der zur gleichen Zeit unternommene Versuch einer Begegnung mit den Akephali (532) mit ihrer Verurteilung endete (536), brachen die Bemühungen um eine Einigung mit Rom, wie es scheint, einen Fortschritt im Hinblick auf eine tatsächliche Übereinkunft!<sup>154</sup>

Papst Johannes II. verteidigte sich freilich in Rom mit seinem Brief »Ad Severos«<sup>155</sup>, mit dem bekannten, in einem Brief Justinians enthaltenen Fragebogen. Darin wurde er erstmals gefragt, ob die Auffassung richtig sei, daß Christus »einer der Dreifaltigkeit« sei, zweitens, ob der »eine der Dreifaltigkeit« im Fleische gelitten habe und dritten, ob die Jungfrau Maria als Immer-Jungfrau (Αειμήτωρ) und Mutter des fleischgewordenen Logos Gottes (Θεοτόκος) betrachtet werden könne<sup>156</sup>. Es ist allgemein bekannt, daß die positive Antwort auf diese für das kyrillianische Verständnis von Chalkedon äußerst bedeutsamen Fragen im Zentrum der christologischen Problematik jener Zeit stand. Johannes antwortete also positiv auf die oben erwähnten Fragen und erweiterte sie mit Stellen aus der Heiligen Schrift<sup>157</sup>. Der Charakter des Vorhabens von Papst Johannes II., und die Tendenz der die Fragen Stellenden zeigt sich in seinem kleinen Bekenntnis, in dem die Briefe Leos und die vier Ökumenischen Konzilien bestätigt werden<sup>158</sup>. Der Papst rechtfertigt hier die Verurteilung der Freunde Roms, der Akolimeten<sup>159</sup>, weil es sich bei ihnen offenkundig (»evidenter«) um Nestorianer handelt<sup>160</sup>. Von besonderer Bedeutung ist jedoch, daß der Bischof von Rom sich selbst ganz wesentlich auf die Seite der Neuchalkedonier stellt und damit bekräftigt, daß die Formalisierung »ex duabus naturis« bedeutet, daß Christus »in deitate et humanitate perfectus« ist<sup>161</sup>. Gewiß ist in den Anordnungen des *Codex Justinianus* nicht die Rede von der Gleichwertigkeit der oben erwähnten Formulierungen; sie werden u. E. jedoch im Rahmen vorhergehender Bemühungen verstanden<sup>162</sup>, insbesondere im Zusammenhang mit den latinophonen skythischen Mönchen und

<sup>152</sup> Vgl. P. Kruger, a.a.O., I, I, 8, 30.

<sup>153</sup> Vgl. V. Scharr, Die Trinitätslehre des Boetius im Lichte der »Skythischen Kontroversen«, (=FChLGD 18, 1), Paderborn 1935, S. 164.

<sup>154</sup> Diese Übereinkunft bestätigt 336 Papst Agapet (vgl. V. Scharr, a.a.O., S. 167).

<sup>155</sup> Vgl. ACO IV 2, S. 206–210.

<sup>156</sup> Vgl. ACO IV 2, S. 206 (16–21).

<sup>157</sup> Vgl. ACO IV 2, S. 206, 21–23. Seine Antworten auf die Fragen gab er der Reihe nach, wie sie gestellt wurden (S. 206, 24–208, 9; S. 208, 20–209, 3; S. 209, 6–28), wobei er sich des Wertes des Innocentius über die theopaschitische Formel bediente (ACO IV 2, S. XVI ff.). Vgl. V. Scharr, Die Trinitätslehre des Boetius im Lichte der »Skythischen Kontroversen«, Paderborn 1935, S. 186.

<sup>158</sup> Vgl. ACO IV 2, S. 209, 9–11.

<sup>159</sup> Vgl. ACO, IV 2, S. 210, 11–14.

<sup>160</sup> Vgl. ACO, IV 2, S. 210, 9–11.

<sup>161</sup> ACO, IV 2, S. 209, 29–210, 7.

<sup>162</sup> So ist z. B. der Brief der chalkedonischen Bischöfe des Ostens an Papst Symmachus bemerkenswert (A. Jüriß, *Epistolae Romanorum Pontificum Constanti I. Brunsvigeriae 1888*, S. 716), wo die Gleichwertigkeit des »*ex duo naturis*« mit dem »*in duo naturis*« betont wird, genau weil es diesen Glauben der Väter des 4. Ökume-

Theologen vom Rang eines Innocens oder Hypatios, die an den Gesprächen von 532 teilgenommen und gegenüber den Monophysiten das richtige Verständnis der dyophysitischen Formel von Chalkedon betont hatten<sup>192</sup>.

Hier wird freilich ganz deutlich, wie sehr die Religionspolitik der Zeit ohne Bezug auf den Kontext interpretiert wurde; Justinian wurde im Westen als allein an der Annäherung an die Monophysiten interessiert dargestellt. Nicht einmal die Auffassung, daß die Anwesenheit des Papstes Agapet die Dinge änderte<sup>193</sup>, kann bestehen, wenn sogar in dem oben erwähnten historischen Zusammenhang offenkundig wird, warum später die bekannten Probleme mit Rom in bezug auf die Frage der Verurteilung der »Drei Kapitel« entstanden. Dem Wesen nach waren nämlich alle vom 3. Ökumenischen Konzil verurteilten Irrtümer von Justinian und Papst Johannes II. gemeinsam verurteilt worden, wobei letzterer in der von ihm vertretenen Christologie sowohl die Elemente des gemäßigten wie auch des strengen Neuchalkedonismus der »neuchalkedonischen Theorie« vereinte!

Anhand solcher Fälle wird also deutlich, daß wir es zu jener Zeit nicht mit einem despotischen Kaiser zu tun haben<sup>194</sup>, sondern mit dem Zusammenwirken vieler in dem gemeinsamen Bemühen<sup>195</sup>, die Priester des Ostens und des Westens zu vereinen! Und dies wollen wir unterstreichen, mag es auch jenen westlichen Forschern merkwürdig erscheinen, die die schriftlichen Texte meiden und sich mit Pamphleten und Ammenmär-

---

nischen Konzils ausdrückte. Wir müssen darüber hinaus betonen, daß die Problematik in bezug auf die antichalkedonische Brevis, die die Verbindung der beiden oben angeführten Formulierungen betraf, bereits bei der »endenischen Synode« von 448 vorhanden war, wo der miaphysitischen Formel des Euclyctes die dyophysitische Terminologie gegenübergestellt wurde.

<sup>192</sup> Innocentius gibt in »De collatione« 13, 19–63, 79 (ACO IV 2, S. 169–184) dies bei den Gesprächen von 532 Geschichte wieder. Außer der Übersetzung des Protokolls der Gespräche von 532 ins Lateinische verfaßte Innocentius noch eine charakteristische Übersetzung für den Leser im Westen, der seine Zweifel in bezug auf die Auffassung Christi als des einen aus der Dreifaltigkeit überwinden (ACO IV 2, S. XVI, 68–74) und von der Übereinstimmung des Papstes Leo mit dem Patriarchen Proklos überzeugt werden mußte (ACO IV 2, S. 89 [6–7], S. 74 [30–33]). Hier wurde konkret die Übereinstimmung zwischen Proklos und Leo in der Identifizierung Christi mit dem »θεῶν ἕν; ὑπόθεσιν« hervorgehoben, dem sowohl die Leiden wie auch die Wunder zugeschrieben worden. Zu den Übersetzungen ins Lateinische zu jener Zeit vgl. B. Altaner, Der griechische Theologe Leontius und Leontius der skyrische Mönch, *ThQ* 127 (1947) 130, Anm. 13. Zum Bezug auf den Dyophysitismus Chalkedons im Zusammenhang mit der Christologie des Papstes Leo bei den Gesprächen von 532 vgl. J. Speigl, Das Religionsgespräch mit den severianischen Bischöfen in Konstantinopel im Jahre 532, *AMC* 16 (1964) 273–283.

<sup>193</sup> Vgl. F. C. Sewall, The Council of Chalcedon and the Christology of Severus of Antioch, Yale University 1937, S. 437.

<sup>194</sup> Justinian hebt im Codex seine Überzeugung hervor, daß er sich in seiner Aussage in nichts von dem unterscheidet, was die allerhöchsten Priester sagen (vgl. P. Kravpry, *Corpus Iuris Civilis*, Codex Justinianus, Berlin 1906, I, I, 6, 3; I, I, 7, 6). Außer den theologischen Fragen wirkt darüber hinaus ebenso der Erfolg seiner Gesetzgebung (vgl. P. Gray, Palestine and Justinian's Legislation on the non-Christian Religions, in: B. Halpern and D. Nohon (Hrsg.), *Law, Politics and Society in the Ancient Mediterranean World*, 1993, S. 268–70). Außerdem zeichnen seine Werke eine rhetorische Gleichförmigkeit aus, die letztlich u. E. in einem Gegensatz mit ihrer bis heute bekannten unterschiedlichen Betrachtung genaugen mußte. F. Dvornik untersuchte die Werke Justinians im Licht seiner (als verständlicher betrachteten) angeblich früheren Politik, wobei er den Kaiser als Verbündeten und Gefährten der Kirche darstellte (vgl. Dvornik, *Early christian and byzantine political philosophy*, Washington 1966, S. 823, 824–8), während J. Meyendorff die Schriften Justinians unter dem Prisma seiner sogenannten späteren Politik sah und ihn als christologisch in seinem Verhältnis zur Kirche darstellte (vgl. J. Meyendorff, *Justinian, the Empire and the Church*, DOP 22 [1968] 50).

<sup>195</sup> Vgl. A. Gerrotergiou, *Justinian the Great, the Emperor and the Saint*, Belmont 1982, S. 45.

chen begnügen, wobei sie einzig auf die ökumenischen Absichten des Kaisers in bezug auf die antichalkedonischen Monophysiten eingehen. Die Tatsache sagt uns jedoch, daß noch vor Justinian auch Papst Johannes II. vorzüglich als neuchalkedonischer Monophysit im Sinne der Anhänger der »neuchalkedonischen Theorie« hätte charakterisiert werden können<sup>107</sup>; deswegen sagte wahrscheinlich mit so einer Bitterkeit E. Amann über ihn, daß er der Linie des Papstes Hormisdas hätte folgen sollen<sup>108</sup>.

### *Die gültigen Richtlinien bei der Unterstützung Chalkedons durch die nachchalkedonische Orthodoxie im Rahmen ihrer antihäretischen Polemik*

Um die Bedeutung der orthodoxen Christologie der nachchalkedonischen Periode und das 5. Ökumenische Konzil zu verstehen, muß man sich vor Augen halten, daß »die Definition von Chalkedon sich nach ihrem dogmatischen Gehalt nicht einfach in Übereinstimmung mit der Christologie des Kyrillos befindet, sondern deutlich kyrillianischen Charakter hat«<sup>109</sup>. In der Definition von Chalkedon sind nicht nur die 12 Anathematismen und der 3. Brief des Kyrillos an Nestorios unbestreitbar<sup>110</sup>, sondern ebenso die dyophysitische Formel von Chalkedon, die sich auf das schöpferische Verständnis und die Pointierung der kyrillianischen Christologie durch den zurecht als bedeutendsten Vorläufer des Neuchalkedonismus charakterisierten Basileios von Seleukia stützt<sup>111</sup>.

Bei dem Begriff »hypostasis« im Glauben von Chalkedon geht es nicht um eine äußere, von dem Logos Gottes unterschiedene Person. Es wird betont, daß Christus »ein und derselbe ist«<sup>112</sup>, eben weil der Logos Gottes selbst die Hypostase ist, in der sich göttliche

<sup>107</sup> W. Grunel jedenfalls sah in dem Kaiser in Zusammenhang mit dem Troparion »O Μονοφύσις« einen Monophysiten (vgl. W. Grunel, L'auteur et la date de composition du tropaïon »O Μονοφύσις«, EO 36 (1923) 398–418); dieses Troparion wurde gemäß Theophanes dem Bekennere von Justinian zum liturgischen Gebrauch 536 übergeben, v. E. sei, so glauben wir, die oben angeführte dogmatische Übereinstimmung zwischen Ost und West zu bestätigen. Dieser hagiographisch begründete Hymnos bezieht auf der liturgischen Ebene die Übereinstimmung Konstantinopels mit Rom im Rahmen der ebenso ökumenischen Öffnung Justinians den Antichalkedonern des Ostens gegenüber.

<sup>108</sup> E. Amann, Jean II, DTAC VIII/1, Sp. 395.

<sup>109</sup> G. D. Martzetas, Πίστευς και αγιός τῆς Ὁρθῆς Κατανόησις, Θεσσαλονίκη 1986, S. 221.

<sup>110</sup> Vgl. G. D. Martzetas, a.a.O., S. 129 ff.

<sup>111</sup> Vgl. G. D. Martzetas, Η Χριστολογία τοῦ Βασίλειου Σελευκίας καὶ ἡ οὐσιαστικὴ σημασία της, Θεσσαλονίκη 1990, S. 232.

<sup>112</sup> Der Glaube von Chalkedon übernahm im Ausdruck seines christologischen Dogmas den terminologischen Beitrag Gregors von Nazianz. Wie bekannt betrachtete der große Kappadokier die Hypostase als das ontologische Fundament der Existenz und bezog sich auf Christus, indem er sagte, daß »ἄλλο γὰρ καὶ ἄλλο ... οὐκ ἄλλιος ἐστὶ καὶ ἄλλος« (Gregor von Nazianz, Brief 101 Ad Kledonium: PG 37, 180A–B). Darüber hinaus streifte er mit dem Gebrauch der Ausdrücke »ἓς καὶ ὁ εἰς ἓς«, »ἓν καὶ ἓν«, eines terminologischen Ausdruck, um die Einheit in Christo wiederzugeben und legte die Grundlagen für das Verständnis des Begriffs »ἕνωσις« in der Christologie. Gregor kann also vorzüglich als Vorläufer des Neuchalkedonismus betrachtet werden (F. K. Werche, »Mind and Self« in the Christology of Saint Gregory the Theologian: Saint Gregory's Contribution to Christology and Christian Anthropology, GOTR 39 [1994] 52), einer Bewegung, die, wie wir glauben, nicht plötzlich im 5. Jahrhundert auftauchte, sondern im Herzen des hagiographischen Zeugnisses existierte und ihre Gestalt in einer einheitlichen kirchlichen Tradition gewann.

und menschliche Natur vereinen<sup>112</sup>. Es scheint heute sogar, daß auch in den dogmengeschichtlichen Handbüchern des Westens allmählich anerkannt wird, welcher Fehler es ist, sich als Chalkedonier zu bezeichnen und zugleich den Glauben von Ephesos abzulehnen:

«Una critica diffusa rimprovera al Concilio di Calcedonia di aggiungere semplicemente le due nature nel Cristo e di non proporre una articolazione del rapporto dall' unità alla distinzione. Della sua definizione si considera solo il momento della dualità, dimenticando che questo concilio fa sua l'affermazione di Efeso. Ora, Costantinopoli II sviluppa e analizza il rapporto articolato dell' unità e della distinzione.»<sup>113</sup>

Wie G. Martzelos bemerkt, dürfte der ureigentliche Zweck der Einfügung der Phrase «καὶ μὴν ὑπόστασις» in die unbestritten von Leo stammende Stelle der Definition von Chalkedon der gewesen sein<sup>114</sup>, daß man die *ontologisch-triadologische* Bedeutung des Begriffs «πρόσωπον» (persona) unterstreichen wollte, um so die Möglichkeit einer nestorianischen Interpretation auszuschließen<sup>115</sup>. Exakt diese Wahrheit wird in der von den skythischen Mönchen<sup>117</sup> gegenüber jeglichem nestorianischen Mißverständnis angestrebten Klärung deutlich, so z. B. jenes, das der Diakon des Papstes Dioskoros und die von Papst Johannes verurteilten Akolimeten-Mönche ausdrücken, wenn sie sagen konnten, daß «eine Person der Dreifaltigkeit gekreuzigt wurde» und nicht Christus «der eine aus der Dreifaltigkeit»:

«Quapropter imple quidam, personam quidem homini, subsistentiam vero deo verbo credunt a synodo deputatam: non quo nesciant apud synodum idipsum esse subsistentiam quod et personam, sed ne aperte videantur duas subsistentias aut personas introducere, hoc pessimo abutuntur argumento.»<sup>118</sup>

Die christologische Problematik der nachchalkedonischen Zeit beschäftigt also besonders die Interpretation der Rezeption des *Tomus Leonis* in Chalkedon und natürlich die

<sup>112</sup> Vgl. G. D. Martzelos, Πίστες καὶ ἐπιγὰς τοῦ Ἄγγελου τῆς Χαλκηδόνος, Thessaloniki 1986, S. 84 ff. Vgl. auch N. Mavroudis, ἀρχαῖα καὶ σύμβολα θεολογία Β' («Ἐκδοκὴ τῆς ἁποδοχῆς τῆς πίστεως καὶ ἀντιπροσώπων μὴ τῆς ἑνότητος γενεσσέντων»), Thessaloniki 1985, S. 258 ff., 277 ff.; Ders., Ὁρθόδοξια καὶ ἀίρεσις ἐπιγὰς ἐκδοχισμοῦσιν ἀρχαῖα καὶ σύμβολα, Thessaloniki<sup>2</sup> 1992, S. 278 ff.; Ders., Ἐπὶ τῶν ἐπιγὰς ἀποστολικῶν καὶ ἄλλων μαρτυριῶν, Thessaloniki 1992, S. 189–207.

<sup>113</sup> Vgl. B. Szabat, Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa, Milano 1987, S. 167.

<sup>114</sup> «καὶ μὴν ὑπόστασις ἢ μόνον τῆς ἰδέουσας ἑαυτῶν φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συσχεύουσα».

<sup>115</sup> Vgl. G. D. Martzelos, Πίστες καὶ ἐπιγὰς τοῦ Ἄγγελου τῆς Χαλκηδόνος, Thessaloniki 1986, S. 180–183.

<sup>117</sup> Zu den skythischen Mönchen vgl. Fr. Glorie, Maxenti aliorumque Scytharum monachorum necnon Ioannis Tornasae abis episcopi Opuscula, CCAr. SL 85A, S. XVII–XXII. Auf die Ablehnung des Gebrauchs des Terminus «πρόσωπον» in nestorianischer Bedeutung verweist die Unterstützung der theopaschitischen Formel durch Maxentios, der den Diakon Dioskoros verurteilt, weil er von «einem πρόσωπον der Dreifaltigkeit, das Christus besitzt» spricht, nicht jedoch «von dem einen Christus der Dreifaltigkeit» (vgl. Maxentius I., Resp. adv. ep. Hormisd. I, 8: CCAr. SL 85A, S. 134, 343–344; vgl. auch S. 134, 348–353, 354; S. 135, 359–365 und 381–388).

<sup>118</sup> Maxentius I., Libell. f. 6. IX, 14: CCAr. SL 85A, S. 14, 177–182. Vgl. Ders., Dial. c. Nestorian. I, XI: CCAr. SL 85A, S. 67, 445–455.

Frage, ob der Begriff »persona«<sup>114</sup> in Zusammenhang mit dem Begriff »hypostasis« des Kyrillos oder mit dem der Person der Vereinigung des Nestorios<sup>120</sup> zu verstehen sei. Es ist nämlich, konkreter gesprochen, eine Tatsache, daß die Problematik, in der sich die Unterstützung (oder auch Ablehnung) von Chalkedon entwickelt, ohne das Verständnis ihres kyrillianischen Charakters die Gefahr der Gleichsetzung der Begriffe »physis« und »hypostasis« in der Christologie in sich barg. Die Bemühungen der Skythen machen deutlich, daß der synonyme Gebrauch der Begriffe »prosopon« und »hypostasis« im Westen eine wehergehende Verwirrung zur Folge hatte. Er erschwerte das richtige Verständnis des Redens der Kappadokier über Wesen und Hypostasen in bezug auf die Unterscheidung der Begriffe »physis« und »hypostasis« in der Christologie. Die Gefahr des Nestorianismus lag nahe, weil die Hypostase in der Christologie trinitarisch nur aufgrund der äußeren Qualitäten, die die Unterscheidung bedeuten, verstanden wurde; dem Umstand, daß diese und nicht die Physis das Fundament der Existenz war, wurde überhaupt keine Beachtung geschenkt. Die Annahme der menschlichen Natur setzte also die Annahme einer vollkommenen menschlichen Hypostase in einer Christologie voraus, die sich getrennt von der Trinitätslehre entwickelte<sup>121</sup>, d.h. die Erfahrung des in Christo der Welt offenbarten trinitarischen Gottes.

Genau von dieser der Erfahrung der Kirche entgegengesetzten Erfahrung der Gleichsetzung der Natur mit der Hypostase in der Christologie<sup>122</sup> aus eröffneten die Chalkedon ablehnenden Akephali, mit Timotheos Ailuros und Severos von Antiochien als ihren hauptsächlichsten Vertretern, ihren Angriff gegen das 4. Ökumenische Konzil, welches, wie sie glaubten, die nestorianisierende Terminologie des *Tonius Leonis* übernommen hatte<sup>123</sup>. Für die Severianer galt nämlich, daß das Konzil von Chalkedon »κοι ὁ ἄβω ὁ

<sup>114</sup> Weil Justinian die Bedeutung betonen will, mit der der Terminus »prosopon« in der dogmatischen Formulierung Chalkedons gebraucht wurde, beruft er sich auf Augustinus und versucht die Befürchtungen Roms zu zerstreuen, daß die Übernahme der theologischen Formel eines trinitarischen Theopachismus zur Folge hätte (vgl. Fr. Glorie, *Maxentii aliorumque Scytharum monachorum necnon Joannis Tomitanus urbis episcopi Opuscula*, CChr. SL 85A, S. XXXIV–XXXV); vgl. auch CA (= *Collectio Avellana = Epistolar imperatorum pontificumque aliorum...*) I et II, O. Guenée (Hg.) Vindobonae et al., 1893, 1898 = CSEL 35/1–2) Epist. 196 (526, 6–7); Epist. 235 (713, 22–25).

<sup>120</sup> Vgl. hinsichtlich des Verständnisses der chalkedonischen Termini »ἕνωσις«, »ἁνωσις« und »ἐπίσυναξις« im Brief des Theodors von Kyros an Johannes den Äglosen (PO XIII S. 191). Im Rahmen der Nichtanerkennung der Einheit in Christo durch die extreme antiochenische Interpretation reagierte Timotheos Ailuros antichalkedonisch. P. Blaudou bemerkte diesbezüglich: »C'est dans ce contexte que s'inscrit le combat christologique de Timothée. Son œuvre polémique ne répond pas seulement aux lois du genre. S'il qualifie le concile et le Tome de nestoriciens, c'est aussi parce que l'approche diphytiste prônée par Théodote de Cyr est revendiquée à Constantinople, tant par les moines acémètes que par son rival diaché, Grégoire« (P. Blaudou, *Timothée Ailure et la direction ecclésiastiale de l'empire post-chalcedonien*, *REBy*: 34 [1996] 118).

<sup>121</sup> In diese Richtung, die angeblich von Severos und den Kirchen Vätern aufmerksamer beachtet wurde (), merkt CA, Moeller – vgl. Textes »monophysites« de Léonce de Hiérapolis, *ET&L* 27 (1951) 479.

<sup>122</sup> Die Gleichsetzung der Natur mit der Hypostase als einem Monophysiten und Nestorianern gemeinsames Fehler wird von Maxentios, Boetius, Leonides von Byzanz und Justinian überbetont (vgl. J. L. MacDonald, *The Christological Works of Justinian*, [Diss.] Washington 1993, S. 164–5). Dabei scheint es, daß ihre Widersacher die Natur als Grundlage der Existenz und die Hypostase als die letzte Ebene bei der Heraufkristallisierung eines gemeinsamen Wesens betrachteten.

<sup>123</sup> In der antichalkedonischen Christologie des Timotheos Ailuros wurde nicht die Unterscheidung der Natur von der Hypostase verstanden und die Priorität der zweiten als Garantie für das richtige Verständnis des Kyrillos und des kyrillianischen Dyophysitismus in der Terminologie von Chalkedon, obwohl die Gleichfügigkeit

ἡς Ρωμαίων ἡγησάμενος Ἐκκλησίας δύο φύσεις ἐπὶ Χριστοῦ καὶ δύο ἐνεργείας ὀρίσάμενος μετὰ τὴν ἀφραστον ἔννοιαν, θετικῶς ἀναθεματισθῆσθαι, ὡς τὸν ἕνα Χριστὸν εἰς δύο καταμετρῶντας οὐ γὰρ ἐνεργεῖ κατὰ φύσιν μὴ ὑπόστασιν προουσιωδῶς»<sup>124</sup>. Die Fixierung der Akephali auf den Nestorianismus ist also offenkundig. Die von den Akephali vollzogene Gleichsetzung der Termini »physis« und »hypostasis« in der Christologie<sup>125</sup>, die auch der Meinung von Eutyches nach bei der Verwendung des »ἐκ δύο φύσεων« den drohenden Dyophysitismus ans Licht brachte, wurde nicht nur von den Chalcedoniern zurecht als nestorianische Vereinigung der Personen kritisiert. Gemäß also diesem Typus der Henosis versuchten auch die Monophysiten selbst, die Henosis zu vermeiden, wobei sie aber die Einheit auf der Ebene der Natur sahen<sup>126</sup> und so die Unterscheidung der Naturen nach der Henosis ablehnten<sup>127</sup>.

Diese Unterscheidung versuchte jedoch Johannes Grammatikos von Anfang an bei Severos hervorzuheben, indem er in die Gleichsetzung von Natur und Hypostase den Terminus »ousia« einfügte. Er wollte damit Severos auf die Kappadokier astrichten und dazu bringen, die Unterscheidung der Hypostase von der »ousia« (= physis) in der Christologie anzuerkennen<sup>128</sup>. Severos jedoch verstand die doppelte Wesensgleichheit der Definition von Chalcedon, welche Johannes verteidigte, nestorianisch<sup>129</sup>. Charakteristisch scheint jedenfalls die Erweiterung der severianischen Fixierung auf das »ἐκ δύο φύσεων« durch das Beispiel des Sergios Grammatikos zu sein, der in der Tat die Fleischwerdung nicht als »a theological action creatively undertaken by the Logos«<sup>130</sup> sah. Obwohl jedoch, wie I. Torrance richtig bemerkt, in Severos' Erwiderung auf Sergios die Tendenz

---

des rutykianischen »ἐκ δύο φύσεων« mit der nestorianischen Vereinigung von Personen deutlich erkannt wurde. So ist die Auffassung nicht falsch, daß die antichalcedonische Haltung des Timotheos sowohl ihre Fortführung durch Severos wie auch ihre Bekämpfung durch Justinian findete (vgl. auch P. Blassius, *Timothee Actaire et la direction ecclésiastique de l'empire post-chalcedonien*, *REBy*: 34 (1996) 121–2). Zur Christologie des Timotheos Ailouros vgl. J. Lebon, *La christologie de Timothée Actaire, archevêque monophysite d'Alexandrie, d'après les sources syriaques inédites*, *RIE* 9 (1908) 679–684; R. F. Eberl und L. R. Wickham, *Timothy Actarus*, Against the definition of the Council of Chalcedon (Ed. des syriaques Textes mit engl. Übersetzung), in: K. Luge, J. Monitz und L. van Rompay (Hrsg.), *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History offered to Professor Albert van Rooy*, Louvain 1985, S. 115–166.

<sup>124</sup> P. Drikamp, *Doctrina Patrum De incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts*, Münster<sup>2</sup> 1981, S. 310. Zum Verhältnis Natur – Hypostase bei Severos vgl. J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain 1929, S. 434–67; F. C. Samuel, *The Council of Chalcedon and the Christology of Severos of Antioch*, Yale University 1957, S. 248 ff., 425 ff.

<sup>125</sup> Vgl. Leonios von Byzanz, *Adversus argumenta Severi*: PG 86, 1921 B. Vgl. auch 1934 D, 1938 B und *Adversus monophysitas*: PG 86, 1772, 1792–3.

<sup>126</sup> Die Skizpa des Sergios Grammatikos ist aufschlußreich (vgl. I. Torrance, *Christology after Chalcedon: Severos of Antioch and Sergios the Monophysite*, Norwich 1988, S. 207–8).

<sup>127</sup> In bezug auf die Sicht des anthropologischen Beispiels bei Severos bemerkt V. Samuel: »Man is a unity, but if we conceive of body and soul as separate one from the other the unity of this being cannot be explained. At the same time, body and soul are concrete in man, and therefore the expression »of two natures« or »of two hypostases« has to be concerned« (F. C. Samuel, *The Council of Chalcedon and the Christology of Severos of Antioch*, Yale University 1957, S. 292).

<sup>128</sup> Vgl. bezüglich eines ähnlichen Versuchs durch Justinian J. L. MacDonald, *The Christological Works of Justinian*, (Diss.) Washington 1995, S. 47.

<sup>129</sup> Vgl. A. Grillmeier, *Jesat* ..., S. 28, Anm. 99.

<sup>130</sup> I. Torrance, *Christology after Chalcedon: Severos of Antioch and Sergios the Monophysite*, Norwich 1988, S. 67.



zur Betonung des Logos sorgfältig überprüft wird<sup>121</sup>, wurde sie durch die antichalkedonische Ablehnung des Zusammengehens des «ἐκ δύο φύσεων» geschwächt, mit der Folge, daß diese statische Anschauung von der Vereinigung der Naturen (Hypostasen), die von Sergios lediglich überbetont wurde, kein Ende fand. Nach I. Torrance erweckt Severos den Eindruck, daß er der statischen Auffassung von der Vereinigung bei Sergios die unpersönliche Hypostase für die menschliche Natur Christi gegenüberstellt<sup>122</sup> und sich auf diese Weise dem «ὑποστάσεων» des Leontios von Byzanz annähert. Diese kann u. E. jedoch nicht der Fall sein, weil Severos nur auf der antinestorianischen Polemik beharrte, so daß man den Eindruck gewinnen konnte, die unpersönliche Hypostase, die Christus annimmt, sei lediglich seine antinestorianische unpersönliche menschliche Natur (Hypostase) und nichts anderes<sup>123</sup>. Das «ὑποστάσεων» des Leontios kann nicht in der severianischen Christologie gefunden werden, weil diese sich in dem Axiom eingelagert hat, daß es keine anhypostatische Natur gibt. Deshalb unternahm es Johannes Grammatikos, auch die nestorianische Problematik des Severos, die schließlich im monophysitischen System einen Monophysitismus des Sergios notwendig machte, mit dem Terminus «ὑποστάσεων», der konkret auf die Gleichsetzung des Subjekts der menschlichen Natur Christi mit dem göttlichen Logos abzielte, zu bekämpfen. Hier sollte mit Deutlichkeit die Unterscheidung der Natur (ousia) von der Hypostase erscheinen, im Zusammenhang der Betonung der dogmatischen Wahrheit, daß das einzige Subjekt der menschlichen Natur Christi der göttliche Logos ist.

Wir müssen also an dieser Stelle betonen, daß Kyrillos nicht ohne Grund die vieldiskutierte miaphysitische Formel übernahm. Sie diente ihm dazu, die ontologische Priorität der Person, die die göttliche Natur besitzt, hervorzuheben und gewiß gleichzeitig, die dogmatische Wahrheit zu beweisen, daß die menschliche Natur Christi kein besonderes, von dem göttlichen Logos unterschiedenes Subjekt besitzt. Dies verstanden die orthodoxen nachchalkedonischen Theologen sicherlich und bekräftigten es mit der grammatischen Hervorhebung der miaphysitischen Formel auf der Ebene der Person, wobei sie so auf die Art des Kyrillos die Unterscheidung der Natur von der Person betonten. Während man nämlich auch bei Severos die Formel «μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου ὑποσχεσάμενον» finden könnte, ist es eine Tatsache, daß diese hier nur im Zusammenhang, in dem das Beharren auf einer Natur als Ergebnis verstanden wurde, und nicht in der Überlegung des Kyrillos, daß das Subjekt der menschlichen Natur Christi der göttliche Logos ist, von

<sup>121</sup> Vgl. auch V. C. Samuel, *The Council of Chalcedon and the Christology of Severos of Antioch*, Yale University 1957, S. 370 ff.

<sup>122</sup> Vgl. I. Torrance, *Christology after Chalcedon: Severos of Antioch and Sergius the Monophysite*, Norwich 1968, S. 113, 123, 122.

<sup>123</sup> Vgl. in bezug auf den Begriff «ὑποστάσεων» bei Severos V. C. Samuel, *The Council of Chalcedon and the Christology of Severos of Antioch*, Yale University 1957, S. 283. Severos unterstützte jedenfalls, offenkundig im Gegensatz zu dem äußeren nestorianischen «ὑποστάσεων», den zusammengesetzten Charakter eines inneren Ich bei Christus (vgl. wie oben, S. 362). Nicht zufällig versuchten also die östlichen Unterstützer Chalcedons die Identität Christi mit dem «einen der Dreieinigkeit» zu betonen und auch V. Samuel im u. E. nicht, wenn er bemerkt: «It is most certain therefore, that, had Theodoros and other Antiochenes been given an exclusive choice between the Christology of Severos and that of Leontios, they would definitely have cast their lot with the former and not with the latter» (wie oben, S. 446). Paradoxerweise sagt er selbst in seinem Nachwort: «The leaders of the Council (von Chalcedon) had shrewdly excluded the Alexandrine emphasis and declared exclusively orthodox the Antiochene position» (wie oben S. 449). Dies hätte ihn u. E. zufriedenzustellen müssen!



Schöpfer und Anhänger der »neuchalkedonischen Theorie« wider<sup>139</sup>. Die Ergebnisse der neueren Forschung im Westen, die versichern, daß »... das Chalcedonense weder ein römisches noch gar ein antiochenisches, sondern ganz überwiegend ein kyrillianisches Bekenntnis (ist), wie es die östliche Orthodoxie spätestens seit dem 5. Ökumenischen Konzil (553) stets aufgefaßt hat«<sup>140</sup>, sind noch in dieser Theorie befangen und verlangen nach wissenschaftlicher Freiheit, um die nachchalkedonische Orthodoxie richtig zu interpretieren. Wenn die Forschung im Westen heute jedoch fast ohne Furcht den kyrillianischen Charakter von Chalcedon akzeptiert, dann sehen wir keinen Grund, warum dieselbe Forschung nicht letztendlich – wenigstens wissenschaftlich – eingesehen sollte, daß Vigilius schließlich der Linie von Papst Johannes II. folgte. Denn mit der Verurteilung der Religionspolitik der justinianischen Epoche läßt sich nicht gleichzeitig auch das Problem der »Unschilbarkeit« auf der wissenschaftlichen Ebene lösen (!) noch findet die bekannte Enttäuschung E. Amanns, als er in bezug auf die faktische Bestätigung des 5. Ökumenischen Konzils durch Vigilius wie folgt bemerkte, heutzutage einen Ausweg in der »neuchalkedonischen Theorie«:

«Somme toute, regrettable pontificat ... Il faut tout le courage de certains apologistes pour en faire une page glorieuse de l'histoire de l'Église romaine.»<sup>141</sup>

Vielleicht deutet in unseren Tagen die Zurückhaltung einzelner Forscher in der Tat auf die Verwirrung hin, die entstanden ist. T. Reynolds<sup>142</sup> merkt an, daß es zu jener Zeit nicht viele echte Nestorianer gab; er zieht aber den von J. Meyendorff<sup>143</sup> gebrauchten Begriff »strenge Dyophysiten« vor, im Gegensatz zu der Charakterisierung »strenge Chalkedonier«, die Ch. Moeller für jenes Lager benutzte, das die Ergebnisse von 433 begrüßte und einzig den Kyrillos der »Diallagai« akzeptierte. Die hier heute festzustellende Zurückhaltung ist u. E. völlig berechtigt, da auch die Auffassung, daß die Antiochener der »Diallagai« Vorläufer der theologischen Richtung der sogenannten »strengen Chalkedonier« waren, mit der unrichtigen Auffassung gestützt wurde, daß Kyrillos 433 von seiner miophysysischen Formel zurücktrat und nur so die Orthodoxie der dyophysitischen Ter-

<sup>139</sup> Zurecht bemerkt V. Samari: »It is very reasonable to think that the non-Chalcedonian objection to the Council was aggravated by the existence of real »Nestorians« among Chalcedonian circles« (V. C. Samari, *The Council of Chalcedon and the Christology of Severus of Antioch*, Yale University 1937, S. 241). Und gewiß waren diese nicht die Neuchalkedonier!

<sup>140</sup> A. M. Ritter, *Dogma and Latency in the Early Church*, in: C. Ashyken, *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Bd. 1: Die Lebensentwicklung im Rahmen der Katholizität, Göttingen 1982, S. 268. Vgl. bezüglich der Untersuchung und Interpretation des 4. Ökumenischen Konzils im Westen, die das oben von A. M. Ritter Gesagte bestätigt, außer wie oben S. 261–70 auch, Ders., *Der gewonnene christologische Konsens zwischen orthodoxen Kirchen im Licht der Kirchenverständnis*, in: Logos, Festschrift für L. Abramowski, Berlin-New York 1993, S. 458 ff.

<sup>141</sup> E. Amann, *Vigile*, *DTbC* XVI, Sp. 3004.

<sup>142</sup> Vgl. T. Reynolds, *Justinian and Neo-Chalcedonianism in the Sixth Century*, *Macdonald Studies* 1 (1988) 20–21.

<sup>143</sup> Während der Herrschaft Justinians unterscheidet J. Meyendorff, *Justinian, the Empire and the Church*, *DOP* 22 (1968) 50, drei Richtungen: jene die 1. die Haltung Roms verkörpert; 2. die der chalkedonischen Ökumenen und 3. die Monophysiten. Vgl. Ders., *Christ in Eastern Christian Thought*, Crestwood N.Y. 1973, S. 29 ff., wo die Unterscheidung »strenge Dyophysiten« gebraucht wird.

minologie anerkannte<sup>144</sup>. In dieser Hinsicht versucht man die »Diallagai« entkyrillisiert zu sehen, was sicher in einem extremen Gegensatz zu den Ergebnissen der ernsthaften Beschäftigung mit den Formulierungen der »Diallagai« steht<sup>145</sup>.

In Übereinstimmung mit all dem, was wir gesehen haben, ist das einzige, das Gültigkeit beanspruchen kann, daß sich Konstantinopel zwischen der Skylla der antichalkedonischen Monophysiten des Ostens und der Charybdis des falschen (nicht kyrillianischen) Verständnisses Chalkedons durch Theologen des Westens befand; in bezug auf den Westen fehlen aber gewiß keine erfolgreichen Beispiele für Widerstand gegen die nicht kyrillianische Interpretation von Chalkedon und so dogmatische Übereinstimmung mit Konstantinopel. Außerdem läßt sich leicht die Frage beantworten, wie der Begriff »Neuschalkedonismus« ohne Mißverständnisse von der orthodoxen Terminologie übernommen und gebraucht werden kann. Wir sind der Meinung, daß man damit nur die echte Unterstützung Chalkedons bezeichnen kann, die schließlich vom 5. Ökumenischen Konzil bestätigt wurde. Wenn also etwas im Gegensatz zu dieser theologischen Ausrichtung gerät, dann ist es der Antichalkedonismus der Akephali oder der »strengen Dyophysiten«, unter denen es vor allem eine ernsthafte antichalkedonische Gruppe gab: jene, die den Beitrag des Kyrillos von Alexandrien zur chalkedonischen Christologie einschränken und ablehnten, was die entschiedene Reaktion der orthodoxen chalkedonischen bzw. neuschalkedonischen Theologen hervorrief. Wenn jedoch in jedem Fall ein »strenger Chalkedonismus« von etwas anderem unterschieden werden muß, dann läßt sich so, im Rahmen der oben angeführten Abklärungen, der »strenge Dyophysitismus« des Westens charakterisieren, der mit der in der Forschung bereits geschwächten Auffassung von Chalkedon als Konzil, auf dem sich einzig der Dyophysitismus Leos von Rom durchsetzte, einhergeht. Und in diesem Punkt können antichalkedonische Monophysiten und »strenge Chalkedonier« übereinstimmen so viel sie wollen<sup>146</sup>. Allein die orthodoxe neuschalkedonische Unterstützung Chalkedons ging nie mit solchen Extrempositionen konform und bekämpfte deshalb den »strengen Chalkedonismus« als Abweichung, die in der eigenartigen Interpretation der »Diallagai« durch Ibas und Theodoros auftauchte, welche letztlich durch das 5. Ökumenische Konzil verurteilt wurde. Es handelt sich in diesem Fall nämlich um die Bekämpfung eines fehlerhaften Chalkedonismus, der letztlich Antichalkedonismus bedeutet, auf den sich die Verteidigung der »Drei Kapitel« von seiten des Westens stützte, mit dem theologischen Argument der Ablehnung der göttlichen Inspiration des Konzils und seiner Geltung als 4. Ökumenisches Konzil<sup>147</sup>. Folglich kann nur mißbräuchlich die Rede von einem »strengen Chalkedonismus« oder »gemäßigten Monophysitismus« sein. Das Konzil von 553 wollte sich nicht Abweichlern annähern,

<sup>144</sup> Vgl. S. Heiser, *Der Neuschalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes*, Bonn 1962, S. 91.

<sup>145</sup> Vgl. dieselbeniglich D. A. Lialov, *Ἐργον τῶν ἁγιοπαιδῶν καὶ συμβολῶν κληρικῶν τῆς ἁγιοπύλης Ἐκκλησίας*, B: Ἐργον τῆς ἁγιοπύλης τῶν ἀσκήτων, τῶν Β' καὶ Γ' Ἐπιστολῶν τοῦ ἁγ. Κωνσταντίνου ἐπὶ Νεστωρίου καὶ συναπὸν ἰ. κινήτων τῆς Γ' Οἰκουμένης Συνόδου, Θεσσαλονίκη 1934, S. 93–146.

<sup>146</sup> Ähnlich auch J. Romanides, »One Physis or Hypostasis of God the Logos Incarnate« and Chalcedon, *GOA* 10 (1964) 106.

<sup>147</sup> Vgl. dieselbeniglich M. Kalamaras (Metropolit von Nikopolis), *Ἡ Πύκτη Οἰκουμένη Συνόδος*, Ἐκλογαὶ Πρακτικῶν, Ἐπίσκοπ. Athen 1963, S. 109 ff.

wie man weiterhin behauptet, sondern die Entkyrillisierung Chalkedons von jedem Antichalkedonismus befreien, die Pseudotheorie mit der Wurzel ausreißen, daß in Chalkedon der angeblich kyrillianische Eutyches verlor und Theodoret auf Kosten Kyrillos' siegte. Wenn etwas folglich dem Wesen nach strenger Chalkedonismus sein kann, dann nur der chalkedonische Neuchalkedonismus, eine Einschätzung die, wir wollen es nicht vergessen, von Anfang an auch im Westen von M. Diepen<sup>148</sup> und M. Alonso<sup>149</sup> geteilt wurde. Sie bemerkten, daß sich der strenge, d. h. echte Chalkedonismus, der sich mit der richtigen Auffassung des 4. Ökumenischen Konzils verbindet, in der Theologie des sogenannten Neuchalkedonismus findet<sup>150</sup>. Es ist vielleicht an der Zeit, daß dort, wo der Neuchalkedonismus als nachkyrillianischer Kyrillianismus bewiesen wurde, diese Seite des Westens ins Licht der Forschung gerückt wird. Vielleicht muß der echte Neuchalkedonismus, zumindest in der wissenschaftlichen Forschung, Ausgangspunkt von Bewegung und ökumenischer Begegnung werden!

<sup>148</sup> M.-H. Diepen, *Les trois Chapitres au concile de Chalcedoine. Une étude de la christologie de l'antelie ancienne*, Oosterbeek 1953.

<sup>149</sup> M.-J. Alonso, *En torno al «Neuchalkedonismo»*, *Vedra y Vida* 14 (1956) 393-424.

<sup>150</sup> Vgl. S. Heiser, *Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes*, Bonn 1962, S. 63.